

revista filosófica

Symploké

Revista nº 12, noviembre 2021



ISSN 2468-9777

Integrantes de la Revista

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
Cusinato, María A. :: Secretaria Editorial
Amaya, Matías :: Jefe de Redacción
Cruz, Gustavo :: Diseño de Tapa

La Revista

Comité científico

Abellón, Milton :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Benvenuto, Rodrigo :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Castello, Luis Ángel :: Dr. en Letras Clásicas
(UBA)

Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía
(UNSAM)

Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía
(USAL)

Gardella Hueso, Mariana :: Dra. en Filosofía
(UBA)

Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía
(UNPE - UNSAM)

Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía
(UBA)

López, Cristina :: Dra. en Filosofía
(USAL)

Mársico, Claudia :: Dra. en Filosofía
(UBA)

Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía
(UNSAM)

Pico Estrada, Paula :: Dra. en Filosofía
(UBA)

Ralón, Graciela :: Dra. en Filosofía
(UBA)

Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía †
(UBA)

Consejo científico externo

Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía
(Universidad de Memphis)

Malaspina, Ermmano :: Dr. en Filología
(Università di Torino)

Quijano, Antonio Ziriòn :: Dr. en Filosofía
(UNAM)

Rodríguez, Ramón :: Universidad Complu-
tense de Madrid

Rossetti, Livio :: (Università di Perugia)

Vigo, Alejandro :: Dr. en Filosofía
(Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)

Walton, Roberto :: Dr. en Filosofía
(UBA)

Revista Symploké
ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

Índice

Nota de los Directores Hernán Calomino - Alejandro Gutiérrez	4
Prefacio Paula Pico Estrada	5 a 6
Francisco de Asís, traductor. Claves proposicionales Silvia Magnavacca	7 a 15
Lenguaje e individuación en Anselmo de Canterbury. <i>De Grammatico – Monologion - Proslogion</i> Enrique C. Corti	16 a 25
El fin del deseo y la conquista de la libertad en la <i>Divina Commedia</i> Mariano Pérez Carrasco	26 a 35
Hölderlin, tras las huellas de los dioses Jorge Eduardo Fernández	36 a 40
Los errores del <i>Defensor Pacis</i> de M. de Padua y la <i>Confutatio errorum quorundam magistrorum</i> de Guido Terrena Francisco Bertelloni	41 a 47
En recuerdo de Antonio Domingo Tursi Hugo Francisco Bauzá	48 a 49
Sobre <i>Experimentos con la balanza</i> Paula Pico Estrada	50 a 51
<i>Experimentos con la balanza</i> Antonio Tursi - Paula Pico Estrada	52 a 64
Las bodas entre Filología y Filosofía. Una conferencia inédita Claudia D'Amico	65
<i>Philosophi Philologi</i> . Cuando los filósofos se entrometen en etimologías Antonio Tursi	66 a 78
Sobre las autoras y los autores	79 a 81

Nota de los Directores

La muerte de Antonio –inesperada para nosotros– nos sorprendió. Recordamos aquella fecha de enero en que nos llegó el comunicado. Conocimos a Antonio como Director de la Carrera –que en aquel entonces co-dirigía con Jorge Fernández–. El primer contacto que trabamos con él fue cuando la Revista comenzaba a tomar forma. De inmediato se sintió interesado en el proyecto y fue parte fundamental de su desarrollo.

También tuvimos la suerte de conocerlo en su faceta de docente. Ambos hemos cursado Lengua y Cultura latina I y II con él, y algunos seminarios. Su facilidad para transmitir conocimiento fascinaba, lo que le permitía quitarle la carga de solemnidad que algunos objetos de estudio tienen y regalarnos una instancia de aprendizaje que conjugaba diversión con rigurosidad. Recordamos con mucho cariño las charlas en los recesos y los cafés en la cafetería de la Universidad.

Una de las primeras entrevistas que hicimos para la revista fue a los Directores de la Carrera de Filosofía –entrevista inédita que tal vez en el futuro publiquemos–. Solíamos cerrar las entrevistas con la siguiente pregunta: «¿por qué estudiar filosofía?». Antonio nos respondió: «para cambiar la realidad, es un acto de justicia. Estudiar filosofía hoy es un acto de justicia. No creo que la filosofía sea pura especulación de las causas últimas... si es especulación y no cambia la realidad, no sirve». Aquellas palabras de Antonio siguen resonando hasta hoy y es a lo que siempre volvemos cuando parece que, de a momentos, la filosofía ya no se cuestiona su quehacer.

Este número de la Revista no se podría haber materializado sin Paula Pico Estrada. Agradecemos a Paula por llevar adelante este número, de comienzo a fin. Actualmente Directora de la Carrera de Filosofía de la UNSAM, mantiene la misma predisposición que Antonio para ayudar a los estudiantes a resolver inquietudes y problemas que puedan presentarse a lo largo del difícil camino de una carrera.

A la memoria de Antonio, pues, este número de Revista *Symploké*.

Alejandro M. Gutiérrez
Hernán E. Calomino

Prefacio

De manera inesperada para aquellos que lo conocíamos y lo queríamos, Antonio Tursi murió el 23 de enero de 2020. Recordarlo como un profesor de Latín parece dejar de lado todo el resto del amplio campo de sus estudios. Sin embargo, es lo que a él le gustaría. Hace pocos años viajó a Londres con Alicia Cancilieri, su mujer, y la empleada de Migraciones, antes de sellar el pasaporte, le preguntó a qué se dedicaba. “Soy profesor de Clásicas”, dijo. Volvió feliz: “El único país en donde me felicitaron por mi trabajo”. Era el mismo tipo de felicidad que tenía cuando ganó el concurso como profesor regular de Lengua y Cultura Latina en la Escuela de Humanidades de la Universidad de San Martín. “No quiero ni necesito nada más,” me dijo. Es natural, entonces, que la idea de hacer un dossier de artículos en su homenaje se haya gestado en la carrera de Filosofía de esta misma Escuela. Alejandro Gutiérrez y Hernán Calomino, antiguos alumnos de latín de Antonio y actuales directores de la revista filosófica *Symploké*, propusieron dedicar un número de la revista a su memoria.

La modestia con la que Antonio Tursi se describía a sí mismo no debería oscurecer el hecho de que fue un reconocido investigador y traductor, que volcó del latín al castellano a autores clásicos y medievales. Algunos de los títulos que publicó son *XX Odas del Libro Tercero de Horacio* (junto a Daniel Samoilovich, Continente, 1998), *El príncipe* de Maquiavelo (Biblos, 2003), *Diálogos I* (Losada, 2007) y *Diálogos II* (Losada, 2010) de Séneca, los comentarios de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio y la *Lógica para principiantes* de Pedro Abelardo (en *La cuestión de los universales en la Edad Media*, Ediciones Winograd, 2010), *Sátiras* de Persio (Losada, 2011), *De grammatico* de Anselmo de Canterbury (en *Oír, entender, argumentar* de Enrique Corti, Miño y Dávila, 2016) y *Del reino* de Tomás de Aquino (en *Del ente y la esencia y Del reino*, Losada, 2018). También escribió *Introducción a la filosofía* (junto a Francisco Bertelloni, Eudeba, 2007), *Guía de Latín* (Unsam Edita, 2013) y *Latín* (Unsam Edita, 2019). En el momento de su muerte se encontraba trabajando en una traducción de *La consolación de la filosofía de Boecio*.

Sin haber recibido sugerencias sobre un hilo conductor, los colaboradores de este dossier en su homenaje han elegido temas afines al rico espectro de intereses de Antonio. En el artículo de Silvia Magnavacca, “Francisco de Asís, traductor. Claves preposicionales”, se propone una traducción del *Cántico del Sol* o *Cántico de las criaturas* y se justifica esa traducción analizando cada versículo. El análisis pone a la luz notas fundamentales de la concepción del conocimiento propia de la tradición franciscana, donde el *studium*, es decir, la dedicación, es considerada esencial para acceder al conocimiento. En “Lenguaje e individuación en Anselmo de Canterbury”, Enrique C. Corti da testimonio de la tarea hermenéutica que implica toda traducción. Por medio de un pormenorizado examen de los tratados *De grammatico*, *Monologion* y *Proslogion*, el autor rastrea en ellos la presencia del problema de la individuación. Mariano Pérez Carrasco introduce en “El fin del deseo y la conquista de la libertad en la *Divina commedia*” otro tema caro a Antonio Tursi, el del gobierno de sí. El artículo lee el poema de Dante como un ejercicio de ascesis, que parte de los deseos desordenados que impiden alcanzar la felicidad, se eleva hacia el deseo luminoso de lo alto y concluye con la perfecta unión del deseo y de la voluntad, armónicamente movidos por Dios. Poesía y sacralidad son el tema de “Höl-

derlin, tras las huellas de los dioses”, donde Jorge Fernández problematiza el lenguaje poético como espacio de manifestación de aquello que es y rescata los ecos heroicos que, desde Europa, resuenan en una América revolucionaria. La filosofía política fue otros de los temas de interés de Antonio y está representada en este volumen por “Los errores del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guido Terrena” de Francisco Bertelloni. En este artículo, se analiza la influencia de la lista de errores redactada por Juan XXII en la relevancia histórica que tuvo el tratado de Marsilio. La serie de homenajes se cierra con un sentido y acertado perfil, “En recuerdo de Antonio Tursi”, escrito por Hugo Bauzá.

Una segunda sección del dossier le cede la palabra a Antonio. *Experimentos con la balanza* es un opúsculo de Nicolás de Cusa que traducimos juntos en 2004 y que nunca publicamos. Encuentra su lugar acá. Por último, Claudia D’Amico presenta una conferencia inédita de Antonio, “*Philosophi Philologi*. Cuando los filósofos se entrometen en etimologías.” Leerla es oírlo hablar y es imposible hacerlo sin una sonrisa. Es el deseo de los editores de la revista y de todos los que hemos participado en ella que este dossier contribuya a mantener vivo el sonido de su siempre querida y respetada voz.

Paula Pico Estrada

Francisco de Asís, traductor

Claves preposicionales

Silvia Magnavacca
UBA

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2020
Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2020

Resumen

El trabajo tiene como tesis la condición de traductor del mundo creado que Francisco de Asís revela en el célebre *Cántico del Sol* o *Cántico de las criaturas*. Se articula en tres partes. En la primera, la autora recuerda la importancia que tiene ese texto en el legado de san Francisco, transcribiendo la que se considera su versión original y proponiendo una traducción. En la segunda parte, la central, justifica esa traducción analizando cada versículo y señalando como clave de lectura del texto franciscano la preposición “*per*”, a la que interpreta como complemento agente y no causal, e indicando como significativo un cambio de registro en el imperativo del verbo “*laudare*” que cierra la composición. En la tercera y última parte, se proponen a manera de conclusión las notas esenciales del *Cántico* como siendo esenciales también en la concepción franciscana del conocimiento y se esboza rápidamente su inmediato destino en el ámbito universitario.

Palabras clave: traducción - alabanza – criaturalidad – humildad - franciscanismo

Abstract

This article’s hypothesis is that Saint Francis’ famous Cantic of the Sun (or Cantic of the Creatures) was conceived as a translation of the created world. The article is divided into three parts. In the first, the author recalls the importance of the Cantic in Saint Francis’ legacy, transcribing what is considered to be its original version and proposing a translation into Spanish. In the second part, the author justifies her translation by analyzing each verse while pointing out that the preposition “*per*” is key to understanding Saint Francis’ text. Accordingly, she interprets “*per*” as an agent and not as a causal complement and stresses the importance of the use of the imperative mode of the verb “*laudare*” that closes the composition. In the third and last part, the Cantic’s essential characteristics are shown to play an important part in the Franciscan conception of knowledge. Its subsequent destiny in the medieval university is quickly outlined.

Key words: translation - praise – creation - humility - Franciscanism

Hay muchos momentos de historias sinuosas en lo que, por comodidad, hemos dado en llamar “Edad Media”. Nos proponemos aquí recordar ahora la de las consecuencias del mensaje franciscano en lo que hace al conocimiento en su acepción más amplia, esto es, concebido fundamentalmente como postura de acceso a la realidad o, si se quiere, como *locus hermeneuticus*. Por eso, y además por ser muy estudiado, no nos detendremos en el convulsionado periplo eclesiástico y político que siguió inmediatamente a la muerte de San Francisco de Asís. (Véase al respecto el periplo que, en rápidos trazos, dibuja Desbonnets, 1991).

Desde el punto de vista enunciado, el texto clave, en la medida en que revela una postura de acceso a la realidad, es el célebre *Cántico del sol o de las criaturas*. Esta pieza -por llamarla así, ya que es también una página literaria- resiente desde una sensibilidad que es no solo religiosa sino también cognoscitiva la reacción ante un estado de cosas al que haremos referencia más adelante. San Francisco de Asís lo redacta sobre las huellas del cántico por excelencia, en el plano de la oración pública de la Iglesia, que es el *Benedicite*, tomado del libro de Daniel 3:51-89.

El del Sol, que también recuerda algunos versículos del Salmo 18,¹ dice, en su versión original de dialecto umbro:

Altissimu, onnipotente bon Signore,
 Tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne benedictione.
 Ad Te solo, Altissimo, se konfano,
 et nullu homo ène dignu te mentovare.
 Laudato sie, mi' Signore cum tucte le Tue creature,
 spetialmente messor lo frate Sole,
 lo qual è iorno, et allumini noi *per* lui.
 Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore:
 de Te, Altissimo, porta significatione.
 Laudato si', mi Signore, **per** sora Luna e le stelle:
 in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.
 Laudato si', mi' Signore, **per** frate Vento
 et **per** aere et nubilo et sereno et onne tempo,
per lo quale, a le Tue creature dà sustentamento.
 Laudato si', mi Signore, **per** sor'Acqua.
 la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.
 Laudato si', mi Signore, **per** frate Focu,
per lo quale ennallumini la nocte:
 ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte.
 Laudato si', mi Signore, **per** sora nostra matre Terra,
 la quale ne sustenta et governa,
 et produce diversi fructi con coloriti fior et herba.
 Laudato si', mi Signore, **per** quelli che perdonano per lo Tuo amore
 et sostengono infirmitate et tribulatione.
 Beati quelli ke 'l sosterranno in pace,
 ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.
 Laudato s' mi Signore, **per** sora nostra Morte corporale,
 da la quale nullu homo vivente pò skappare:
 guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali;
 beati quelli ke trovarà ne le Tue sanctissime voluntati,
 ka la morte secunda no 'l farrà male.

¹ “El cielo proclama la gloria de Dios,/ el firmamento pregona la obra de sus manos:/³el día al día le pasa el mensaje,/la noche a la noche se lo susurra.⁴Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz,⁵a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje”.

Laudate et benedicete mi Signore et reingratiare
e serviateli cum grande humilitate.

La traducción que proponemos, cuya fundamentación se intentará ofrecer en las páginas que siguen, es esta:

Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyos son la alabanza, la gloria, el honor y toda bendición.
A Ti solo convienen y ningún hombre es digno de mencionarte.
Alabado, seas mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el señor hermano sol que hace el día, y mediante el que nos iluminas;
es hermoso y radiante y de gran esplendor; de Ti, Altísimo, recibe significación.
Alabado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas
que en el cielo formaste claras, preciosas y bellas.
Alabado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por el aire y las nubes
que hacen los días serenos y todo tiempo mediante el que a tus criaturas das sustento.
Alabado seas, mi Señor, por la hermana agua, que es tan útil y preciosa y casta.
Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego por medio del que iluminas la noche:
él es bello, jocundo, robusto y fuerte.
Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana y madre tierra, que nos sustenta
y gobierna y produce diversos frutos, con coloridas flores y hierba.
Alabado seas, mi Señor, por los que perdonan por tu amor,
y a causa de él soportan enfermedad y tribulación.
Felices aquellos que las llevan en paz, porque de tus manos, Altísimo, recibirán corona.
Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana, la muerte corporal,
de la que ningún hombre viviente puede escapar.
Ay de los que morirán en el pecado, y felices aquellos a quienes sorprenda
en tu santa voluntad, porque la muerte segunda no los dañará.
Alabad y bendecid a mi Señor, dadle gracias y servidlo con gran humildad.

El poema –si podemos persistir en llamarlo así– se abre, pues, con la mención de la trascendencia, el poder y la bondad divinas, y se cierra con una reiterada invitación a la correspondiente y simétrica finitud, humildad y gratitud del hombre. Más aún, una de las primeras cosas que se afirman de manera inequívoca es que “ningún hombre es digno de mencionar” a Dios, como señalando en el mismo umbral del *Cántico de las criaturas* la precariedad del lenguaje humano, articulado sobre la base de mediaciones: realidad-concepto-palabra.

Pero entre ambos extremos, Dios y el hombre, resplandecen por sí mismas las instancias fundamentales de lo creado, porque es el mundo natural el verdadero protagonista del *Cántico*, que –cabe ahora recordarlo– comienza con la mención del sol en cuanto es principio de generación. Precisamente por eso, el texto lo presenta como una suerte de instancia intermedia entre Dios mismo y su obra, lo suficientemente privilegiada como para conferirle a esta composición su mismo título. De hecho, el sol aparece mencionado “con todas tus criaturas”, en compañía de ellas y a manera de criatura-síntesis, puesto que tampoco se hizo a sí mismo, pero en un lugar “especial”. Este lugar especial se debe a que las engendra en su materialidad sobre esta tierra, y provee a su sustento, como una suerte de hermano mayor que ha recibido tal mandato (*la significatione*) de su Padre. Pero, además de señalar el paso del tiempo, el sucederse de los días, el sol resplandece en su hermosura y –añade el texto– “*allumini noi per lui*”, “nos iluminas mediante él”. Así, en este caso, el “*per*” cobra validez medio-instrumental. También lo hace en el caso del clima, ya que se sugiere, además, que gracias a él, es decir, a través de todo tiempo –ventoso, sereno, nublado– se posibilita el sustento a los seres vivos. Siguiendo un acercamiento cada vez mayor al beneficio de los hombres, se menciona por último, con el “*per*” de carácter instrumental, a la tierra, que da sustento y gobierna ya no a todas las criaturas sino

específicamente a los humanos, por lo que es la única en ser nombrada “madre” además de hermana.²

En la enumeración de todos los seres de la Creación, el *Cántico* subraya como nota principal su particular belleza, que no es sino el resplandor del *Ordo Universalis*, es decir, del plano de lo creado.

De hecho, aparecen el sol y las estrellas que custodian la tierra como morada del hombre, esto es, el mundo sublunar. A continuación, surgen los cuatro elementos: el aire, con su esencial movimiento, rector del clima; el agua, cuya asociación con lo limpio hace que se la vincule también con la castidad como limpieza interior; el fuego, de todas cuyas notas, Francisco destaca, a fuer de buen medieval, el poder de iluminar la noche; y la tierra, la madre que, como se vio, haciendo florecer y fructificar sostiene la vida material de los seres animados.

Ahora bien, volvamos a la preposición clave, al “*per*”, atendiendo ahora al que precede cada uno de estos hitos del mundo natural creado.

Como se sabe, en español, nuestro “por” presenta muchos y variados matices, entre los cuales se podría señalar los siguientes: a) de lugar, señalando el *qua* latino, como en “por la calle”; b) de medio, como en “por correo”, en este sentido, ya es medio-instrumental; c) causa, como en “detenido por robar”; d) agente como en “admirado por muchos”.

En general, el “*per*” del italiano contemporáneo registra también los tres primeros matices, así como añade otros, por ejemplo, el indicar beneficiario, “*meglio per te*”, “mejor para ti”; o finalidad, “*studiare per imparare*”, “estudiar para aprender”, casos estos últimos en los que, claro está, el español utiliza “para”. Pero el italiano contemporáneo no emplea nunca el “*per*” como complemento agente, puesto que, a diferencia de nuestra lengua reserva para él la preposición “*da*”: se dice “*amato da tutti*”, “amado por todos”.

En cambio, en el dialecto umbro en el que está escrito el *Cántico* ese “*per*” es ambivalente como en español, ya que puede indicar tanto una causa (“alabado seas a causa del fuego”) como un complemento agente (“seas alabado por el fuego” o, mejor aún, “que el fuego te alabe”). En esta última instancia, sin intervención voluntaria y puntual del hombre sino, en todo caso, ante su contemplación consciente, se está ante el fuego que *con* y *en* su mismo crepitar alaba al Creador. En esa lectura, el *Cántico* es una suerte de himno, que Francisco traduce, *de la Creación misma* a su Creador, y el imperativo (“que el fuego te alabe”) es un modo de exultar de lo creado: dejemos que las criaturas sean lo que son, que respondan a su naturaleza y se expandan según ella, para decirlo filosóficamente.

En nuestra lectura, pues, se interpreta el “*per*” de San Francisco, la preposición más repetida a lo largo de toda esta composición como agente y como medio-instrumental; solo es causal subsidiaria e implícitamente.

Así pues, el *Cántico* es eso: un cantar. Si se puede leer como un himno, es decir, con el asombro que despierta un verdadero, majestuoso y permanente himno, es porque Francisco traduce el variado lenguaje de la naturaleza en términos humanos. En ese himno, la belleza de la creación, ese todo ordenado, alaba al Creador con sus colores, sus sonidos, su movimiento, su armonía: la alabanza de la luna y las estrellas es su misma claridad; la del viento es sus mismas mudanzas que empujan las nubes y producen el rumor de la lluvia fecundante; la alabanza del agua es su cristalina pureza; la del fuego, la luz vigorosa de su crepitar; la de la tierra, su florecimiento multicolor y sus frutos, múltiples y tan diversos. Es como si el *Cántico* estuviera diciendo que las manos del Creador son recientes en esas rosas que estamos tocando y oliendo.

Ahora bien, después de haber pasado de los astros al mundo sublunar, después de haber transitado en este por los cuatro elementos, al llegar a la mención del elemento sólido, la tierra, se indica en ella la vida vegetativa. A los cuatro elementos deberían sucederse teóricamente los tres reinos. Por eso, todo haría esperar seguidamente la mención de los animales irracionales -tan caros al espíritu franciscano- antes de la mención del hombre. Pero lo cierto es que ellos son omitidos en el *Cántico*. También a Giovanni Pozzi, franciscano profesor de literatura italiana en la Universidad Católica de Friburgo, en Suiza, le ha llamado la atención la exclusión de los animales así como la de los ángeles.

² Hay también una sugerencia de finalidad en el adjetivo “útil” referido al agua, pero evidentemente no es central.

En consonancia con nuestra lectura del “*per*” como introductorio de un complemento agente, Pozzi justifica la omisión de los animales en estos términos que hacemos propios (Pozzi, 1976). El subrayado es nuestro:

La alabanza de las criaturas loadoras se expresa por el simple hecho de que ellas existan; el ser y la existencia son el alfabeto de su lenguaje mudo. Sin embargo, para que el hombre participe en esta alabanza, *se traduce* a una lengua humana; la voz del hombre es, cuando menos, integradora de la silenciosa acción de gracias de las criaturas. Los ángeles y los animales, en cambio, tienen una lengua propia, independiente del sistema comunicativo del hombre: los ángeles, un discurso intelectual; los animales, un discurso hecho de voz (los pájaros), o de gestos (el lobo de Gubbio, el pez de Trasimeno); unos y otros pueden prescindir de la lengua de los hombres y unirse directamente con la propia voz al coro de los loadores.

Y añade:

En cambio, cuando él hablaba a los pájaros, a los corderos, al lobo, estaba un poco en la situación de quien busca hacerse entender por un semejante suyo que no conoce la misma lengua; puede uno hacerse entender a través de homofonías o señas. En el *Cántico*, por el contrario, *Francisco hace el papel de intérprete; traduce mensajes, no para el Oyente supremo, que entiende perfectamente el lenguaje de su creación, sino para el hombre, que no parece comprender la voz que se transmiten el día y la noche, la tierra y el firmamento.*

No se trata, entonces, de alabar a Dios y darle gracias por el fuego, porque nos ilumina la noche, o por la tierra porque nos sustenta: su valor y su belleza no está en su utilidad para el hombre, aunque, como se vio, también esta es mentada. Pero lo es de un modo tangencial. Mientras que todo el *Cántico* habla de la dignidad de lo creado en cuanto tal, en ningún momento se subraya la supremacía del hombre como fin último; más aún, el resto de las criaturas son hermanas, lo que indica paridad precisamente en la condición de creado. De este modo, el verbo “*laudare*” atraviesa el *Cántico* universal en una suerte de exhortación a que la Creación misma se prolongue para honrar a quien la hizo. Solo al final esa exhortación está dirigida al hombre, ser consciente, y adquiere un imperativo activo, perentorio; ya no es el “*laudato si*” sino “*laudate*”, porque el sentido ya no es “Que el fuego alabe a mi Señor” sino “Alabadlo vosotros, hombres”.

De hecho, el “*per*” que introduce al agente aparece siete veces; el que señala un medio, únicamente tres.³ Solo una vez, decíamos, esta preposición adquiere matiz causal. En efecto, aparece a continuación, cuando se alude a la misma clemencia de los misericordiosos, que perdonan a causa del amor de Dios (*per lo tuo amore*). Ese mismo perdón es un canto de alabanza a Él, así como lo es la templanza y la paciencia de quienes sufren tribulación serenamente y en dicha serenidad encuentran paz. Lo que, en nuestra opinión y en consonancia del enfoque propuesto, sucede porque el misericordioso, el paciente, no es, desde la perspectiva franciscana, quien hace un esfuerzo completamente humano *en nombre del Dios* en el que cree, sino quien deja que el amor divino *se transparente* en él. La corona que los honrará vendrá directamente desde las manos del Altísimo y no desde la fama o el crédito humanos. Por eso, en el “*da Te ... sirano incoronati*” el “*da*” no equivale al agente como –reiteramos– sucedería en el italiano contemporáneo; antes bien, es un *unde* que indica que precisamente los más humildes, quienes perdonan y los pacientes, recibirán la corona de manos del más poderoso. No es casual que el “Señor” cambie por el “Altísimo” con que se abre la composición justamente en este caso, para señalar esa antinomia.

Por último, hay otro sujeto de alabanza: la muerte misma, que, con todo, se subraya en el tex-

3 En beneficio del lector, ya desde nuestra transcripción del original umbro el *per* se señala en cursiva cuando indica medio y en negrita cuando señala complemento agente; es una manera tipográfica de proponer una lectura que este artículo intenta justificar.

to que es la muerte *corporal*. El hombre es considerado desde una antropología no binaria —es decir, todavía no de raíz aristotélica— sino la vigente en los años en los que Francisco redacta el *Cántico* del Sol. Todavía no ha entrado en crisis —y menos fuera de la discusión universitaria— la antropología tridimensional, la que tiene en cuenta no solo cuerpo y alma sino también el espíritu. Según esa antigua doctrina, el alma vivifica al cuerpo, pero, a su vez, el espíritu vivifica al alma. La primera muerte es, entonces, la desvinculación del alma respecto del cuerpo; la segunda muerte aludida en el texto es, según dicha doctrina, la separación del espíritu respecto del alma que, así, ya no recibe de él el fluir de la vida.

Así pues, desde la primera palabra, “Altísimo”, hasta la última, “humildad”, el *Cántico* cruza la Creación en su totalidad. En síntesis, el mensaje franciscano parece decir: “Dejemos que las cosas simplemente sean, que el agua del arroyo cante, que el fuego arda, que los que viven en tu amor con alegría perdonen, porque es así como todo alaba al Creador”.

Desde luego, la captación del núcleo y sentido de las criaturas se da sin mediación alguna de definiciones ni, mucho menos, de silogismos: esto es lo que permite advertir *directamente*, por ejemplo, la limpieza, la castidad del agua, y lo jocundo, lo vigoroso del fuego. Francisco no habla, pues, en términos que se puedan decodificar en la clave intelectual de los filósofos. Por eso, no se trata de la esencia o forma Agua o del concepto Fuego, sino de *este* curso de agua, de *esos* leños que están ardiendo en la chimenea, aquí y ahora.

No se puede menos que percibir notas salientes en este *Cántico*-testamento de Francisco: el *despojo*, que eligió y que predicaba para alcanzar ese contacto directo con las criaturas del que el texto da cuenta, la *humildad* incluso de la especie humana que es innegable, y a la vez, la *libertad* que rezuma toda la composición. Desde luego, ella presenta, además, una gran capacidad de síntesis que obliga a detenerse en cada palabra, porque, más allá de su condición, si se quiere, lírica, ninguna de ellas es superflua.

Pero la nota fundamental acaso sea la de la *inmediatez*, sobre la que volveremos. Por ahora, detengámonos en los blancos implícitos fácticamente del mensaje de San Francisco en este *Cántico*. Más allá de la intención de su autor, ellos justifican la resistencia que se opuso a él oficialmente.

Las dos primeras notas, despojo y humildad, amenazaban el poder y la riqueza del clero por el solo hecho de proponer lo contrario. Y el espíritu libre, sin mediaciones, de Francisco podía inquietar no menos al otro pilar del edificio medieval, el Imperio, que solo advierte el peligro de una incitación tan fuerte y profunda a la libertad cuando este empieza a diseminarse como reguero de pólvora y termina por derramarse en las sectas que podríamos llamar “herético-sediciosas”.

Con todo, como se sabe, al promediar el siglo XIII la sociedad medieval, que se apoyaba en dos columnas de poder, Imperio y Papado, ve asomar y afirmarse rápidamente una tercera, que habría de jugar un papel decisivo como fiel de la balanza: la universidad. ¿Podía tener el mensaje de Francisco un lugar en ella? La historia de esos años muestra que, si no Francisco, al menos los franciscanos hubieron de conseguir ese lugar.

Volvamos ahora a nuestra fuente y atendamos a la datación del *Cántico*. Casi todos los especialistas coinciden en fijar la fecha de su redacción definitiva en el otoño de 1225, a meses de su muerte y dos años después de la aprobación de la Regla de la orden por el papa Honorio III.

Precisamente en 1223 se registra el acercamiento de los franciscanos a los estudios en Bolonia. Caiceo Escudero (2016) nos allega el pasaje de una famosa carta que el mismo Francisco, al advertir estas iniciativas, dirige a san Antonio. En ella se lee: “Al hermano Antonio, mi obispo, el hermano Francisco: salud. Me agrada que enseñes la sagrada Teología a los hermanos, a condición de que, por razón de este estudio, no apagues el espíritu de la oración y devoción como se contiene en la Regla”.

Sin embargo, en 1224, después de haber fundado una casa en Oxford, comenzaron la vida universitaria bajo la dirección del canciller, Roberto de Grosseteste. A partir de entonces, se sucedieron las fundaciones de distintas casas de estudios por casi toda Europa, teniendo siempre en la mira la formación intelectual de los hermanos. A la Universidad de París ya habían llegado en 1217 y en 1223 iniciaron sus estudios universitarios.

Allí el *studium* de los franciscanos, dirigido por Juan de la Rochelle y dedicado únicamente a la formación de los frailes, se integra a la Facultad de Teología. Y esta constituye una bisagra. De hecho, la Universidad de París, la universidad medieval por excelencia, es, como se sabe, el fiel de la balanza que mencionábamos entre Imperio y Papado, con su querrela de las investiduras y su consecuente polémica entre la enseñanza o no del Derecho romano, cuyo estudio sobre las fuentes del poder civil podrían minar las bases de la pretensión de supremacía papal.

Por fuera de la universidad, o en sus límites, los franciscanos libraron dos batallas que no siempre tuvieron un frente claro: el joaquinismo y la querrela sobre la pobreza. Ambas los ponían en posición difícil frente a los poderes constituidos.

Sin embargo, dada la preeminencia que propusimos sobre el tema del conocimiento, nos interesa la inopinada participación de los franciscanos, con toda su relativamente reciente tradición espiritual y, si se quiere, intelectual, en la Universidad, especialmente la parisina. La razón es que desde sus comienzos en 1215 la Universidad de París gestó una estructura de gobierno y de funcionamiento, además, claro está, del sistema escolástico que dejaba poco o ningún espacio a esa inmediatez de la que se hablaba.

A todo esto, se desencadena, en el interior de la orden, una lucha entre laicos y clérigos que culmina con el triunfo de estos últimos en el Capítulo de 1239 y la clericalización de los franciscanos. Quienes entre ellos se convirtieron en maestros universitarios hubieron de defenderse, junto a la otra orden mendicante, la de los dominicos, de los ataques del clero secular, celoso de sus prerrogativas. En esos combates fueron a veces sostenidos y otras atacados por el papado. (Desbonnets, 1991, especialmente caps.12 y 13)

Lo cierto es que la siguiente instancia decisiva en esa parábola que va desde la intuición de Francisco a la institucionalización universitaria de los franciscanos está dada por san Buenaventura. Ordenado en 1243, mientras era estudiante de la Facultad de Artes en París, había seguido el curriculum normal y enseñaba Teología. Seis meses después de su elección como ministro general de la orden, la Universidad parisina lo acogió como *Magister*.

Pero, ¿fue Buenaventura tan permeable al clima escolástico de París? Quienes están muy familiarizados con la lectura de sus obras, deben coincidir en que el aristotelismo reinante nunca terminó de calar en él. Se trata más bien de una concesión que, desde un espíritu más agustiniano que aristotélico, más dado a la contemplación que a los vericuetos dialécticos de la *ratio*, hace a alguna terminología escolástica. Así pues, insiste en la iluminación y en lo que Merino (1993) ha calificado de “personalismo” cristiano. Con todo, su vocación evidente es la de un místico y acaso la de un poeta.

Muy distinto es el caso de Duns Escoto, metafísico por elección y por genio, tenaz –y quizá desesperado– perseguidor de síntesis, fundador de una verdadera escuela, la visión de conjunto que propone apunta de todos modos a un saber que se debe poner al servicio de la vida recta y de la buena convivencia. Lo que, en cambio, generó rechazo en otros franciscanos, como Ockham, fue precisamente la insistencia escotista en las esencias comunes, trámite según el cual Escoto buscó lo tantas veces intentado: superar lo insuperable que en el fondo es la confrontación platonismo-aristotelismo.

Guillermo de Ockham, por su parte, representa una verdadera reacción ante la tendencia la abstracción propia del siglo XIII y, como ya hace mucho tiempo ha enseñado Teodoro de Andrés (1969), constituye un auténtico bastión de la ontología de lo particular concreto.

La posición de otro inglés, dentro de los franciscanos más decisivos, Roger Bacon, confluye con la de su compatriota en este sentido: el experimentalismo. Bacon lo ha reivindicado hasta el cansancio como forma de conocer este mundo. Pero el experimentalismo sólo puede tener en cuenta la existencia del particular concreto. De este modo, se niega validez, en ese ámbito, a toda forma de abstracción.

De manera, pues, que aquí tenemos una base filosófica común entre ambos, genuinamente franciscana: la inmediatez como prescindencia de la abstracción intelectual. Sólo que, mientras que Ockham hace caer el acento sobre lo *particular*, Roger lo hace sobre lo *concreto*. Digamos, de paso que, con ironía, Umberto Eco (2005, p. 23) pone en boca de su perplejo Adso la siguiente confesión,

mientras está hablando, también con franciscana libertad, de futuros inventos humanos. Adso recuerda las palabras de Guillermo de Bakersville, no en balde homónimo del de Okham:

Y yo te digo que Dios quiere que existan, y existen ya sin duda en su mente, aunque mi amigo de Occam niegue que las ideas existan de ese modo, y no porque podamos decidir acerca de la naturaleza divina, sino, precisamente, porque no podemos fijarle límite alguno.

Y sigue Adso:

Esta no fue la única proposición contradictoria que escuché de sus labios: sin embargo, todavía hoy, ya viejo y más sabio que entonces, no acabo de entender cómo podía tener tanta confianza en su amigo de Occam y jurar al mismo tiempo por las palabras de Bacon, como hizo en muchas ocasiones.

A la afirmación de la infinitud divina le sigue, entonces, la de la inmediatez de los entes particulares que irrumpen ante los ojos maravillados de los hombres y remiten directamente, franciscanamente, al Creador. ¿Fueron tan permeables los maestros franciscanos al rigor, al método, a la abstracción, a la dialéctica, en síntesis, a la institución a la que arribaron? Todo indica que no.

Los franciscanos tenían sus propios “principios”, por así decir, que no solo los hacían poco proclives al clima académico parisino, sino que, sobre todo, les conferían un sello con lejanos ecos de su origen. Ellos son:

1) La insistencia en la Palabra de Dios, tal como se expresa en la Escritura, es la fuente de inspiración y está por sobre cualquier mediación propia de la razón humana.

2) En todo caso, el saber humano ha de estar orientado al sentido práctico, esto equivale a decir que es medio y no fin. Buenaventura, por ejemplo, insiste en que la ciencia, que no es fin en sí misma, se debe dirigir a la experiencia de liberación dada en la obediencia a Dios, que garantiza la libertad. En otras palabras, a lo que define como “sabiduría”.

3) La sabiduría es meta última en cuanto que une a Dios y lleva a hacer el bien.

Todas estas notas son rastreables en los maestros franciscanos que hemos mencionado. Así pues, el franciscano no acude al conocimiento por afán de saber en sí mismo sino por el *studium*. Y éste se entiende fundamentalmente como *dedicación* para acceder a la sabiduría.

Merino (1993) anota que “los escolásticos eran profesionales de la fe, y por eso hacían Teología, como asimismo eran profesionales de la razón y por eso hacían Filosofía”. Y más adelante continúa: “Es cierto que todavía definimos al hombre por su racionalidad, como característica propia, como algo que pertenece a su ser y a su naturaleza”.

Pero, para acordar con esta observación, sería necesario convenir antes en uno de los más espinosos problemas filosóficos: ¿cómo concebir la razón? Lo que se impugnó en el escolasticismo engendrado por los aspectos más dogmáticos de la Escolástica, fue un determinado uso de la razón, un modo indiscutible de concebirla, un modo inclusive de entender el aristotelismo. “No obstante -sigue Merino- de modo subyacente, no tético ni tematizado, se considera a la persona humana como un proyecto, como un devenir ... En la realización de este proyecto existencial, la razón no basta por sí misma ...”.

Tal vez ésta sea la intuición fundamental de Francisco sobre el conocimiento humano. La fuerza de esa intuición sobrevivió a la institucionalización y aún pervive.

Referencia bibliográfica

- Caiceo Escudero, J. (2016). Presencia Franciscana en las Universidades durante los siglos XIII y XIV. *El Ágora USB*, 16(2), 603-620.
- de Andrés, T. (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham*. Madrid: Gredos.
- Desbonnets, T. (1991). *De la intuición a la institución. Los franciscanos*. Madrid: Ediciones Franciscanas.
- Eco, U. (2005). *El nombre de la rosa*. (R. Pochtar, Trad.) Barcelona: Lumen.
- Merino, J. A. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC.
- Pozzi, G. (1976). *Selecciones de Franciscanismo*, V, 65-79

Lenguaje e individuación en Anselmo de Canterbury

De Grammatico – Monologion - Proslogion

Enrique C. Corti
UNSAM – Conicet

Fecha de recepción: 01 de febrero de 2021
Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2021

Resumen

El presente escrito data ya de muchos años atrás y fue publicado, en una versión algo diversa, en el número XV de *Patristica et Medievalia* (1994). Este tema ha ocupado mi atención y aún la ocupa con insistencia. El hecho de haber conversado largamente con Antonio Tursi entonces, y también después en ocasión de abordar yo una traducción del texto *De grammatico*, conversación no solo sobre la lectura sino también sobre la significación histórica y especulativa de este texto valioso y difícil de Anselmo, hizo que decida traerlo nuevamente a este, un merecido homenaje para Antonio

Anselmo de Canterbury no trató el tópico de la individuación explícitamente. Sin embargo, desde los tratados *De grammatico*, *Monologion* y *Proslogion* es posible esbozar ciertas líneas de reflexión al respecto.

Palabras clave: individuación – discernibilidad – *appellatio* – *significatio* - *res* – *praedicamentum*

Abstract

This article dates back many years and was published, in a somewhat different version, in *Patristica et Medievalia* XV (1994). The subject of individuation has been and still is the object of my interest. Antonio Tursi and I had long conversations on it, and the most specific ones were on *De grammatico*, about the historical and speculative significance of this valuable and difficult text by Anselm of Canterbury. This is the reason why I wished to include the present article in this well-deserved tribute to Antonio.

Anselm of Canterbury did not treat the problem of individuation explicitly. However, the treatises *De grammatico*, *Monologion* and *Proslogion* make it possible for us to trace certain lines of thought on the matter.

Key words: individuation – discernibility - *appellatio* – *significatio* - *res* – *praedicamentum*

1. Presentación

Uno de los aspectos básicos en el planteo relativo al principio de individuación está asociado con la falta de distinción entre este problema y el correspondiente al principio de discernibilidad individual. Con posterioridad al s.XIII la mayoría de los autores establece más o menos nítidamente esta distinción, p.ej. Francisco Suárez en la disputación V (DM, sect. III, § 28 y ss.) y Tomás de Aquino la utiliza cuando comenta el *De trinitate* de Boecio (q.4, a.4). Autores anteriores carecen de esta distinción explícita y a menudo se expresan como si se tratase de lo mismo. Es probable que este hecho deba atribuirse al mismo Boecio, quien en numerosas oportunidades expresa “que las cosas se dicen individuales o son conocidas como seres individuales”, con el mismo sentido que “las cosas son causadas como seres individuales” (*Isagoge*, PL 64, 113-114).

La falta de distinción entre problemas ontológicos y epistemológicos aludida cabe ser señalada, en esta época, como determinante del hecho cultural de atribuir a los accidentes en general, y muy especialmente al lugar, el papel de principio de individuación. Parece adecuado y suficiente aceptar que las cosas individualmente distintas lo sean a causa de poseer diferentes accidentes. Sin embargo, este aspecto de la teoría usual de la individuación fue criticado asiduamente durante el s.XII, especialmente por Gilberto de Poitiers.

Otro aspecto no menos básico de la teoría de la individuación consiste en la aserción de que la individuación de las substancias acontece ya sea por la colección de accidentes inherentes en ella, ya sea por un conjunto definido de propiedades que incluye tanto los accidentes cuanto ciertas determinaciones que no lo son. Sócrates es quien es, en persona, a causa de la diversidad de accidentes o propiedades que lo caracterizan, como p.ej. su relación con Xantipa, su forma peculiar de haber muerto, etc.

Este último aspecto de la teoría relativa a la individuación emerge desde el conocido texto de Boecio comentando el *De trinitate*, donde sostiene que la diversidad de accidentes es causa de la diferencia numérica entre los individuos, sin que se vea con claridad en qué difieren “individualidad” y “diferencia numérica”. Desde aquella aserción y esta equiparación mantenidas tanto por Porfirio como por Boecio, se entiende la habitual alusión a cierta “colección de propiedades” (o rasgos) lo que hace individuales a las cosas.

Es obvio, por lo que precede, que la teoría usual de la individuación ha sido por entonces observada desde una perspectiva metafísica, y a favor de esta aserción cuenta el hecho de que la mayoría de sus sostenedores no describen al individuo como aquello “que no es predicable de muchos” o que “es predicable de tan solo uno”, fórmulas de preferencia cuando el enfoque de la cuestión es de índole lógica.

El Boecio que influye es quien comenta el *De trinitate*, o más bien, el Boecio comentador del *De trinitate* influye porque allí su comentario es de corte metafísico y se adapta muy bien a ser usado como una *auctoritas* en este tema. Mientras Boecio sostiene en sus obras lógicas que los accidentes y la colección de propiedades individuales son individuados por las substancias, los autores de perfil metafísico solamente atienden a sus comentarios al *De trinitate*, donde aquél nada dice claramente al respecto.

Anselmo de Canterbury constituye un exponente privilegiado de aquellos que, si bien no se ocuparon explícitamente de la individuación, pusieron en obra especulativa las convicciones usuales de su época al respecto.

Trataré de poner de manifiesto ciertos elementos del pensamiento de Anselmo, con repercusiones en el tópico de la individuación, hechas desde la perspectiva del lenguaje, en el texto *De grammatico*. Finalmente, apuntaré algunas indicaciones hechas desde la especulación teológica anselmiana en *Monologion* y *Proslogion*.

2. Lenguaje e individuación en *De grammatico: appellatio et significatio*

El intrincado opúsculo de Anselmo dedicado a cuestiones dialécticas —compuesto inmediatamente después de *Monologion* y *Proslogion*, ca.1080)— carece de título propio, debiendo ser nombrado recurriendo a su *incipit*, esto es *De grammatico* (en adelante =DG).

El extenso trabajo formal que le fuera dedicado por P. Henry hace ya casi cinco décadas, en términos de la ontología de S.Lesniewsky (Henry, 1974), como también las resonancias lingüísticas del tratamiento de parónimos o denominativos a partir de Prisciano, y las vicisitudes del aristotelismo latino del siglo XI transmitido por Boecio, hacen meritorio retomar el texto en cuestión. Como testimonia J. Jolivet, se trata de un texto enigmático que, al no justificar por sí mismo las razones históricas de su difusión ni proporcionar indicador alguno sobre su función doctrinal, exige una reflexión tendiente a determinar si se trata de una simple pausa susceptible de ser puesta hermenéuticamente entre paréntesis, si es una obra constructiva que prepara un nuevo estadio, o un mojón que coordina dos grandes momentos especulativos (Anselmo de Canterbury 1986: 25).

En este trabajo trataré de establecer: a) que se trata de un agudo tratamiento lógico y lingüístico de las relaciones entre lenguaje natural y lenguaje filosófico; b) que incluye una reinterpretación del mentado texto con el que Aristóteles comienza el capítulo IV del tratado sobre las categorías; c) que avanza más allá del terreno lógico y lingüístico exigiendo una contextualización ontológica que adelanta la revalorización de la experiencia operada posteriormente por la introducción del naturalismo aristotélico; d) que contiene elementos doctrinales sumamente valiosos para el tratamiento de la individuación durante el s.XII.

2.1. Articulación textual: las cuestiones “*de grammatico*” y “*de denominativis*”

La articulación del texto queda determinada por las primeras palabras del parágrafo I:

De ‘grammatico’ peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas, ut hoc cognito, quid de aliis quae similiter denominative dicuntur sentire debeam, agnoscam. (Anselmo de Canterbury 1968: I, 46, 145).¹

Esto implica dos cuestiones conexas: la primera es *de grammatico* (en adelante QDG), que se extiende hasta el final del parágrafo XVIII; la segunda es *de denominativis* (en adelante QDD) y comprende el resto del opúsculo, es decir, los parágrafos XIX al XXI.

a) *Quaestio de grammatico* (QDG)

En esta primera cuestión se parte de una alternativa excluyente inicial, verdadera solamente para el discípulo, por la cual “*grammaticum*” (=Gm) es “*substantia*” (=S) o “*qualitas*” (=Q), pero no ambas. Como es obvio, el maestro disiente.

Tal oposición deriva en una primera asignación (II,16-19,146) de roles entre los interlocutores del diálogo, por la cual el discípulo asumirá la exposición de los argumentos por los que sostiene la disyunción excluyente entre los predicados S y Q referidos a Gm, mientras el maestro deberá hacerse cargo de exponer los argumentos que garantizan la atribución de cada predicado a Gm junto con los que fundamentan su mutua no exclusión.

La segunda oportunidad en que aparecen los roles (XI,21-25,155), el discípulo recrimina al maestro no haber desempeñado eficazmente el suyo, según habían convenido anteriormente, y los roles son reasignados.

Las asignaciones de roles en el diálogo articulan la QDG en dos sectores del texto: parágrafos

¹ Todas las citas que siguen fueron tomadas de Anselmo de Canterbury (1968). En cada caso se indica capítulo, línea y página de esta edición.

II al X y XI al XVIII en consonancia con cada una de ellas.

b) *Quaestio de denominativis* (QDD)

Esta cuestión depende de la solución de la primera y se articula literalmente sobre la definición y el comentario de Boecio a la noción de término denominativo:

Denominativa vero dicuntur quaecunque ab aliquo solo differentia casu secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus, et a fortitudine fortis.(...) Tria sunt autem necessaria, ut denominativa vocabula constituantur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio... (In Categorías Aristotelis Lib.I 167 D-168 A).

El tratamiento anselmiano de la cuestión responde, en su párrafo XIX, a las tres condiciones requeridas por Boecio, deteniéndose en la tercera —la *transfiguratio nominis*— a lo largo de los dos capítulos siguientes, i.e. XX y XXI, para que el discípulo comprenda que la cuestión versa sobre signos y no sobre cosas (se trata de una *transfiguratio nominis* y no de una *transfiguratio rei*).

2.2. Articulación temática

a) QDG: *significatio univoca versus significatio diversa*

Los párrafos II al XI desarrollan el nivel de una *intellectio* y una *locutio* de carácter silogístico cuyo término medio opera en virtud de una *significatio univoca* (= *eadem significatio*, por oposición a otra *diversa significatio* que aparecerá en el capítulo XI y comandará el sector siguiente XII al XVIII).

En la línea de *eadem significatio* se hallan: *definitio* (§ V), *prolatio* (§ IV), *quid* (§ VII) y *esse simpliciter* (§ VIII).

En la línea de *diversa significatio* está cada una de las objeciones que el maestro hace al discípulo, y que llevan a éste, en el § XI, a recriminar al maestro su incumplimiento del rol preacordado ocupándose más de obstaculizar los argumentos del discípulo que de su formación dialéctica (§ XI, 21-25, 155). Cada una de estas objeciones tiende, sin embargo, a que el discípulo advierta lo errado de su posición, no en lo formal sino en el terreno semántico y ontológico.

Atención especial merecen las dos menciones a Aristóteles: la primera (§§ IX-X) y la segunda (§§ XVI, XVII y XVIII). La cuestión planteada por el discípulo, que centra la discusión sobre *grammaticum* como substancia o (aut) cualidad de manera excluyente, refiere a Aristóteles en cuanto a que sea *qualitas* (Categorías 3 b, 18-19), pero debe ser atribuida a Prisciano su categorización como *substantia* (Institutiones Grammaticae II, 58). Anselmo no cita ni nombra a Prisciano en absoluto, y cuando se refiere a Aristóteles, no es a título de autoridad a su favor, ni en contra de Prisciano: ambos autores están en discusión, uno tácitamente y el otro de manera explícita. Sin embargo lo que importa es la *quaestio*, porque por lo demás tanto Aristóteles como Prisciano serán hacia el fin del siglo XI y durante todo el XII, junto con Boecio, *auctoritates* incontestables del trivium.

La labor de Anselmo como maestro consistirá en incitar a su discípulo a efectuar el esfuerzo especulativo capaz de superar la univocidad de la mediación silogística (*eadem significatio*) sin quedar acorralado en una pura equivocidad que tornara imposible toda intelección; de allí la relevancia de su noción “*diversa significatio*” tal como la expone en los capítulos XII al XVIII.

b) QDD: *res et praedicamentum*

Solidaria con la primera, esta cuestión reviste, para nuestro objetivo, mayor importancia que aquella. Tiene relación con la equivocidad predicamental: “(...) *Utrum unum aliquid* [esto es, una y la misma cosa] *possit esse diversorum praedicamentorum.*” En principio, el maestro está de acuerdo con la

dificultad que envuelve el asunto y además sabe que la posibilidad de solución depende de la noción de unidad que se suponga en la reflexión. Es preciso mantenerse equidistante de la univocidad tanto cuanto de la equivocidad, formulando una unidad capaz de sostener sobre sí a la vez el lenguaje y el pensamiento.

2.3. *Discipulus et magister*

a) QDG: *substantia vs. qualitas*. Prisciano y Aristóteles.

Gramático-substancia o (=aut) gramático-cualidad, tal como lo propone el discípulo, es una alternativa en la cual el extremo Gm-C (Aristóteles) goza de tanto prestigio y autoridades a su favor que resultaría imprudente intentar probarlo. El extremo Gm-S (Prisciano), en cambio, perteneciente al ámbito de los problemas gramáticos discutidos en la época, recibe una argumentación a favor: se trata del silogismo inicial del parágrafo I (I,14-145/1-146): Todo gramático es hombre, por lo tanto, dado que todo hombre es substancia, todo gramático es substancia (Todo Gm es hombre (=H); por lo tanto, si todo H es substancia (=S), todo Gm es S.). La urdimbre argumental del discípulo a lo largo del sector II-XI está construida sobre él.

La mayor es verdadera, de modo que para poder objetar la conclusión, los ataques deberán ser dirigidos a la menor (=Todo Gm es H). Esta proposición puede recusarse por la verdad de su contradictoria (=Algún Gm no es H, en versión del parágrafo IX; =Algún no H es Gm, en versión del XIII) o por la verdad de su contraria (=Ningún Gm es H; =Ningún H es Gm).

El discípulo intenta con “Ningún Gm es H” en los párrafos II-VIII y sólo consigue, tras los embates del maestro, convenir con éste que “*Nullus grammaticus est simpliciter homo*” (VIII,19-20,153), esto es, Gm y H no se definen mediante idéntica definición.

Intenta posteriormente con “Algún Gm no es H” en los párrafos IX y X apelando a la autoridad de Aristóteles para justificar dicha proposición (IX,1-2,154) pero el maestro le hace ver que no cuenta, en dicho punto, con la sentencia incontrovertible del estagirita (IX,35,154), lo que el discípulo acepta sin reservas hacia el final del parágrafo X (X,13,155).

Como a través de estas dos secuencias argumentales II-VIII (=Ningún Gm es H) y IX-X (=Algún Gm no es H) el discípulo no ha podido recusar la menor del silogismo inicial, este sigue firme, y debe aceptar, en consecuencia, que desde su peculiar perspectiva argumental adoptada desde el comienzo del diálogo, “Gm es S”.

Siendo la mediación silogística unívoca (= *eadem significatio*), de manera tal el término “H” permite probar “Gm es S”, que todos los intentos del discípulo por desestabilizar el silogismo recusando la premisa menor fallan, y la conclusión más favorable es que Gm y H no pueden definirse mediante idéntica definición, y no, como quería el discípulo, que Gm y H denotaran conjuntos disyuntos de modo que las proposiciones “Ningún Gm es H” y “Ningún H es Gm” fuesen ambas verdaderas.

Como tampoco es eficiente su recurso a la autoridad de Aristóteles para conseguir el objetivo antedicho, dado que el maestro lo disuade mostrándole que yerra su apreciación del texto del tratado sobre las categorías, el discípulo queda inerme. Consecuentemente con su perspectiva argumental, que establece como excluyentes los extremos de la alternativa, se ve en la necesidad de admitir que, si “Gm es S”, entonces “Gm no es C”, porque de serlo, no sería S.

Esta última es la alternativa que el maestro propone a su discípulo al comenzar el capítulo XI: “Ya que no has podido probar “Gm no es H”, intenta ahora con “Gm no es Grammatica (=Ga)” (XI,15-16,155). El diálogo ingresa allí en el terreno de la *diversa significatio*, en la cual lo más fácil es un recurso ostensivo simple y llano: “*Facilius hoc possum digito quam argumento*” (XI,17,155).

Estamos en el terreno del “*usus communis locutionis*”. En él, todo el mundo entiende (= *intelligit*) que Gm significa no sólo H sino también Ga, pero a pesar de ello a nadie se le ocurre sustituir Gm por Ga al hablar públicamente (*in populo loquendo*) sin más ni más, a riesgo de producir el sinsentido “Gm es una ciencia útil”. La identificación de criterios para *intellectio* y *locutio* operada en la articulación temática de la CDG, propia del sector II-XI y garantizada por la *eadem significatio* y

la mediación silogística, queda aquí puesta en evidencia como inconveniente. En efecto, es posible entender el significado de un término y aún así usarlo de diversas maneras en el discurso corriente.

El maestro propone a su discípulo continuar el diálogo en el mismo tono que II-XI, pero éste ha caído ya en la cuenta de que esto no es posible. Habiendo introducido una determinación como *secundum* (párrafo XI) en el terreno de la significación (“*eadem*” hasta entonces), este terreno ya no es unívoco, ni apto para la argumentación silogística, ni a-contextual como “*simpliciter*”, sino que exige modalizaciones que se deciden en el ámbito de lo singular, propio del “*usus communis locutionis*”. Estamos aquí en el terreno que nos interesa especialmente, y que tendrá conclusión en el sector dedicado a los denominativos.

Al percibir el discípulo lo escurridizo del término Gm, cree que todos los términos se comportan del mismo modo, es decir, que casi no es posible hablar o, al menos, que no es posible hablar y simultáneamente entender. Por lo tanto, cree que ha quedado establecido que se trata de hablar, o entender, pero no ambos a la vez. Nuevamente “*aut*”: tal la alternativa que se plantea al iniciarse el sector XII-XVIII. Para el discípulo, las alternativas son excluyentes; para el maestro, constituyen una nueva oportunidad de mostrar las exigencias del pensamiento especulativo.

Desde el inicio del diálogo el maestro adoptó una posición opuesta al discípulo, aunque únicamente en lo pertinente al carácter excluyente de la disyunción entre S y C como atributos de Gm, y no en cuanto a los motivos que el discípulo señala en favor de cada uno de ellos, motivos que adoptan la forma del silogismo inicial para justificar “Gm es S” y del argumento de autoridad que invoca a Aristóteles para sostener “Gm es C”.

El discípulo no puede objetar el silogismo inicial (párrafos II al VIII) ni la autoridad (párrafos IX al X), no obstante lo cual percibe como latente una suerte de incoherencia entre el lenguaje silogístico de la univocidad (= *simpliciter*; = *eadem significatio*) y el aparentemente arbitrario y equívoco lenguaje del “*usus communis locutionis*” (= *secundum quid*; = *diversa significatio*), una incoherencia entre *intellectio* y *locutio*, entre lo que las *auctoritates* dicen y lo que hacen.

El maestro adoptará en este segundo sector una actitud semejante a la del sector II-XI. Aquí, como allí, intenta conciliar, encontrar mediaciones entre los extremos de las alternativas que su discípulo cree irreconciliables. En el primer sector introdujo la mediación “*simpliciter - secundum quid*”; en el segundo será “*significatio per se* (= *propria significatio*) - *significatio per aliud* (= *appellatio*)”.

La mediación anterior implicará que el maestro introduzca precisiones a lo que ha sostenido en el primer sector: “Gm significa {*per se*} Ga” y “Gm significa {*per aliud*} H”; puede significar ambas cosas, substancia (= H) y cualidad (= Ga), pero solamente a condición de que lo primero acontezca {*per aliud*} y lo segundo {*per se*}; Gm significa Ga (es decir lo significa “*per se*”, propiamente) pero apela H (es decir lo significa “*per aliud*”, impropia). O, en realidad, no significa sino Ga, no apela sino H. (XIV,26-27,159).

La distinción genera una dificultad decisiva: es preciso establecer la relación existente entre *significatio* y *appellatio*, entre significar *per se* y *per aliud*, lo que en este sector corresponde a la relación entre *intellectio* y *locutio*. Los capítulos XIV y XV se encargan de ello.

Los dos *secundum* del sector II-XI, materializados ahora a través de los vocablos *significatio* y *appellatio* hallan su punto en común, su mediación, en el saber (*scire*): la cuestión es qué consecuencia se sigue, para la ciencia del hecho de tratarse de un lenguaje significativo o de uno apelativo.

Si alguien que está viendo un buey negro y un caballo blanco recibe la indicación de azucar al blanco, sabe (= *scire*) que se trata del caballo porque por medio de la vista percibe (= modo de saber) que lo blanco inhiere en el caballo como sujeto. La vista es aquí aquello *per aliud* por lo cual el término blanco remite (= apela) al caballo y no al buey. Se sirve del término blanco, lo usa contextualmente para significar algo que este término propiamente no significa.

El saber que, en el caso del ejemplo, queda contextualizado por la experiencia visual, como modo de saber (= percepción), constituye la mediación entre el término y sus dos propiedades, *significatio* (propia de la *intellectio*) y *appellatio* (propia de la *locutio*). De esta manera, se ve que Gm puede ser S y C: lo primero por el hombre (= H) en que inhiere; lo segundo por su sola significación (= *per se*).

Una vez restaurada la posibilidad de mediación entre *intellectio* y *locutio* a través del saber, queda por resolver el enfrentamiento de la *auctoritas* consigo misma. Es preciso interpretar a Aristóteles leyendo su *De Categoriis*.

Esto sucede en los párrafos XVI al XVIII. Mientras el XVI establece “Gm es C” como proposición aceptable únicamente en el ámbito doctrinal del tratado aristotélico, el XVII atisba la intención aristotélica en dicho tratado en el sentido de tratar allí de lo que las categorías o predicamentos significan, con preeminencia a tratar qué sean las cosas por ellas significadas. Pero como las palabras no significan sino cosas, tratando de aquellas se trata de éstas. De allí el deslizamiento de la cuestión hacia el escurridizo terreno de lo existente.

Es obvio que al tratar Aristóteles de las palabras e inquirir por lo que significan, indagaba la *significatio per se* y no la *appellatio* (XVII, 2-8, 163), y por ello, los ejemplos del estagirita, tratándose de una cualidad, apuntan a Gm.

Aristóteles no entra en conflicto consigo mismo. Para él, Gm es C. Aunque en realidad, según la apelación, Gm es S. Por lo visto en el sector II-XI, en los párrafos IX-X quedó en claro que Aristóteles no sostiene —salvo en “*De Categoriis*”, y restringiéndolo a la significación— “Gm no es S” (en el sentido aludido de que Gm no significa propiamente al hombre sino a la gramática). Queda vigente la posibilidad de pensar que desde el punto de vista óntico “Gm es S”.

Este conflicto no debe escandalizar; de hecho, la reflexión se enfrenta con los dialécticos y también con los gramáticos en este punto. Pero tal enfrentamiento no debe conmovernos. Ellos acostumbra a hablar y obrar en direcciones no siempre coincidentes (XVIII,7-14,164): los dialécticos, alternando el aspecto significativo y el apelativo sin mayor trámite ni advertencia; los gramáticos, hablando a veces según la forma de las palabras (*forma vocum*), y otras haciéndolo desde la perspectiva de las cosas mismas (*rerum natura*). Los sectores II-XI y XII-XVIII cierran la QDG.

b) QDD: *significatio et appellatio – vox et res*

Como la QDD depende, en su resolución, de la QDG, es oportuno, entonces, traerla a colación: Gm significa cualidad aunque en el terreno del “*usus communis locutionis*” apelativamente remita a substancia.

Por término apelativo Anselmo entiende: “Appellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur.” (XII,5-6,157). Boecio lo define como la transformación material de un nombre por variación de su desinencia, requiriéndose, a tal efecto, tres condiciones: 1) *...ut re participet*; 2) *...ut nomine [participet]*; 3) *...ut sit quaedam nominis transfiguratio*.

El discípulo abre el párrafo XIX resumiendo lo anteriormente tratado, a su manera: Si “Gm es C” por el hecho de significar algo que solamente tiene existencia por modo de inhesión, por qué “*armatus*” (=As) no es substancia a causa de significar algo que existe en sí (XIX,17-19,164). En efecto, así como la gramática no se da más que en un sujeto, y por tal razón el término que la significa es categorialmente una cualidad, de la misma manera un arma, entidad autosuficiente sustancialmente en el terreno óntico, debería constituir motivo suficiente para considerar categorialmente como substancia al término que la significa.

O también, si As es categorialmente un “haber” (= *habitus*) porque significa algo que el sujeto posee, con el mismo criterio habría que considerar un “haber” a Gm, dado que significa algo que el sujeto posee, a saber, la disciplina de la gramática (XIX,19-25,164).

Como se ve, la cuestión no es menor y tiene relación con la equivocidad predicamental: “(...) *utrum unum aliquid possit esse diversorum praedicamentorum*.”(XIX,28-29,164).

En principio, el maestro está de acuerdo con la dificultad que envuelve la cuestión; pero sabe que la posibilidad de hallar solución depende de la noción de unidad que se suponga en la reflexión.

Puede entenderse la unidad (= *unum aliquid*) en dos sentidos: vinculada a la *res* o a la *vox*. Respecto de lo primero el maestro es claro: “*Rem unam eandemque non puto sub diversis aptari posse praedicamentis* (...)”(XIX,30,164 1,165); no lo es menos cuando expone “*Unam vocem plura significantem non ut unum, non video quid prohibeat pluribus aliquando supponi praedicamentis* (...)”

utrum omnis qui est (aquellos que el denominativo apela) sit aliquid aut sit qui habet” (XXI,24-28,166). Porque está claro que el nombre no significa necesariamente la totalidad dada de determinaciones de la cosa existente. El nombre “animal”, por ejemplo, no significa color alguno, ni la necesaria alternativa “racional / irracional” que cuadra a todo animal existente. Así, por tanto, aunque lo significado por los denominativos pertenezca a algún predicamento de accidente y exija, en consecuencia, en el ámbito de la existencia real, un sujeto substancial de inhesión, sin embargo, tal requerimiento no viene significado por el denominativo, que se aboca a ello en el ejercicio de su función apelativa.

Para terminar de desbaratar la argumentación del discípulo, Anselmo razona con él por el absurdo. Si se admitiese que los denominativos significan el sujeto de inhesión, entonces —aplicando lo que modernamente conocemos como la regla de sustitución— llegaríase al absurdo de multiplicar, en el seno del participio que los expresa, las funciones sustantiva y verbal, vaciándolas de contenido, y diluyendo el mismo término denominativo. Si, por ejemplo, se asigna a la significación de “blanco” la expresión “(aquellos que es) blanco”, entonces, sustituyendo “blanco” por su equivalente, en la misma expresión, se tiene “aquellos que es “aquellos que es blanco”. Como puede apreciarse, se han duplicado el sujeto (o función sustantiva del participio) y la cópula (o función verbal del participio). Hay dos “aquellos” y dos “es”, mientras que el denominativo “blanco” ha quedado, si se permite la expresión, diluido al cincuenta por ciento de su consistencia significativa. Y dado que el procedimiento de sustitución puede aplicarse irrestrictamente, la dilución aumentará en proporción directa a la disminución de la consistencia significativa. De esta manera, la avidez significativa y univocante del discípulo termina por vaciar el lenguaje convirtiéndolo en un remedo de sí mismo.

3. Apéndice: lenguaje e individuación en *Monologion* y *Proslogion*

Como se recordará, en el *unum argumentum* de *Proslogion*, la expresión *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, mediante sus variaciones textuales nos conduce a través de cuatro estadios: 1º) una *gradatio*: “*id quo magis [maius aliquid] cogitari potest*”; 2º) un *circuitus*: “*id quo maius nihil cogitari potest*” (en comparación relativa a algo cuya existencia es impensable); 3º) un *indicium*: “*aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster*”; y 4º) un *excessus*: “*ergo non solum es id quo maius nihil cogitari potest, sed es quiddam maius quam cogitari possit. (...) si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit*”.

Desde el primero hasta el último la reflexión ejecuta un movimiento especulativo que se inicia en los bienes múltiples comparables, recorre hasta el agotamiento esta serie y formula la noción de un *id* cuya dimensión solamente es indicable desde una comparación con algo mayor que es imposible pensar porque es inexistente, es decir, *nihil*. Esto cierra un circuito porque literalmente aniquila la comparabilidad: dado que es mayor, pero a la vez lo es en relación comparativa con algo impensable, esto es con *nihil*, es *el* mayor, ya no puede comparárselo: *id quo maius nihil*. Como consecuencia, *id* resulta indicable como *aliquid*: se trata —aparentemente al menos, aunque sabemos que en realidad no es así— del mayor de todos, aquel *maius omnibus* que Anselmo le objetara a Gaunilo diciéndole que había interpretado mal la expresión “*id quo maius nihil (...)*” (Responso Editoris, [V], lin 24-28 p.134)

Sin embargo, como se ha cerrado un circuito circunscribiendo una serie al recorrerla de modo exhaustivo, el mayor pertenece y no pertenece a ella: pertenece (es comparable con los elementos de la serie y accesible desde esta comparación con ellos) pero no pertenece (porque sólo puede comparárselo con algo mayor inexistente: *nihil*). Esto lo ubica fuera de todo circuito pensable: *quiddam maius quam cogitari possit*.

Lo que hemos extractado de *Proslogion* está prefigurado ya en *Monologion*. En el capítulo XXVII de ese texto se interroga Anselmo si es posible denominar *substantia* a aquello que por su dignidad ontológica excede —*extra*— los límites circunscriptos por esta categoría. Y responde que el único modo de hacerlo es reformular la categoría *substantia* para recategorizarla como *essentia*, de manera tal que *substantia* apele lo mismo que *essentia*. Substantia es equiparable a esencia en el orden apelativo, aunque obviamente no lo sea en el orden significativo.

Como efecto de tal reformulación categorial, aquello que se piensa mediante la nueva categoría es pensado como estando sobre toda substancia —*supra omnem substantiam*— así como anteriormente había sido pensado como estando fuera del circuito de la substancia —*extra omnem substantiam*—.

No es posible denominar categorialmente substancia a aquello que lo es en grado tan eminentemente que supera y excede cualquier substancia: Anselmo recurre a *spiritus* para nombrarla. Espíritu significa ahora aquello que anteriormente era apelado por la reformulación categorial que equiparó substancia con esencia. Obviamente, *spiritus* significa ahora de la manera habitual, que hace a este término apto para la univocidad atributiva del silogismo. El problema reingresa, y nuevamente vuelve a ser necesario resaltar la individualidad única de aquello que está más afuera y más allá de todo espíritu como antes fue necesario resaltar la individualidad única de aquello que está fuera y más allá de toda substancia. Anselmo acuña la inusual expresión *individuus spiritus*.

Hemos llegado al punto: la individuación no acontece por anexión de accidentes porque no es posible asignar accidentes a esta substancia. Se individúa por sí misma, es individuo por lo mismo que es: *non nisi dicatur substantia pro essentia; non nisi dicatur individuus spiritus*.

Queda disuelta la confusión entre discernibilidad e individuación. Los accidentes —en las substancias creadas, según se viera— se individúan por la substancia, y son accesibles desde ella misma en la perspectiva apelativa del uso común del lenguaje: “blanco” apela al buey aunque no lo signifique. La individualidad no queda determinada como diferencia o distinción porque no acontece en virtud de los accidentes.

Con mayor claridad aún vale lo propio en el ámbito del increado, el único, cuya singularidad es idéntica con su substancia —categorialmente idéntica a su esencia— en la unidad apelativa del lenguaje que, referido a la *res*, lo indica como *spiritus*.

Referencia bibliográfica

- Anselmo de Canterbury (1968). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, edición crítica de F. S. Schmitt, en dos tomos conteniendo seis volúmenes, Stuttgart: F. Fromman Verlag.
- Anselmo de Canterbury (1986). *L'Oeuvre de S. Anselme de Canterbury. De Grammatico*: Préface par J. Jolivet. Paris: Cerf.
- Henry D.P. (1974) *Commentary on 'De Grammatico'*, Dordrecht: D.Reidel Publishing Company.

El fin del deseo y la conquista de la libertad en la *Divina Commedia*¹

Mariano PÉREZ CARRASCO
UBA- CONICET

La *Divina Commedia* puede ser leída como un ejercicio de ascesis del propio deseo. En efecto, el poema de Dante comienza hablando de los deseos desordenados, de las pasiones que impiden alcanzar la felicidad, y concluye con la perfecta unión del deseo y de la voluntad, armónicamente movidos por Dios. El viaje de Dante a través de los tres reinos de ultratumba conduce del oscuro deseo de lo bajo – el deseo que tiene una orientación horizontal y que se pierde en una mala infinitud– al deseo luminoso de lo alto (los adjetivos “oscuro” y “luminoso” corresponden, como veremos, al poema), de orientación vertical, y que se encuentra a sí mismo, finito, en la plena infinitud divina. En esta conferencia quiero presentar una introducción a la *Divina Commedia*, tomando como hilo conductor el tema de la ascesis del deseo, es decir, el modo en que el deseo, sanado, encuentra su fin, en el doble sentido de esa palabra: por un lado, el deseo encuentra su término, llega a su conclusión, y, por otro, lado, encuentra su objeto, el objeto supremo del deseo. Esa ascesis del deseo implica una liberación de las pasiones. Por eso, el fin del deseo coincide con el encuentro de la libertad. Desarrollo ese tema en cuatro partes, que recorren algunos de los momentos más significativos del viaje dantesco. Primero presento una lectura del primer canto del *Inferno*. En segundo lugar, expongo la lógica del deseo, que Dante desarrolla en el *Convivio* sobre las huellas de Aristóteles. En tercer lugar, veremos el vínculo entre deseo y libertad en el canto primero del *Paradiso*, y, por último, me centraré en el último canto del poema, donde el deseo del peregrino encuentra su objeto y llega a su fin.²

1 Comencé a trabajar junto a Antonio Tursi en torno al 2006. Con él realicé distintas traducciones del latín, participé en varios proyectos de investigación, dictamos juntos algunos seminarios. El segundo cuatrimestre de 2020 teníamos pensado dedicar un entero seminario de latín a la traducción de la *Monarchia* de Dante. Ofrezco ahora el texto de una conferencia que dicté en la Universidad Presbiteriana Mackenzie de San Pablo el 30 de septiembre de 2015, y que ha permanecido inédita. Conservo las marcas de oralidad presentes en el texto. Algunos párrafos, sobre todo del capítulo 1, en buena medida reescritos, fueron incorporados a mi libro *La palabra deseada: La Divina comedia en el mundo contemporáneo* (Mardulce, Buenos Aires, 2021).

2 A los efectos de aligerar las notas bibliográficas, señalo, en esta sede proemial, que utilizo las siguientes ediciones de las obras de Dante: Alighieri, 2005, que reproduce, con algunas intervenciones, el texto fijado por G. Petrocchi. Para las obras menores, recurro a Alighieri, 2011; 2014. Para un cuadro general de la vida y obra de Dante, Gorni, 2009; el díptico de Santagata, 2011a, y Santagata, 2011b. Clásico, y en muchos aspectos acaso insuperable, Auerbach, 1929, del que hay traducción castellana. Tomo el texto de los comentaristas del sitio web Dartmouth Dante Project. Una completa información sobre la historia de los primeros comentarios a la *Commedia* en Bellomo, 2004 y en Malato; Mazzucchi, 2011. Cito el texto del *Convivio* de la Edizione Nazionale al cuidado de F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Florencia, 1995, reproducido en el sitio web Princeton Dante Project. En cuanto a la traducción, recurro a Alighieri, 2008. Excepto indicación, todas las traducciones me pertenecen. Sobre la interpretación de Dante como profeta, véase Nardi, 1942: 258-334.

1. La selva oscura y la enfermedad del deseo

Como si hubiésemos despertado de un sueño sin haber sido conscientes de que estábamos soñando, sin recordar siquiera que nos habíamos quedado dormidos, al comienzo del poema nos encontramos súbitamente en medio de una selva oscura. Es de noche. No sabemos cómo hemos llegado aquí. Esta selva se parece a la muerte. Somos presas del terror y de la confusión. Hablo de nosotros –aunque al escribir el poema Dante hable de sí mismo– porque la experiencia narrada en la *Commedia* nos afecta a cada uno en modo singular. La historia de Dante –como la de San Agustín, como la de San Francisco, y, sobre todo, como la de Cristo– es una historia que cada uno de nosotros, a su modo, debe recrear. Si Dante escribe su viaje al más allá no es para entretenernos con su lectura, sino para que, identificados con el personaje que atraviesa los tres reinos de ultratumba, podamos conocer lo más bajo de nuestra naturaleza, y, al conocerlo, podamos avergonzarnos, arrepentirnos por el mal cometido, y enderezar nuestra vida hacia el bien. Dante escribe los cien cantos de la *Divina commedia* bajo un mandato providencial: «Una vez que hayas retornado al mundo de los vivos, escribe aquello que has visto aquí», le dice Beatriz en la cima del Purgatorio (*Purgatorio*, XXXII, 104-105).³ Dante no debe escribir la *Commedia* para el deleite de los hombres, sus palabras no deben ser meros sonidos placenteros que entretengan el ocio del lector; Beatriz en este punto es explícita: Debes escribir –dice– «*in pro del mondo che mal vive*» (*Purgatorio* XXXII, 103). La *Commedia* se propone explícitamente corregir a los hombres que viven mal. Al dedicar la última parte del poema, el *Paradiso*, a Cangrande della Scala, Dante sostiene que el fin del poema es «*removeve viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis*» (*Epistula* XIII, 15). Ese es el fin explícito de esta obra: ayudar a sus lectores a alcanzar la felicidad. Por eso, la *Commedia* debe servirnos como un espejo en el que podamos vernos reflejados. Así como Dante ha sufrido una conversión de la vida en el pecado –es decir, de la vida en el error, de la vida equivocada– al estado de gracia, así también nosotros podríamos lograr, con el esfuerzo de nuestra voluntad y con la asistencia de lo alto, esa misma conversión en nuestra alma, y recorrer el camino que va de Egipto a Israel: la «*conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie*» (*Epistula* XIII, 7). Por ese motivo, estamos autorizados a hablar en primera persona del plural, porque el personaje Dante es, por un lado, el Dante autor del poema, y es también, en otro sentido, cualquiera de nosotros sus lectores. Pero si bien es verdad que en tanto lectores podemos y debemos identificarnos con las vivencias del personaje Dante, la experiencia de la escritura –que es uno de los grandes temas del poema– corresponde sólo a su autor. En efecto, ya en los versos 8 y 9 Dante señala que lo que estamos leyendo es la escritura de una experiencia vivida. Así lo sostiene un poco más adelante: «*o mente che scrivesti ciò ch'io vidi*» (*Inferno* II, 8); «*quando drizzo la mente a ciò ch'io vidi*» (*Inferno* XXVI, 20). Ya sus primeros comentadores, sin embargo, dudaban acerca de que Dante hubiese viajado realmente al más allá. Francesco da Buti, por ejemplo, quien comenta el poema entre 1385-1395, cree que el viaje dantesco ha sido imaginario («*al vero si dee intendere che Dante non andasse all'inferno; ma nella mente sua lo figurò così, come poi lo scrisse*», comentario a *Inferno* II, 1-9). En sueños o en persona, en el rapto de una visión mística o en las alas de la imaginación, lo cierto es que Dante escritor dice haber estado en esa selva oscura y en los otros lugares de los que escribirá. Y dice también que escribirá acerca de ese viaje para hablar del bien que allí encontró (*Inferno* I, 8)⁴ Esto es importantísimo. En esa selva que «*tant'è amara che poco è più morte*», Dante dice haber encontrado el bien. El fin de su poema no consiste en describir las penas de los condenados, en narrar las historias desgraciadas que ellos le cuentan, o el gozo y las historias de gracia de los beatos; el fin del poema consiste en transmitir a través de la escritura el bien que Dante encontró en ese viaje. No hay que perder nunca de vista eso al leer el poema. La *Commedia* no es una delectación en el mal, sino un discurso acerca del bien, narrado por un hombre que encontró el bien en medio del mal, cuando se hallaba al borde de la muerte (la selva en que se encuentra «*non lasciò già mai persona viva*», *Inferno* I, 27). De allí que el comienzo de la experiencia narrada en el

3 «e quel che vedi, / ritornato là, fa che tu scrivi».

4 «ma per trattar del ben ch'ì' vi trovai».

poema sea confuso incluso para su autor. Dominado por el desorden de sus pasiones, presa de unos deseos que lo empujaban hacia lo bajo, Dante no sabe decir cómo llegó a esta selva oscura, cómo es que ha venido a encontrarse en esta situación. Pero sabe, con total certeza, una cosa: si se encuentra aquí, lleno de terror, en este valle oscuro y salvaje, es porque en algún momento perdió la recta vía de la verdad («*ché la diritta via era smarrita*»): «*Io non so ben ridir com' i' v' entrai: / tant' era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai*» (*Inferno* I, 10-12). «*Tant' era pien di sonno...*»: el sueño es una clara imagen del error, del desorden, del pecado. «No sé bien decir cómo es que entré allí: tan lleno de sueño me encontraba en aquel punto en que abandoné la vía de la verdad». La *verace via*, el camino verdadero. No es improbable que Dante esté haciendo referencia a la pérdida de la fe, al alejamiento de Cristo, quien es el camino, la verdad y la vida («*Ego sum via, et veritas, et vita*», Juan 14, 6). El viaje de Dante en la *Commedia* irá de la oscuridad de la selva y el Infierno a la luz del Paraíso («*Ego sum lux mundi*», Juan 8, 12), del extravío al reencuentro de la recta vía, de la confusión del error a la claridad de la verdad, y de la muerte, tanto física cuanto anímica, a la verdadera vida.

Llegados al pie de una colina en la que acaba este valle, presos del miedo, levantamos la vista y vemos que comienza a amanecer. El gesto es simbólicamente muy importante: «*guardai in alto*» dice Dante (*Inferno* I, 16). Levantar la vista y mirar hacia lo alto. De allí puede provenir la salvación. Allí, en lo alto, parece estar nuestra esperanza. Y en efecto, en las espaldas de aquella colina comienza a salir el sol, «*che mena dritto altrui per ogne calle*» (*Inferno* I, 18). Recordemos que Dante se encuentra en esta selva porque «*la dritta via era smarrita*». Es claro entonces que el sol puede reconducirnos a la recta vía (*via* y *calle* son sinónimos, y *dritto* es análogo a *dritta*). El terror en el que habíamos pasado la noche comienza a apagarse (*Inferno* I, 19-21. Es momento de descansar. Nos hemos salvado de la muerte. Hemos recuperado la esperanza. Reposado, Dante comienza a ascender la colina. Pero poco dura la esperanza. Un lince (o una pantera) se atraviesa en nuestro camino. Ágil, ligera, con la piel tiznada. Estamos en un bosque salvaje (*selva* no refiere a las selvas tropicales, sino a los bosques de la Toscana), no es pues extraño que una fiera nos impida el paso. Desde el punto de vista alegórico, esa pantera representa la lujuria. Pero no perdamos por ella la esperanza. La mañana nos da fuerzas; la primavera nos invita a avanzar. En primavera, dice la tradición, ha sido creado el mundo, y en primavera ha tenido lugar también la Redención. Así lo confirman dos comentaristas del siglo XIV, Jacopo della Lana, cuyo comentario puede fecharse entre 1324 y 1328, y Pietro Alighieri, hijo de Dante, cuyo primer comentario al poema paterno es de 1340-1342.⁵ Pero la esperanza, en este

5 Compárense los textos de ambos comentaristas:

Jacopo della Lana, *If.* I, 37-40

Mostra poetizando come la grazia se li palesò a soccorso, e dice ch'era in principio del mattino, e che il sole si levava con quelle stelle, cioè ch'era in quello segno in lo quale ello fue alla creazione del mondo, quando prima si cominciò a muovere lo cielo e le stelle. Or questo intende ello che il sole era in Ariete lo quale è del mese di marzo: e secondo questa opinione fue lo principio del mondo, di marzo: e di questo mese medesimo, fue cominciata questa Comedia. Cioè che 'l sole ascendeva insieme coll'Ariete che su quel segno dove era lo sole quando Dio creò lo mondo.

Pietro Alighieri (1º redacción), *If.* I, 37-43

Sed tamen duo dicit quae eum fecerunt contra dictum vitium bene sperare, scilicet quod *principium diei erat*, in qua hora magis, ut sobrii, defendimus nos a vitio tali. Unde psalmista ait: *mane adstabo tibi et videbo, quoniam non Deus volens iniquitatem tu es*. Ubi dicit glosa, quod per illa verba denotatur mentis directio et munditia. Item quod tempus martiale erat, cum sol ingreditur signum Arietis, quod signum est domus Martis; et per oppositum respicit signum Librae, quod est domus Veneris, secundum Isidorum Ethimolog. Item quod tunc *primus amor*, idest Deus, primo incoepit de suo amore in nobis hominibus infundere, faciendo nos ad imaginem et similitudinem suam, et incarnando se et moriendo pro nobis, et subiiciendo nobis omnia, juxta psalmistam: *omnia sub pedibus ejus*. Et illud: *minuisti eum paulo minus ab Angelis* etc. Unde argumentabatur auctor: si tali tempore sic fuit gratiosus primus amor, ita et nunc largietur mihi gratiam contra talia eum ad vitia infestantia.

Tomo el texto de los comentarios del Dartmouth Dante Project (<https://dante.dartmouth.edu/>), que reproduce Jacopo della Lana, *Comedia di Dante degli Allighieri col Commento di Jacopo della Lana bolognese*, a cura di L. Scarabelli, Tipografia Regia, Bologna, 1866-67 y Pietro ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's 'Divine Comedy'"*, ed. M. Chiamenti, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona, 2002.

caso, dura poco. Cuando pensábamos que podíamos vencer al lince, he aquí que un león se nos aparece. Y luego del león, una loba. El león es figura alegórica de la soberbia. La loba es figura de la avaricia, raíz, según Dante, de todos los pecados. La avaricia es ante todo un pecado político, ya que ese deseo antinatural de acumulación rompe la paz social, enfrenta a los hombres entre sí, y a la postre impide la plena realización del ser humano. Esta loba logra vencer a Dante. Estábamos comenzando a ascender la colina en dirección al sol, queriéndonos acercar a la luz; y ahora la loba nos empuja «*là dove 'l sol tace*» (*Inferno* I, 60). Notemos que todo en esta selva es oscuro: incluso el sol calla, enmudece. Rodeado por las tres fieras, Dante se encuentra acorralado. Ha llegado a un punto sin salida, en el que ya no puede avanzar por sus propias fuerzas. Es un hombre enfermo; y un hombre enfermo no puede confiar en sí mismo; un hombre enfermo tiene necesidad de una guía. Vencido, Dante parece estar ya condenado a la oscuridad, hasta el punto de que pierde la esperanza de lo alto (*Inferno* I, 54). La desesperanza es con seguridad el momento más bajo del alma humana. Desesperanza en la cual ya no se entrevé siquiera la posibilidad de lo alto. El sol aparece clausurado. El horizonte se cierra sobre nosotros. Volvemos a estar presos de nuestra oscura selva, condenados al desorden de nuestras pasiones, aquel ambiguo lince de la piel tiznada, este soberbio león que hace temblar el aire, y la delgadez mortal de esta loba que nunca se sacia. Es claro que, si hemos llegado a este punto, solamente un milagro nos puede salvar. Y lo maravilloso es que, cuando son realmente necesarios, los milagros ocurren. Prestemos atención al modo en que Dante lo narra: «*Mentre ch' i' rovinava in basso loco, / dinanzi a li occhi mi si fu offerto / chi per lungo silenzio parea fioco*» (*Inferno* I, 61-63). «Mientras yo caía en un lugar bajo...». Pero no, el castellano nos engaña, no es “caía”, es mucho más fuerte, es *rovinava*, es decir, a la vez, «mientras yo caía y, así, arruinaba mi vida en un lugar bajo». La selva en la que se encuentra perdido es un *basso loco*, un lugar bajo, no sólo en sentido físico, sino, sobre todo, en sentido moral. Ya lo había señalado un poco antes: las tres fieras, la objetivada prepotencia de sus propios deseos a los que no había sabido hacer frente, el tiempo de la vida gastado en la vana satisfacción de múltiples pasiones, habían llevado a Dante a perder la esperanza de lo alto. Más bajo no se podía caer. Y entonces sucede lo inesperado: alguien aparece a Dante. «¡Ten piedad de mí!», grita Dante, «¿eres acaso un hombre o una sombra?». A partir de aquí comenzamos a abandonar el mundo de los vivos. Porque ese ser silencioso que se nos ha aparecido en este momento crucial de nuestra vida dice que no es un hombre, que fue un hombre nacido en tiempos de Julio César, es decir, que su cuerpo yace bajo tierra desde hace trece siglos (*Inferno* I, 67). Estamos en presencia de una sombra. Se trata de Virgilio, quien le dice a Dante que abandone su sufrimiento (*noia*), que tenga el coraje de dirigirse a la alegría (*gioia*), simbolizada por aquel monte tras el cual aparece el sol, y que, desde ya, es figura de la presencia divina. «Pero tú, ¿por qué regresas hacia tu gran angustia? ¿Por qué no subes el deleitable monte, que es principio y causa de toda alegría?» (*Inferno* I, 76-78).⁶ Ya quisiera Dante abandonar la selva del sufrimiento, pero no puede. Está cansado. Ha pasado, verosímelmente, la noche en vela. El terror de las tres fieras lo paraliza. Entonces Virgilio, que lo ve llorar, le dice: «Tú debes seguir otro camino, si quieres salir de este lugar salvaje» (*Inferno* I, 91 y 93).⁷ Este hombre está enfermo. Sus fuerzas no le permiten ascender el *diletto monte*. Si quiere alcanzar la luz, si quiere dirigirse al sol y huir de estas tinieblas, debe seguir *altro viaggio*. La loba (la avaricia) no permite que nadie atraviese su camino. En algún momento vendrá un lebre (*veltro*), que, alimentándose de sabiduría, amor y virtud (*Inferno* I, 103-104),⁸ será capaz de matarla. Es ésta la primera, oscura profecía de la *Divina Commedia*. La *Commedia* es un libro profético. Profeta es también Dante. El otro viaje que Dante debe seguir si quiere escapar de esta selva atraviesa el reino de los muertos. «Sígueme», le dice Virgilio, «yo seré tu guía» (*Inferno* I, 113):⁹ Yo, Virgilio, te conduciré a través de los desesperados gritos de los antiguos espíritus dolientes, es decir, por el Infierno, y conmigo conocerás a aquellos que están contentos en el fuego, porque esperan acercarse a la gente beata, es decir, los habitantes del

6 «Ma tu perché ritorni a tanta noia? / perché non sali il diletto monte / ch'è principio e cagion di tutta gioia?».

7 «A te convien tenere altro viaggio [...] se vuo' campar d' esto loco selvaggio».

8 «ciberà [...] sapienza, amore e virtute».

9 «io sarò la tua guida».

Purgatorio. Y luego, «*si tú quieres ascender*», un alma más digna que yo te acompañará, y te dejaré con ella cuando me vaya. Notemos el período hipotético: «*se tu vorrai salire...*» (*If. I, 121*). Está reservado a Dante elegir si quiere hacer este viaje. Nada lo determina a hacerlo. Su libertad es total. El viaje que se le propone no es un paseo. Si acepta, será testigo de los más bajos aspectos del alma humana. Y de los más altos. Su vida misma correrá peligro. Aquí, en la selva, por lo menos todavía está vivo. Como la Virgen luego de que el ángel se le presenta (*salutatio*), en el momento sublime de la Anunciación, se conturba (*conturbatio*), es presa del miedo, y debe decidir si acepta llevar a ese Niño en su vientre, así también Dante (y, en cierto modo, cada uno de nosotros) debe aceptar o rechazar la invitación a seguir ese *altro viaggio*. Dante, por supuesto, acepta.

En suma, para salir de la selva a la que lo han conducido sus errores, Dante, bajo la guía de un poeta muerto hace trece siglos, deberá recorrer el Infierno, lugar de la verdadera muerte, la muerte del alma, y el Purgatorio, donde el sufrimiento por los errores pasados está teñido por la alegría de la esperanza del bien futuro. El Paraíso lo recorrerá bajo otras guías. Porque la razón (simbolizada por Virgilio) no conduce por sí sola a la felicidad. El amor sí. La fe y el amor. Este viaje que ahora comienza es también una forma de autoconocimiento. Infierno, Purgatorio y Paraíso, lugares reales, se corresponden con estados del alma. A través del ejemplo de los pecados punidos en el Infierno y purgados en el Purgatorio, Dante-personaje llegará a conocer sus propios errores, y así a enderezar su propio deseo, a dirigir su deseo hacia lo alto y salir del *basso loco* en el que se encontraba. Por eso, el viaje escatológico de la *Divina Commedia* es también un viaje hacia las profundidades de uno mismo.

2. Los caminos del deseo se pierden como el error por las calles de la tierra

La *Divina Commedia* puede ser leída como una educación del propio deseo. En efecto, como he señalado al comienzo, el poema aparece como una suerte de ascesis del alma. Esa ascesis consiste en aprender a dirigir el deseo hacia lo más alto, hacia el único objeto que lo puede saciar, figurado, al comienzo del poema, en el sol que surge detrás del monte. No estaríamos errados si leyésemos la *Divina Commedia* como un camino para alcanzar la plena saciedad del deseo, es decir, para que intelecto, deseo y voluntad se dirijan armónicamente hacia el fin natural que les es propio, y por lo tanto se encuentren plenamente saciados.

La lógica del deseo que estructura el viaje dantesco es de origen aristotélica, y la podemos encontrar, por ejemplo, en los capítulos 9 y 10 del libro III del *De anima*, según los cuales el principio motor del deseo es el objeto deseado. Lo deseable —dice Aristóteles— actúa como fin del deseo. Ese objeto deseable es principio de nuestro razonamiento práctico, o sea, del razonamiento que conduce a la acción. En términos menos abstractos: dado que yo deseo algo —ése es mi objeto deseable—, entonces pienso en los modos de conseguirlo. Mi intelecto en su aspecto práctico —es decir, vinculado a la acción— se rige por el objeto de mi deseo, el objeto deseable. La conclusión de mi razonamiento es el principio de mi conducta. Una vez llegado a la conclusión, paso a la acción para obtener efectivamente el objeto deseado. Esta lógica del deseo pone en evidencia el principio que señalé hace un instante y sugiero que recordemos: la causa del movimiento es siempre el objeto deseable. Aristóteles dice que «el intelecto no mueve sin deseo» (*Acerca del alma* 433a20). El intelecto comienza a moverse cuando se le presenta el objeto del deseo. Ahora bien, ¿por qué un objeto aparece como deseable? Este es un punto clave de la filosofía aristotélica; se trata de una suerte de axioma, un principio que a Aristóteles se le aparece como autoevidente: deseamos un objeto porque vemos en él un bien. Deseamos el bien, o lo que nos parece que es el bien. Tanto en sentido ético, cuanto en sentido metafísico, el bien es el fin hacia el que tiende toda sustancia, como señala Aristóteles en los comienzos tanto de la *Ética* cuanto de la *Política*. Al alcanzar el fin que le es propio —o sea, su bien—, la sustancia desarrolla la totalidad de sus potencialidades; es decir, en la operación del bien propio, la sustancia actualiza todas las potencialidades de su esencia. Si sustituimos el término “sustancia” por “nuestra propia vida” —ya que, en definitiva, somos sustancias, *ousíai*, en sentido aristotélico—, entonces veremos que ese razonamiento metafísico tiene fuertes implicancias éticas. Significa que nosotros, en tanto sustancias, tenemos un fin que nos es propio, un fin en el que se sacia plenamente nuestro deseo, es decir, un fin

alcanzado el cual no podemos desear más, porque, al alcanzarlo, hemos hecho ya todo lo que podíamos hacer, hemos llevado al acto la totalidad de nuestras potencias.

Sobre las huellas de Aristóteles, en el *Convivio* Dante explica el orden de los deseos. Se trata de un pasaje muy importante para comprender la dinámica del viaje de la *Divina Commedia*. Dante expone primero el principio general de su razonamiento: «El sumo deseo de toda cosa, que es dado primeramente por la naturaleza, es retornar a su principio. Y puesto que Dios es principio de nuestras almas y hacedor de aquellas semejantes a él [...], esa alma desea máximamente retornar a aquel [principio = Dios]» (*Convivio*, IV.xii.14).¹⁰ Luego ilustra ese principio con la imagen del peregrino, que será vertebral en la *Divina Commedia*, y que expresa la situación del ser humano en esta vida:

Y así como el peregrino que va por una vía por la cual jamás anduvo, cree que toda casa que ve de lejos es un albergue, y no encontrando que lo sea, dirige la creencia a la otra, y así de casa en casa, hasta que llega al albergue; así nuestra alma, apenas entra en el nuevo y jamás atravesado camino de nuestra vida, dirige los ojos al término de su sumo bien, y, sin embargo, cuando ve cualquier cosa que parece tener en sí algún bien, cree que es aquel [sumo bien]. (*Convivio*, IV.xii.15).¹¹

Llegar a conocer nuestro origen, es decir, el bien hacia el cual tiende naturalmente nuestra alma, supone un camino de conocimiento. El conocimiento permite distinguir cuál es el verdadero bien entre los bienes aparentes que se nos presentan:

Y como su conocimiento es primeramente imperfecto [...], pequeños bienes le parecen grandes, y por eso comienza por desearlos. De donde vemos que los niños desean apasionadamente una manzana; y luego, cuando crecen, un pajarito; y después, más adelante, bellos vestidos; y luego el caballo; y después una mujer; y después una riqueza no muy grande, y después una grande, y después [todavía] más. Y esto sucede porque en ninguna de las cosas encuentra la que va buscando, y cree encontrarla más adelante. (*Convivio*, IV.xii.16).¹²

Los objetos deseables se le aparecen al hombre de modo tal que la vista de uno entorpece la justa apreciación del otro. Por eso, la experiencia de nuestro deseo acaba siempre en la insatisfacción, y a menudo en el extravío:

Por medio de esto se puede ver que los objetos deseables están colocados uno delante del otro para los ojos de nuestra alma, de modo casi piramidal, tal que el mínimo los cubre primeramente a todos, y es como la punta del último de los objetos deseables, que es Dios, que es como la base de todos. De modo tal que cuanto más se avanza de la punta a la base, en mayor cantidad aparecen los objetos deseables; y esta es la razón por la cual los deseos humanos, al ir adquiriendo [sus objetos], se hacen más amplios, uno luego del otro. (*Convivio*, IV.xii.17).¹³

10 «[L]o sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare allo suo principio. E però che Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sé [...], essa anima massimamente desidera di tornare a quello».

11 «E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa, tanto che all'albergo viene; così l'anima nostra, incontante che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso».

12 «E perché la sua conoscenza prima è imperfetta per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre».

13 «Per che vedere si può che l'uno desiderabile sta dinanzi all'altro alli occhi della nostra anima per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti. Sì che,

El vínculo entre este pasaje del *Convivio* y la escena inicial del poema se pone de manifiesto con la imagen del camino con la que concluye este texto y que está a la base de la *Divina Commedia*, que es un camino hacia el sumo objeto del deseo:

En verdad, este camino se pierde por el error como las calles de la tierra. Pues, así como entre dos ciudades, hay una vía que es la óptima y la más recta, y otra que siempre se aleja [...], así en la vida humana hay diversos caminos, de los cuales uno es el más verdadero y otro es el más falso [...]. Y así como vemos que aquel que va directo a la ciudad, no sólo cumple el deseo, sino que da reposo a la fatiga, y aquel que va en la dirección contraria jamás lo cumple, ni puede dar reposo, así sucede en nuestra vida: el buen caminante alcanza el fin y el reposo; el equivocado jamás lo alcanza, sino que, con mucha fatiga en su ánimo, siempre con los ojos golosos [i.e., imposibles de ser saciados] mira hacia adelante. (*Convivio*, IV.xii.18-19).¹⁴

No es preciso insistir en la importancia de esa imagen de los caminos que se pierden en el error, cuyo símbolo es aquella selva oscura en la que encuentra perdido el autor al comienzo del poema y a la mitad de su vida, momento señalado justamente con la imagen del camino: «*Nel mezzo del cammin di nostra vita*».

3. Hacia el fin del deseo y la conquista de la libertad

Ahora que hemos visto la estructura del deseo, tal como la describe Dante en el *Convivio*, podemos volver a la *Divina Commedia*. Pasaremos por alto el *Inferno* y el *Purgatorio*, que muestran las diversas formas de la perversión del deseo humano, los falsos objetos en los que el deseo en vez de encontrar su saciedad, se pierde en una mala infinitud. Vayamos directamente al momento en que el intelecto encuentra su verdadero objeto. No tenemos que esperar mucho. Dante explica esta comprensión del intelecto de su propio deseo en los primeros versos del primer canto del *Paradiso*. La última cántica se abre con la platónica imagen de la gloria de Dios cuya luz penetra en todo el universo, y en los diversos seres resplandece de un modo diverso. En el segundo terceto, Dante afirma haber estado en el Empíreo, el cielo que es el “lugar” de Dios, es decir, en el que –en cierto modo– está Dios. Dante señala también que la lengua es incapaz de expresar lo que él ha vivido. Este tópico místico de la infabilidad es clave: con él, como veremos en un rato, se concluirá el poema. La causa de esa infabilidad se encuentra en el vínculo entre el deseo, el intelecto y la memoria. Traduzco, parafrásticamente, el pasaje: «La gloria de Aquel que todo lo mueve penetra a través del universo, y resplandece en una parte más y en otra menos. Yo he estado en el cielo que más recibe de su luz, y he visto cosas que no sabe decir quien de esas alturas desciende; ya que en la medida en que nuestro intelecto se acerca a su deseo, se vuelve tan profundo [o bien, tanto penetra en sí mismo], que no puede seguirlo la memoria» (*Paradiso* I, 19).¹⁵ Benvenuto da Imola, quien comentó la *Divina Commedia* en latín entre 1375-1380, señala, en su comentario *ad locum*, que el intelecto humano (o sea, el alma intelectual), que es una

quanto dalla punta ver la base più si procede, maggiori apariscono li desiderabili; e questa è la ragione per che, acquistando, li desiderii umani si fanno più ampi, l'uno appresso dell'altro».

14 «Veramente così questo cammino si perde per errore come le strade della terra. Ché, sì come d'una cittade a un'altra di necessitate è una ottima e dirittissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga [...], così nella vita umana sono diversi cammini, delli quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo, e certi meno fallaci e certi meno veraci. E sì come vedemo che quello che dirittissimo vae alla cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può, così nella nostra vita avviene: lo buono camminatore giunge a termine e a posa; lo erroneo mai non l'aggiunge, ma con molta fatica del suo animo sempre colli occhi gulosi si mira innanzi».

15 «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove. / Nel ciel che più de la sua luce prende / fu'io, e vidi cose che ridire / n'ésa né può chi di là su discende; / perché appressando sé al suo disire, / nostro intelletto si profonda tanto, / che dietro la memoria non può ire».

forma separada del cuerpo, al aproximarse al sumo bien por todos deseado, no puede ser seguido en su comprensión del objeto por las otras potencias del alma, que son formas vinculadas ontológicamente al cuerpo (en términos escolásticos, son *virtutes in corpore*), mientras que el intelecto es más conforme a la causa universal, esto es, a Dios, por ser una forma separada del cuerpo.

La experiencia de unión con el objeto último de todos los deseos —que Dante aquí describe— puede ser asimilada a una experiencia de tipo mística. Veamos una traducción parafrástica: «No se podría explicar a través de palabras este trascender lo humano (*trasumanar*) [...]. Si yo era sólo aquello que Tú has creado directamente, sin intervención de la naturaleza [es decir, el alma intelectual], ¡oh, Amor que gobiernas el cielo!, no lo sé; sólo sé que me elevaste con Tu luz. [...] La novedad del sonido y de la gran luminosidad me encendieron un deseo de conocer su causa, tan agudo como jamás había sentido ninguno» (*Paradiso* I, 70-75 y 82-84).¹⁶ Primero, Dante señala que ha alcanzado una suerte de condición divina, esto es, que ha ido más allá de lo humano, lo cual no puede ser expresado en palabras. Segundo, cree que ha perdido su cuerpo; en esto se equivoca: Dante atraviesa el Paraíso en cuerpo y alma, no sólo espiritualmente. Recordemos también la metáfora «*amor che 'l ciel governi*» para referirse a Dios, con la que se cerrará la *Divina Commedia*. Por último, el espectáculo de luz y sonido que abre el Paraíso (Dante todavía no sabe que está en el Paraíso), le encienden el deseo como nunca antes lo había sentido.

Los principales tópicos del primer canto del *Paradiso* van a ser retomados —incluso repitiendo las metáforas— en el canto XXXIII, esto es, el último. Ese último canto forma un *continuum* con los dos cantos anteriores. El XXXI es uno de los momentos más dramáticos de la *Divina Commedia*: es el canto en el que Dante se despide de Beatriz. Para ver a Dios, ya Beatriz, alegóricamente identificada con la teología, es impotente. Para ello es preciso el amor místico, identificado con San Bernardo. En ese momento, Dante y Beatriz se encuentran en el Empíreo, donde los beatos de la corte celestial se les muestran en forma de una cándida rosa. Dante se encuentra extasiado al contemplar la estructura del Paraíso. Desea hacerle una pregunta a Beatriz, pero al girarse, en vez de encontrar a la joven, encuentra a un anciano (*Paradiso* XXXI, 51-60).¹⁷ Entonces, sorprendido, Dante le pregunta: «¿Dónde está Beatriz?». A lo que San Bernardo (tal es la identidad del anciano) responde: «Beatriz me ha llamado para que sea yo quien te conduzca a satisfacer plenamente tu deseo» (*Paradiso* XXXI, 64-69).¹⁸ En este punto el lector comprende que el personaje Dante, vivo y con su cuerpo intacto, va a tener una experiencia única: va a ver plenamente colmado su deseo, va a “terminarlo”, a ponerle un término, un fin. E inmediatamente comprendemos algo más. Sabemos, por la plegaria que Dante dirige a Beatriz, a modo de despedida, que esa plena satisfacción del deseo coincide con una definitiva liberación. El proceso de purificación del deseo supone una liberación de aquellas pasiones que —como hemos visto al principio— impiden al hombre dirigirse hacia la luz, es decir, hacia el fin propio, hacia la felicidad. En palabras de Dante a Beatriz: «De siervo que yo era, tú me has traído a la libertad, por todos aquellos caminos, de todas las maneras en que has podido hacerlo» (*Paradiso* XXXI, 85-87).¹⁹ Con estas palabras de despedida, el viaje de Dante narrado en la *Divina Commedia* está llegando a su fin. El fin del poema —lo veremos en un instante— coincide con el fin del deseo del personaje. La *Commedia* es una obra en la cual su personaje, identificado con su autor, ve enteramente saciado no este o aquel deseo, sino *el* deseo como tal, y esa saciedad del deseo coincide a su vez con el encuentro de la libertad: «*Tu m'hai di servo tratto a libertate...*».²⁰

16 «Trasumanar significar *per verba* / non si poria [...]. / S'i era sol di me quel che creasti / novellamente, amor che l'ciel governi, / tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti. [...] / La novità del suono e 'l grande lume / di lor cagion m'accesero un disio / mai non sentito con cotanto acume».

17 «La forma general di paradiso / già tutta mio sguardo avea compresa, / in nulla parte ancor fermato fiso; / e volgeami con voglia riaccesa / per domandar la mia donna di cosa / di che la mente mia era sospesa. / Uno intendëa, e altro mi rispuose: / credea veder Beatrice e vidi un sene / vestito con le genti gloriose.

18 «E «Ov'è ella?», súbito diss'io. / Ond'elli: «A terminar lo tuo disio / mosse Beatrice me del mio loco».

19 «Tu m'hai di servo tratto a libertate / per tutte quelle vie, per tutt'i modi / che di ci ciò fare avei la postestate».

20 Ya al comienzo del *Purgatorio* Dante dice de un modo explícito que el propósito de su viaje ultraterreno consistía en encontrar la libertad perdida en la selva de los deseos contradictorios. En efecto, si el proemio general de la *Divina*

4. El deseo y la voluntad movidos por el Amor

Ya no queda más que llegar al final del recorrido de este viaje, en el que Dante va a describir lo indescriptible: el rostro de Dios, la forma integral del universo y, en consecuencia, el fin de su propio deseo. Pero para obtener tal gracia —como todos los que hemos leído a San Agustín o a San Anselmo sabemos—, primero hay que rezar. Una larga plegaria a la Virgen María, pronunciada por San Bernardo y acompañada por toda la corte celestial, pide para que los ojos mortales de Dante puedan contemplar el inmortal rostro de Dios, en el que todo está contenido (*Paradiso XXXIII*, 1-9).²¹ Una vez concluida la plegaria, el cuerpo del peregrino comienza a adquirir potencialidades más que humanas para percibir lo divino. Dante, acercándose al fin de su deseo, es decir, al único objeto que puede saciarlo de un modo pleno, por ser lo supremamente deseable, dice: «Y yo, que me acercaba al fin de todos mis deseos, tal como debía, el ardor de mi deseo llegó a su cúlmine en mí» (*Paradiso XXXIII*, 46-48).²² Dante dirige entonces su vista purificada al rayo divino, y dice que, si hubiese apartado sus ojos de aquel rayo, se habría perdido. Notemos la palabra que he destacado: «*Io credo, per l'acume ch'io sofferesi / del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito, / se li occhi miei da lui fossero aversi*» (*Paradiso XXXIII*, 76-78) y recordemos que con un *smarrimento* había comenzado el viaje dantesco: «*Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / che la diritta via era smarrita*» (*Inferno I*, 1-3). La repetición de este término no es casual. Perderse (*smarrirsi*), dice ahora en el Paraíso, es quitar la vista de Dios. Ese es el sentido que tenía el estar perdido en la selva oscura. Y esto lo comprendemos plenamente recién ahora, al final del viaje, cuando Dante se une con Dios. Allí, en el rayo divino, la estructura del universo se le revela, colmando de este modo todo apetito intelectual. Llegamos, ahora sí, a la *visio Dei* y al fin del poema. Suspendida del rayo divino, en unión visual con Dios, la mente de Dante más veía y más deseaba ver. Una vez realizada la unión divina, es imposible alejarse, es imposible perderse otra vez. Porque esa luz es el Bien con mayúsculas, el objeto supremo de nuestro querer. En ella es perfecto todo lo que fuera de ella es defectivo (*Paradiso XXXIII*, 97-105).²³ Dentro del rayo divino, a la mirada de Dante (y a nuestra imaginación de lectores) aparece ahora la Trinidad. Y dentro de la Trinidad vemos el misterio máximo del cristianismo, el escándalo de la razón: la encarnación, Dios que ha adquirido la figura humana (*Paradiso XXXIII*, 115-120).²⁴ Con esta visión de la Trinidad y, en ella, como pintado, el rostro humano, concluye el poema. Dentro del rayo divino aparece el rostro del hombre, como una suerte de *ecce homo* místico. Como el geómetra que, inclinado sobre el círculo, busca el principio que precisa para medirlo, y no lo encuentra, así me

Commedia aparece signado por el asedio de las pasiones, el proemio del *Purgatorio* aparece bajo el signo de la búsqueda de la libertad. El peregrino ha ya atravesado el Infierno; ahora debe ascender la montaña del *Purgatorio*, para, purgados sus pecados, volverse digno de ascender al cielo (*Purgatorio I*, 5-6). Al pie de esa montaña, Dante se encuentra con el custodio de este segundo reino, Catón de Útica, quien, por haber elegido la muerte para no caer bajo la tiranía de César, representa la virtud y la libertad. Sorprendido al ver a Dante y a Virgilio llegar al *Purgatorio* desde el Infierno, Catón pregunta cómo es que ha podido romperse el orden establecido, que impide que los condenados del Infierno asciendan al *Purgatorio* (*Purgatorio I*, 40-48.). Este viaje es providencial, dice Virgilio; ha sido querido por Dios. «Éste que está junto a mí no vio aún su último día», es decir, está vivo. «Pero debido a su locura estuvo tan cerca [de la muerte], que le quedaba muy poco tiempo. Yo fui enviado para salvarlo; y no había otro camino que éste que he emprendido. Ya le he mostrado la gente malvada, y ahora quiero mostrarle esos espíritus que se purgan bajo tu autoridad» (*Purgatorio I*, 51-66). Aquí Virgilio enuncia el propósito del viaje dantesco, esto es, la búsqueda de la libertad: «Com'io l'ho tratto, saria lungo a dirti; / de l'alto scende virtù che m'aiuta / condurlo a vederti e a udirti. / Or ti piaccia gradir la sua venuta: / libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta» (*Purgatorio I*, 67-72).

21 «Vergine madre, figlia del tuo figlio, / umile e alta più che creatura, / termine fisso d'eterno consiglio, / tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura. / Nel ventre tuo si raccese l'amore, / per lo cui caldo, ne l'eterna pace / così è germinato questo fiore».

22 «E io ch'al fine di tutt'i disii / appropinquava, sì com'io dovea, / l'ardor del desiderio in me finii»

23 «Così la mente mia, tutta sospesa, / mirava fissa, immobile e attenta, / e sempre di mirar faceasi accesa. / A quella luce cotal si diventa, / che volgersi da lei per altro aspetto / è impossibil che mai si consenta; / però che 'l ben, ch'è del volere obietto, / tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella / è deffettivo ciò che li è perfetto».

24 «Ne la profonda e chiara sussistenza / de l'alto lume parvermi tre giri / di tre colori e d'una contenenza; / e l'un da l'altro come iri da iri / pareo riflesso, e 'l terzo pareo foco / che quinci e quindi igualmente si spiri».

encontraba yo –dice Dante– ante la visión del rostro humano estampado en la Trinidad: quería ver cómo la imagen convenía con el círculo (ya que la trinidad aparece como tres círculos), cómo encontraba allí su lugar (*s'indova*). Pero no podía. En ese punto en que las fuerzas humanas desfallecen, intervino la Gracia iluminante, que satisfizo plenamente su deseo, es decir, le permitió comprender incomprensiblemente la doble naturaleza –humana y divina– de Jesucristo. Y en este momento la imaginación (*fantasia*), que es la facultad que, a través de la memoria de Dante autor, ha reproducido todo este movimiento vivido por el personaje Dante, y narrado en los cien cantos del poema, se queda sin fuerzas: «*A l'alta fantasia qui mancò possa*». Dios –el Amor que mueve el sol y las estrellas– había curado definitivamente el deseo del peregrino, haciendo que su voluntad (*velle*) y su deseo se moviesen en armonía, con un único movimiento espontáneamente obediente a la Voluntad del Creador (*Paradiso XXXIII*, 130-145).²⁵

De este modo concluye el viaje de Dante por los tres reinos del ultratumba: del deseo caótico y auto-contradictorio de la selva oscura a la plena armonía de esta inmersión en la luz divina; de la esclavitud de las pasiones pecaminosas a la libertad de la voluntad y del deseo que espontáneamente obedecen los movimientos de ese Amor gracias al cual se mueve todo el universo.

Referencia bibliográfica

- Alighieri, D. (2005). *La Divina Commedia*, 3 vols., a cura di Chiavacci Leonardi, A. M. Milano: Mondadori.
- Alighieri, D. (2008). *Convivio*, Estudio preliminar de Bertelloni, F.; trad. Pérez Carrasco, M. Buenos Aires: Colihue.
- Alighieri, D. (2011). *Opere*, Vol. 1, *Rime, Vita Nova, De vulgari eloquentia*, a cura di Giunta, C.; Gorni, G.; Tavoni, M. Introduzione di Santagata, M. Milano: Mondadori.
- Alighieri, D. (2014). *Opere*, Vol. 2, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di Fioravanti, G.; Giunta, C.; Quaglioni, D.; Villa, C.; Albanese, G. Milano: Mondadori.
- Auerbach, E. (1929). *Dante als Dichter der irdischen Welt*. Berlin-Leipzig: Gruyter.
- Bellomo, S. (2004). *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*. Roma: Olschki.
- Calvo Martínez, T. (2000). *Aristóteles, Acerca del alma* (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Gorni, G. (2009). *Dante. Storia di un visionario*. Bari: Laterza.
- Malato, E.; Mazzucchi, A. (eds.) (2011). *Censimento dei commenti danteschi. 1. I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, 2 Vols., con la collaborazione di Corrado, M. Roma: Salerno.
- Nardi, B. (1942). *Dante e la cultura medievale*. Bari: Laterza.
- Santagata, M. (2011a). *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*. Bologna: Il Mulino.
- Santagata, M. (2011b). *Dante. Il romanzo della sua vita*. Milano: Mondadori.

25 «Dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta de la nostra effige: / per che 'l mio viso in lei tutto era messo. / Qual è 'l geomètra che tutto s'affige / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond'elli indige, / tal era io a quella vista nova: / veder voleva come si convenne / l'imago al cerchio e come vi s'indova; / ma non eran da ciò le proprie penne: / se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne. / A l'alta fantasia qui mancò possa; / ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / sì come rota ch'igualmente è mossa, / l'amor che move il sole e l'altre stelle».

Hölderlin, tras las huellas de los dioses

Jorge Eduardo Fernández
UNSAM

Fecha de recepción: 26 de noviembre 2021

Fecha de aceptación: 28 de diciembre 2021

A la memoria de Antonio

Náufragos son los que quedan
Antoine de Saint-Exupéry

Entre las cuestiones más complejas de asir y de pensar seguramente tendremos que incluir la temporalidad de las obras de arte. Ya decía Rilke: “las obras de arte gozan de una infinita soledad” (2009:34). La complejidad aumenta y la búsqueda de motivos y razones se torna casi antojadiza, cuando queremos explicar por qué una obra, que permanece oculta en su propia trama durante décadas, encuentra un presente solidario en el que comienza a irradiar sentido.

La poesía de Hölderlin dice, nos dice, desde los versos y palabras que ofrece. Tal vez su decir no provenga tanto de la “huida de los dioses”, tan destacada en las interpretaciones de Heidegger, sino desde las señales que auguran un nuevo tiempo. Ambas, el vaciamiento de Dios (*Gottlosigkeit*) y la disposición puesta a la espera de las señales de lo divino, se reúnen en lo sagrado (*das Heilige*) que Hölderlin le asigna a la palabra poética. “La época en que le tocó vivir a Hölderlin -escribió Luis Cernuda- nos presenta un mundo heroico, agitado por profundas conmociones históricas, surcado brevemente con radiantes vidas juveniles apagadas antes de llegar a mediodía, como el destino de los mancebos mitológicos. Su destino, en cambio, pasa oscuro y enigmático, oponiéndose fatalmente a la llama que animaba aquel cuerpo”. Los héroes escogidos por Hölderlin, Hiperión y Empédocles, son héroes vencidos, como su poeta, pero, concluye Cernuda: “con derrota que la muerte convierte en victoria” (1974:9).

La poesía de Hölderlin está conformada por dos rasgos constitutivos opuestos hasta, y quizás allende, lo trágico. El primero de ellos es que el amor y admiración que el poeta siente por el mundo griego busca integrarse en su obra poética con su profunda devoción por Cristo.

El segundo, tan o más importante que el primero, es que Hölderlin es quizás el testigo y profeta máspreciado que nos habla de la profundidad de la transformación de Occidente que se incuba y acontece en su época. No se trata solamente de una mutación histórica, la mirada poética de Hölderlin desciende hasta el abismo (*Abgrund*) abierto por “la huida de los dioses” y ahí permanece a la espera de poder anunciar los signos que auguren una nueva era.

Qué cosa sea Buenos Aires, qué sus habitantes, los porteños, es algo difícil de comprender, pero aún más si prescindimos de las fuentes de occidente que han devenido Europa, sus ideas, sus artes, sus pueblos y migraciones. Podría considerarse curioso que, durante esos mismos años en que Hölderlin escribió sus Odas, comienzan a cobrar forma algunas de las ideas revolucionarias que culminarán con la conformación del primer gobierno patrio en el Río de la Plata. Qué y cuánto de

Europa, de la madre patria, del suelo a las postres argentino, propiciaron constituir el poder político y el centro de una nación en esta ciudad “plantada junto al río” (Marechal 1966:63), es sin duda una cuestión cuya respuesta requiere de muy sutiles medidas, mezclas y proporciones.

Para un porteño formado en el siglo XX - rodeado por la poesía de Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Baldomero Fernández Moreno, Oliverio Girondo, entre otros-, cristiano y preocupado por el destino de los dioses, la obra de Hölderlin no puede pasar fácilmente desapercibida. Muy por el contrario, a pesar de la distancia que el idioma alemán supone, acortada por el estudio del griego y del latín, y por la lectura culta de los clásicos, la obra y la vida de Hölderlin se vuelven próximas y entrañables.

Las *Odas* de Hölderlin, que conservan resabios de las de Píndaro, que Hölderlin tradujo, contienen en germen la poesía que también se despliega en sus himnos y dramas. El amor, la tierra natal, el arte, la naturaleza y, recurrentemente, la vocación y la tarea del poeta, son sus temas predominantes.

Hölderlin, tan vacilante y oscuro en otras facetas de su vida, es inamovible y diáfano respecto a su vocación poética. Ser poeta, para Hölderlin, no es solamente dar cumplimiento a un destino personal, sino además, disponerse a realizar la tarea más necesaria exigida por su tiempo. En una de sus odas titulada “El espíritu del tiempo” (*Der Zeitgeist*) escribe: ¹

Zu lang schon waltest über dem Haupte mir,
Du in der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit!
Zu wild, zu bang ist's ringsum, und es
Trümmert und wankt ja, wohin ich blicke.

[... ...]

Laß endlich, Vater! offenen Aug's mich dir
Begegnen! hast denn du nicht zuerst den Geist
Mit deinem Strahl aus mir geweckt? mich
Herrlich ans Leben gebracht, o Vater! -

¡Demasiado hace ya que reinas sobre mi cabeza
tú, el de la negra nube, dios del tiempo!
demasiada furia, demasiado miedo hay alrededor
y todo son ruinas y titubeos mire donde mire.

[... ...]

¡Permíteme, padre, que por fin te encuentre
frente a frente! ¿No fuiste tú quien despertó en mi
el espíritu con tu rayo, tú quien
majestuoso me trajo a la vida, oh padre?

Hölderlin comprende la crisis de su tiempo en su nivel más hondo, la desaparición de lo sagrado y la frivolidad de la existencia. Ante ello el poeta debe reemplazar al “falso sacerdote” (*falschen Priester*) y animarse como poeta a mirar el rostro del Dios. Así lo expresa también en la última estrofa de “Vocación de poeta” (*Dichterberuf*).

Furchtlos bleibt aber, so er es muß, der Mann
Einsam vor Gott, es schützt die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen brauchts und keener

¹ Las traducciones de los poemas de Hölderlin pertenecen a Hölderlin (2005).

Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.

Sin miedo, tal como debe, permanece el hombre
solo ante Dios, su ingenuidad le protege
y no precisa de armas ni artimañas
hasta que la falta de Dios venga en su ayuda.

En el desarrollo de cada oda pareciera dominar un movimiento que, ahondando su descenso en lo oscuro, o en lo “aórgico”, término que el mismo Hölderlin acuña, el poeta encuentra un instante de luz. Con acierto Albert Béguin comenta: “Pero justamente en este instante en que parecemos estar ya muy cerca de las intuiciones de los románticos, de su propensión nocturna, de su preferencia por la penumbra y por la sombra, notamos toda la diferencia que hay entre Hölderlin y ellos; pues a esa pregunta: «¿No será la sombra la patria de nuestra alma?» (*Hyperion*), Holderlin respondió con una negativa apasionada y con una fervorosa adoración de la luz” (Béguin, 1978: 207).

En el poeta convergen naturaleza y espíritu, y en esa convergencia el poeta ha de encontrar el clima y tiempo propicios de su fecundidad. Ese momento propicio es anunciado enfáticamente en el poema “Como en el día de fiesta...” (*Wie wenn am Feiertage...*) donde dice: “¡Pero ahora despunta el día! Aguardé y lo vi llegar // y lo que he visto, lo sagrado sea mi palabra” (*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, // Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*).

La naturaleza no sólo fecunda la tierra sino también, y a través de ella, al poeta. Su fruto es lo sagrado (*das Heilige*), aquel don divino (*himmlische Gabe*) sin el cual todo el devenir del cosmos se hunde en su perecer. Y la tarea que Hölderlin asume, en su ser poeta, radica en permitir que lo sagrado “sea mi palabra” (*sei mein Wort*). En la poesía de Hölderlin la palabra poética no es sagrada porque la poesía sacralice la palabra, sino muy por el contrario, lo es porque permite que lo sagrado sea en ella.

Este poder decir lo sagrado propio de la capacidad receptiva de la palabra poética es el núcleo de lo que Hölderlin poetiza en toda su obra y define su tarea del poeta. El poeta ha de exponerse al peligro (*Gefahr*), es decir, a recibir aquel don que pudiera aniquilarlo, para entregarlo luego al pueblo “envuelto en el canto” (*ins Lied gehüllt*). Así la palabra poética, el canto, al igual que Baco, es “el fruto nacido en el amor” (*die Frucht der Liebe*), “obra de los dioses y de los hombres” (*die Götter und Menschen Werk*).

Hölderlin, en una carta que escribiera a su madre en enero de 1799, definió al “poetizar” como “la más inocente de todas las ocupaciones”: “*Dichten, Dies unschuldigste aller Geschäfte*” (Hölderlin 1910: 232). Luego Heidegger, en su escrito “Hölderlin y la esencia de la poesía” (Heidegger:1981), se constituyó en el principal intérprete de esa frase.

Para Hölderlin la poesía señala el lugar al cual tan solo la inocencia del poeta es capaz de descender. La poesía, en tanto recepción del don divino, es a su vez un ponerlo a resguardo, lo acallado que dice, hueco de resonancia del don.

En la poesía de Hölderlin el poeta es “el arrojado fuera” (*Hinausgeworfener*) del mundo y, desprendido del mundo, la inocencia lo prepara y expone a la gratuita llegada del don. Sin embargo, el poeta sabe y gusta que el don sea don para esta tierra. Así, en el final de “Pan y vino” (*Brot und Wein*), Hölderlin dice: “...pues el espíritu está en casa, no en el origen, no en la fuente, La tierra natal lo consume. / El espíritu ama la colonia y el valiente olvido”. “...nämlich zu Haus ist der Geist, / Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat, Kolonie liebt, und tapper Vergessen der Gesit”.

“Tierra natal” (*Die Heimat*) y “Retorno a la tierra natal” (*Rückkehr in die Heimat*) son los títulos de dos odas en las que Hölderlin muestra su amor y la búsqueda de refugio en su tierra. Las estrofas finales de “Retorno a la tierra natal” nos dan una muestra de ello:

Und wenn im heißen Busen dem Jünglinge
Die eigenmächtgen Wünsche besänftiget
Und stille vor dem Schicksal sind, dann

Gibt der Geläuterte dir sich lieber.
 Lebt wohl dann, Jugendtage, du Rosenpfad
 Der Lieb, und all ihr Pfade des Wanderers,
 Lebt wohl! und nimm und segne du mein
 Leben, o Himmel der Heimat, wieder!

Y cuando en el ardiente pecho al joven
 los arbitrarios deseos se le han mitigado
 y ante el destino calmados están, entonces,
 purificado, prefiere entregarse a ti.

Adiós pues, días de la juventud, camino de rosas
 del amor, senderos todos del caminante,
 ¡adiós! Y toma tú mi vida y bendícela
 de nuevo, oh cielo de mi tierra natal.

La colonia, la tierra natal, dan un nombre de luz a esta tierra.

“Pleno de méritos, pero poéticamente habita el hombre en esta tierra”, *“Voll Verdienst, doch dichteisch wohner der Mensch auf dieser Erde”* escribe Hölderlin en: “En adorable azul florece...” (*In lieblicher Bläue blühet...*). “Poéticamente” significa, en esta frase, pendiente de la gratuidad del don. Es decir, pendiente en la inocencia que dispone al poeta a decir lo que por que sí, gratuitamente, florece.

En el lenguaje poético de Hölderlin “tierra” (*Erde*) significa algo muy distinto que “mundo” (*Welt*). “Tierra” es el lugar donde mora y domina lo gratuito en y desde su gratuidad, previo a todo reconocimiento meritatorio. “Tierra” es el lugar donde cada uno habita en y desde su propia gratuidad.

Allí, pendiente de la gratuidad del don, el poeta, especialmente Hölderlin a partir de 1800, dice: “¡Pero amigo! Llegamos demasiado tarde. Sin duda viven los dioses, pero sobre nuestras cabezas, arriba en otro mundo”, *“Aber Freund! Wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter, / Aber dem Haupt droben in anderer Welt”*.

Por esos años Hölderlin escribe su himno titulado “El Único” (*Der Einzige*). “El Único” es el nombre con el que Friedrich Hölderlin habla de Jesúscristo. Felix Duque (2010) plantea que este himno, junto con la tercera versión de “Patmos”, anuncian lo que Friedrich Beissner ha venido llamando “el giro occidental” (*die abenländische Wendung*).

Cuando la historia, habiendo celebrado el fin de las religiones, se debate en torno al nihilismo, ¿en qué otra cosa radica la originalidad y el sentido de preguntarnos ¿cómo nombrar lo divino sino convirtiéndonos en signo de contradicción. Desde la obra de Hölderlin, la pregunta ¿cómo nombrar lo divino? nos interroga a nosotros, habitantes de esta tierra en el siglo XXI, desde una radicalidad tan honda y genuina que excede a todas las respuestas dadas.

Ello me hace pensar que lo genuino de esta pregunta nace de la fecundidad de una profunda experiencia que en gran medida define el temple del hombre contemporáneo: la del reconocimiento de su “no-autosuficiencia”. La obra de este poeta nacido en 1770 a las orillas del Neckar y fallecido en Tübingen en 1843 alcanza una de las cumbres de la poesía lírica, nos conduce y nos brinda la posibilidad de preguntarnos acerca del nombre de lo divino desde el mismo límite de nuestra experiencia contemporánea.

¿Con qué lenguaje podemos hablar de lo divino? Esta pregunta adquiere una dirección determinada que nos conduce a tener que diferenciar el lenguaje poético de los modos habituales de hablar de lo divino. Es para ello donde cabe apelar a la tradición poética, pues en ella el lenguaje no es utilizado como un simple medio para “hablarle a” o “decir en nombre de”, sino que en ella el habla está puesta a disposición del puro decir, decir lo que es.

En el lenguaje poético de Hölderlin es nombrada la identidad de Cristo. Con esta referencia acotamos y redefinimos las dos preguntas iniciales ¿Qué tipo de poesía es la poesía de Hölderlin?

¿Qué significa para Hölderlin que Jesús sea el Único?

El poema de Hölderlin oscila entre dos polos, uno el que lo atrae hacia la Grecia antigua, su mitología y cultura, y otro la honda veneración que siente por Cristo. Pero, Hölderlin busca a Uno entre todos ellos. En el poema, la cercanía de Cristo con Hércules y Dionisos es tal, que Hölderlin llama a Cristo: “hermano de Hércules” y “hermano de Dionisos”. Pero lo más significativo es que a Dionisos y Cristo los hermana en su más solitaria profundidad, la profundidad del grito.

Así Hölderlin hermana y diferencia a Cristo llamándolo:

al último de la estirpe..., *den letzten eures Geschlechts...*,
...vuestro huésped extranjero. ...*dem fremden Gaste...*

Cristo es llamado el “último de la estirpe”, es decir, con él culmina la serie de dioses a través de la cual lo divino se manifiesta. Él es el último, “huésped” entre los dioses, pero, al mismo tiempo es “extranjero”, como dice el mismo Hölderlin: “...tiene otra naturaleza”. Y por ello debe diferenciarlo, con él se revela la fuente de procedencia de todas las formas de lo divino.

Subrayando el carácter Único del acontecimiento Cristo, Héctor Mandrioni (1994:8, mi traducción) dice “En este sentido Cristo constituye un hecho irreversible e insobrepasable. Hölderlin lo llama el Único, pues su azorado corazón lo sentía de alguna manera superior a los otros grandes héroes [...] Lo presentía el Único porque sus palabras y sus hechos tenían una génesis superior y distinta, pues en última instancia Él era signo para sí mismo.”

Solo Cristo es signo de sí mismo. *Christus aber bescheidet sich selbst.*

Esta es la máxima expresión con la que el poeta nombra la identidad de Jesús.

Durante todo el poema Hölderlin le habla a Cristo como se le habla a un tú. La poesía de Hölderlin es en sus palabras y en su proceso creativo una plegaria. Plegaria que no sólo transforma la oración en poesía, sino el carácter poético en oración.

Ante el curso dominante del presente, en el que el lenguaje de los hombres se encuentra expuesto al peligro de perder el rumbo del sentido, o de reducirlo solo al mero comercio de necesidades y satisfacciones, la vida y la poesía de Hölderlin constituyen un tributo al lenguaje desde el despojo ante lo gratuito.

Referencia bibliográfica

- Béguin, A. (1978). *El alma romántica y el sueño*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Cernuda, L. (1974). Introducción en Hölderlin, F. *Poemas*. Madrid: Visor.
- Duque, F. (2010). *Residuos de lo sagrado*. Madrid: Abada.
- Heidegger, M- (1981). Hölderlin und das Wesen der Dichtung, en *Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung*. Gesamtausgabe, Band: 4. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981.
- Hölderlin, F. (1910). *Ausgewählte Briefe*. Hg. Böhm, W. Jena : E. Diederichs.
- Hölderlin, F. (2005). *Odas*. Traducción de Santoro. T. Madrid: Ediciones Hiperion.
- Mandrioni, H. (1994). Beziehungen zwischen Kirche und Kultur: Dialog und Kreativität, en *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog: für Peter Hünermann*. Hg. Fraling, B. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Marechal, L. (1966). *Heptamerón*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rilke, R. M. (2009). *Cartas a un joven poeta*. Traducción de Linda Spahni. Barcelona: José J. de Olañeta.

Los errores del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guido Terrena¹

Francisco Bertelloni

Resumen

Marsilio de Padua publicó su *Defensor Pacis* en junio 1324. Casi tres años después de esa publicación el papa Juan XXII pidió a un grupo de teólogos un informe acerca de algunas tesis heréticas concernientes al poder papal. La *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guido Terrena fue una de las respuestas al requerimiento papal.

Palabras clave: Guido Terrena – Marsilio de Padua – Defensor Pacis – poder papal

Abstract

Marsilio of Padua published the *Defensor Pacis* on June 1324. Althmos three years after this publication Pope John XXII asked a group of theologians a report about some heretical thesis concerning the papal power. The *Confutatio errorum quorundam magistrorum* of Guido Terrena was one of the responses to the papal request. The *Confutatio* directly concerns the *Dictio II* of the *Defensor Pacis*.

Key words: Guido Terrena – Marsilio de Padua – Defensor Pacis – papal power

¹ Dedico este texto sobre teoría política medieval a la memoria de mi colega Antonio D. Tursi. Tursi fue un apasionado estudioso de la historia de las ideas políticas medievales, con él compartí largas y fructíferas conversaciones sobre estos temas. Muchos de mis trabajos se deben a esos encuentros y surgieron gracias a la rica erudición y a la profunda reflexión que Tursi, durante los años de su carrera, acumuló sobre la temática teórico-política medieval. Valga este breve texto como mi agradecimiento a su desinteresada dedicación a la vida académica.

-I-

Para los historiadores de la teoría política medieval resultan de particular importancia algunos datos recientes concernientes al contexto histórico y doctrinal dentro del cual emergió la *Confutatio errorum quorundam magistrorum*² del carmelita catalán Guido Terrena (1260?-1342). Es verdad que las peculiares circunstancias fácticas que envolvieron la aparición de la *Confutatio* de Guido incrementan solamente de manera muy indirecta nuestras informaciones acerca de la obra y de las ideas específicamente políticas de Marsilio de Padua. Sin embargo, esas circunstancias logran contribuir a la reconstrucción de las primeras repercusiones y, en general, a nuestro conocimiento de la fortuna inmediata del *Defensor Pacis*³. De allí que el mejor conocimiento de la genealogía de la *Confutatio* –escrito que, por lo demás, ha sido escasamente conocido hasta la publicación de su reciente edición crítica– aumente nuestro interés en el tratado marsiliano y enriquezca nuestras posibilidades de evaluación de su relevancia histórica.

En efecto, casi inmediatamente después de que Marsilio hiciera público, en el año 1324⁴, su *Defensor Pacis*, el paduano, junto con Juan de Jandún (considerado entonces como coautor del tratado), vivieron durante dos años aparentemente tranquilos en París, hasta que, en 1326, debieron abandonar rápidamente su estancia parisina para refugiarse en la corte del futuro emperador Luis de Baviera, a quien Marsilio había dedicado con estas palabras su extenso tratado: «[...] para ti, inclitísimo Luis, emperador romano [...] puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen, pensando que de ellas se seguiría alguna ayuda»⁵.

-II-

¿Cuál fue la verdadera contribución del carmelita Guido Terrena a esa precipitada huida de París y a la búsqueda de refugio en la corte de quien sería el futuro emperador romano Luis de Baviera?⁶. Aún hasta hoy subsisten las dudas entre los historiadores acerca de si la verdadera causa de esa huida fue solamente el malestar generado en la corte papal de Aviñón por algunas tesis del *Defensor Pacis* que herían la plenitud potestatis papal o si fue otra circunstancia la que motivó esa conducta. Pero sí está fuera de toda duda el hecho que el papa Juan XXII solicitó a un grupo de tres teólogos un informe acerca de algunas tesis erróneas y sospechosas de herejía, pero sin aludir al autor de las tesis. Sobre ellas debían expedirse los tres teólogos. En síntesis, esas tesis sostenían lo siguiente: (1) los *temporalia* de la Iglesia pertenecen a la *potestas* del Emperador; (2) Cristo no entregó a Pedro más autoridad que a los otros apóstoles; (3) tampoco designó un vicario como cabeza de la Iglesia; (4) todos los sacerdotes, incluido el Papa, tienen la misma autoridad; (5) el Emperador instituye, depone y castiga al Papa; (6) la Iglesia solo tiene *potestas coactiva* si la recibe del Emperador.

Aunque posiblemente ni Juan XXII, ni los teólogos consultados por él, ni tampoco Marsilio de Padua lo habían advertido, en estas tesis ya estaba sugerida una idea nuclear del pensamiento mar-

2 En lo que sigue cito la reciente edición crítica del texto de Terrena, G., 2014. Esta magnífica edición merece un comentario. La *Introducción* de A. Fidora (*Guido Terrena y la filosofía política de su tiempo*) revisa la vida y la obra de Guido, estructura y fuentes de la *Confutatio*, los vínculos entre la *Confutatio* y los otros informes dirigidos al papa, la *Confutatio* y la bula *Licet iuxta*, la transmisión del texto y los criterios de edición. La fijación del texto latino del Ms. Vat. Lat. 10497 es de A. Blasco, A. Fidora y C. López Alcalde. La traducción al catalán y sus notas fue realizada por A. Fidora, C. López Alcalde y J. Batalla. La traducción inglesa estuvo a cargo de R. D. Hughes. Por fin, N. Gómez Llauger, J. Mensa, M. Tischler y R. Ramis Barceló colaboraron en la revisión de los textos, en la resolución de numerosas dificultades paleográficas y en la identificación de algunas fuentes jurídicas mencionadas por Guido Terrena en su *Confutatio*.

3 Utilizo la ya clásica edición de Scholtz, R., 1932.

4 Según una nota final manuscrita legible al final de algunas copias del tratado: «*Compositus et completus est liber iste Anno domini MCCCXXIII Parisiis in vico Sorbona in domo studentium in sacra theologia*» cfr. Scholtz, R. 1932: 613.

5 [...] *in te quoque respiciens [...] inclitissime Ludovice Romanorum imperator, [...] sequencium sentenciarum summas post tempus diligentis et intente perscrutationis scripture mandavi [...] (Defensor pacis, I.1.6)*

6 Una reconstrucción sintética de los sucesos históricos posteriores a la publicación del *Defensor Pacis* en 1324 puede consultarse en Garnett, G., 2000: 221 ss.

siliano que, si bien muy tímidamente, ya había comenzado a insinuarse en algunos tratados políticos medievales anteriores al *Defensor Pacis*. Pero fue especialmente con posterioridad a este tratado y gracias a él cuando ella adquirió vasta repercusión en el pensamiento político occidental. Se trataba del problema de la unidad de la soberanía, un tema que compromete a todo el pensamiento político desde el siglo V hasta Hobbes. Pues, si como afirmaba Marsilio, solo el Emperador tiene *potestas* sobre cosas y personas, y si además la jerarquía eclesiástica es de origen solamente humano -pues es el Emperador quien instituye y depone al Papa-, de ello resultaba una concentración insospechada de toda *potestas* en el poder temporal. Curiosamente, esas tesis delataban en el siglo XIV una inesperada nostalgia por el Cristianismo constantiniano del siglo IV y su continuidad bizantina a partir de Constantino. Es casi obvio agregar que estas ideas herían de muerte la *plenitudo potestatis* papal.

El hecho es que del pedido de informes cursado por el papa a sus teólogos para que se expidieran sobre esas tesis surgieron tres textos que, hasta hoy y por diversos motivos, han sido relativamente poco considerados por la historiografía: la *Reprobatio sex errorum* de Sibert de Beek, la *Reprobatio errorum* de Guillermo de Cremona y la *Confutatio errorum quorundam magistrorum* de Guido Terrena.

El conocimiento, aunque parcial, de esta suerte de tríptico que se cierra con la reciente edición de la *Confutatio*, es una muy buena ocasión para recordar que mientras en los últimos años el interés de los historiadores se orientó preponderantemente hacia la *Dictio I* del *Defensor Pacis* y hacia sus ideas específicamente políticas acerca de la formación y las partes de la *civitas*, la ley y la *universitas civium* como causa de la ley, sin embargo, los escasos datos históricos mencionados más arriba son suficientes para percibir que la causa del impacto inmediato del *Defensor Pacis* no fue tanto la *Dictio I*, sino sobre todo la extensa eclesiología marsiliana desarrollada en la *Dictio II*, es decir, precisamente en la parte del tratado que motivó la redacción de los tres textos mencionados.

-III-

¿Qué decía cada uno de esos tres textos?

En primer lugar, de la *Reprobatio sex errorum* de Sibert de Beek⁷ quedan muy pocos fragmentos que han sido editados en 1914 por R. Scholz. Si nos atenemos a esos escasos fragmentos, observamos que Sibert desarrolla sus argumentos críticos apoyándose, sobre todo, en la Biblia, en el *ius canonicum*, en las *Decretales*, en pasajes de la literatura patristica y en algunas menciones a Tomás de Aquino⁸. Pero existen hasta hoy muy pocos estudios exhaustivos sobre la *Reprobatio* de Sibert⁹, posiblemente a causa de la inexistencia de una edición crítica de su texto, reiteramos, aún fragmentario.

En segundo lugar, sí contamos con una edición crítica relativamente reciente de la *Reprobatio* de Guillermo de Cremona¹⁰. Ello ha facilitado un acceso más fluido a su texto. En efecto, su lectura permite verificar que, además de argumentos jurídicos y teológicos, Guillermo también se alimentó de algunas ideas filosóficas tomadas de la *Elementatio theologica* de Proclo, cuya proposición 21 sostiene que, en el movimiento de procesión, la multiplicidad procede de la unidad, y que en el movimiento de regresión, la multiplicidad se reduce a la unidad¹¹. Apoyándose especialmente en estos argumentos marcadamente neoplatónicos, Guillermo afirma que también en la Iglesia debe existir un *unum* hacia el que se dirige la *reductio*¹². Así, mientras para Guillermo el *ordo* de la *Ecclesia* descansa totalmente en la *reductio* a la unidad de la *potestas* papal¹³, en cambio, según el “autor desconocido”

7 Texto fragmentario disponible, hasta hoy, solo en el clásico libro de Scholz, R., 1914: 3-15.

8 Sobre el pensamiento de Sibert v. Scholz, R., 1911: 3-12.

9 Véase, sin embargo Tuley, T., 2006: 47-64 (en especial pp. 55); y además Fidora, A., 2014: 63.

10 Cremonensis, G., 1977.

11 *Omnis ordo ab unitate incipiens procedit in multitudinem [...] et omnis ordinis multitudo ad unam reducit unitatem* (Proclus, 1987: 14)

12 “*Secundum Proclum omnis multitudo bene ordinata reducit ad unum. Sed Ecclesia Christi est quaedam multitudo et bene ordinata... Ergo oportet, quod habeat aliquod unum, ad quod reducat*” (Cremonensis, G., 1977: 68)

13 Sobre la utilización política de ideas filosóficas clásicas véase Cheneval, F., 1996. 11 ss; y sobre Guillermo de Cremona

que critica Guillermo, esa *reductio ad unum* no existe, pues si ella existiera, debería admitir la presencia de una jerarquía ontológica en la *Ecclesia*. Con buenas razones, T. Turley ha puesto de manifiesto la influencia sobre Guillermo, también, del *De ecclesiastica potestate* del agustino eremita Egidio Romano -asimismo totalmente influido por el neoplatonismo-, cuyo método “deductivo”, siempre según Turley, Guillermo de Cremona reitera ampliamente a lo largo de todas sus argumentaciones¹⁴.

-IV-

El tercer informe corresponde al texto de la *Confutatio* de Guido Terrena (1260?-1342). Antes de adentrarnos en ella, recordemos algunos datos acerca del perfil doctrinal y del periplo biográfico del carmelita que permiten entender mejor su compromiso político. Han pasado casi noventa años desde los primeros estudios de B. M. Xiberta sobre Guido y desde las primeras ediciones de sus tratados. Durante ese período la crítica no solamente ha estudiado sus obras teológicas y filosóficas (*Quodlibeta, QQ. Ordinariae, QQ. disputatae, Comentarios a las Sentencias*, al *Decretum Gratiani* y a numerosos tratados de Aristóteles, y la famosa *Concordia Evangeliorum*), sino que también ha evidenciado particular interés en el aspecto quizá más notable del pensamiento de Guido: su intenso compromiso con los conflictos eclesiásticos de la época. Este compromiso ha sido confirmado por la edición de la *Quaestio de magisterio infallibili Romani pontificis* (1313?) publicada por Xiberta en Münster en 1926. Además, en 1318, y a solicitud del papa Juan XXII, Guido se expedía sobre las tesis de Pedro J. Olivi acerca del Apocalipsis. Y, *last but not least*, sabemos también que, en muchos de sus tratados, Guido apoyó decididamente al papa Juan XXII en los conflictos doctrinales que éste había sostenido en esos años con la orden de los franciscanos¹⁵.

Hoy la edición crítica de la *Confutatio errorum quorundam magistrorum*¹⁶ confirma el compromiso de Guido con las luchas político-eclesiásticas de su época. Por lo demás, si la *Confutatio* muestra que, con ella, el *carmelita de Perpinyà* no se involucra por primera vez en esa clase de conflictos, al mismo tiempo debe señalarse que, sin embargo, ese escrito tampoco fue la última de sus luchas, pues las incansables batallas de Guido contra la heterodoxia culminaron con su *Summa de haeresibus*, terminada justo en el año de su muerte, es decir, en 1342.

También la *Confutatio* de Guido Terrena resultó de la solicitud papal. Aquí me limitaré al análisis de los textos editados en la reciente edición crítica, es decir, a la respuesta de Guido a la primera tesis: *quod omnia temporalia Ecclesiae subsunt imperatori*¹⁷. Con criterios muy aceptables, A. Fidora, en la *Introducción* a esta edición, propone algunas tipologías diferentes para ordenar los argumentos empleados por Guido en cada respuesta (historico-teológicos, lógico-teológicos, jurídico-teológicos y exegéticos) y vincula esas tipologías con ideas marsilianas de la *Dictio II*. También soy de la opinión de que cada argumento tiene una tipología propia cuyos detalles, sin embargo, es imposible reproducir aquí de modo completo. Aludiré, por ello, muy sintéticamente, solamente a los primeros seis argumentos, que considero como los más relevantes, mostrando de modo puntual, en cada uno de ellos, algunos aspectos que considero de interés en relación con el *Defensor Pacis*.

El primero es un argumento *ab auctoritate*. Aquí Guido reproduce casi dogmáticamente la doctrina acerca del *dominium universale* de la Iglesia *in spiritualibus et in temporalibus*, ya bien desarrollada y expuesta por el eremita agustino Egidio Romano en su *De ecclesiastica potestate* sobre la base de su exégesis neoplatonizante del texto bíblico¹⁸. El segundo argumento es histórico; se apoya en la respuesta de S. Ambrosio al emperador Valentiniano, cuando el obispo calificó como un *sacrilegium* quitar a la Iglesia los *temporalia* dedicados al culto, ya que ellos *inter divina computari debent*,

Cheneval, F., 1996: 14 ss.

14 Cfr. Tuley, T., 2006: 50 f.

15 Para datos biográficos más específicos y síntesis de su obra, v. Bertelloni, F., 2002: 291 ss.

16 V. *supra*, nota 2.

17 *Ibid.*, p. 94

18 Sobre el pensamiento político de Egidio me permito remitir a mi trabajo, Bertelloni, F., 2005: 89-122.

quia ad divinum cultum dedicata sunt; por ello esos *temporalia* son, en rigor, espirituales¹⁹. El tercer argumento es de carácter histórico/ testamentario: la Iglesia es más libre que la sinagoga; puesto que los bienes de la sinagoga dedicados al culto no se encontraban bajo el poder temporal, aún menos se encontrarán bajo el poder temporal los bienes de la Iglesia. El cuarto vuelve sobre una argumentación cuya tipología es semejante a la del segundo. Guido denomina *intrinsicam Ecclesiae* a los *temporalia* sin los cuales *divinus cultus esse non posset*²⁰. Por ello esos *temporalia* no solamente *non cadunt sub dispositione temporalis potestatis*; además Guido aprovecha la ocasión para subrayar que, en todo lo concerniente a esos *temporalia*, *omnes fideles subduntur praelatis Ecclesiae*²¹. El quinto argumento avanza un paso más adelante para negar que el *ius divinum* y la *divina ordinatio in spiritualibus et in temporalibus* pertenezcan a la jurisdicción temporal²². Y el sexto argumento retoma una tesis insinuada sobre el final del quinto: la institución que es libre por derecho divino, es libre en cuanto a todo lo que necesita para conservarse como institución; la Iglesia es libre por derecho divino, por ello no está sujeta a ningún poder temporal, menor en dignidad que la Iglesia²³.

Como puede percibirse, del mismo modo como las tesis presuntamente heréticas examinadas por Guido Terrena evidenciaban un carácter esencialmente teológico-eclesiológico, así también es absolutamente teológica la crítica de los tres teólogos, lo que ratifica el vínculo temático de toda su disputa con la eclesiología desarrollada en la *Dictio II* del *Defensor Pacis*.

-V-

Hoy los historiadores son contestes en sostener que aún tenemos un conocimiento muy deficiente del orden secuencial y de los efectivos vínculos entre los cinco hechos en torno de los que giraron los sucesos que tuvieron lugar entre 1324 y 1327: el *Defensor Pacis* (1324), la huida de París de Marsilio de Padua y Juan de Jandún (1326); la reacción papal (1327), el informe de los tres teólogos (1327) y la final condenación papal de las tesis en la bula *Licet iuxta doctrinam* del 23 de octubre de 1327. De acuerdo a las informaciones que poseemos, podemos tener como datos seguros los siguientes: (1) Si Marsilio y Juan abandonaron París en 1326 temerosos de una persecución papal causada por los errores del *Defensor Pacis*, es posible que la solicitud papal de informes a los teólogos haya tenido lugar un poco antes de 1327, en todo caso sobre fines de 1326. (2) Aunque las tesis examinadas por los teólogos papales coincidían con tesis de la *Dictio II* del tratado marsiliano, según toda verosimilitud ellos analizaron las tesis sin que el papa les revelara su autoría. Ello implica, como sostiene, por ejemplo Carlo Pincin, que es bastante difícil establecer si, antes de redactar su informe, los informantes papales leyeron realmente el *Defensor Pacis*²⁴. También Jürgen Mietkhe, por su parte, ofrece muy buenos motivos para sostener que los tres teólogos condenaron la lista de errores que el papa les encomendó examinar, pero sin leer el tratado marsiliano; y agrega que, a pesar de ello, los tres tratados constituyeron una suerte de proyecto inicial (*eine Vorlage*) para la redacción final de la bula condenatoria²⁵.

Así pues, los tres textos parecen haber sido escritos y entregados al papa muy poco antes de que éste, en la bula *Licet iuxta doctrinam*, condenara los errores marsilianos como “*sacrae Scripturae contrarios et fidei catholicae inimicos, haereticos, seu hereticales et erroneos*”²⁶. Con todo, aunque Guido -como seguramente también Sibert y Guillermo-, ignoró la identidad del autor de las tesis que critica²⁷, es posible que haya sospechado que quienes las enunciaron eran intelectuales del entorno

19 Ibid., p. 96

20 Ibid., p. 102

21 Ibid., p. 104

22 Ibid., p. 106

23 Ibid., pp. 106/8

24 Pincin, C., 1967: 158.

25 Mietkhe, J., 2000: 234.

26 Denzinger, H., 1945. Sobre la anterioridad de los tres informes a la *Licet iuxta doctrinam*, v. Pincin, C., 1967.

27 *Qui autem sint assertores horum errorum ... non novi (Confutatio, ut supra, nota 2, p. 88)*,

cercano a Luis de Baviera, *magistri errorum*²⁸ que antepusieron la autoridad temporal en detrimento de la autoridad del Papa.

Por ello, puesto que según toda verosimilitud la *Confutatio* no es un texto resultante de la directa lectura del *Defensor Pacis*, sino solo de la lectura de un elenco de *errores* enviados por el papa a sus teólogos para que evaluaran su ortodoxia, puede concluirse, con Miethke, que la *Confutatio* de ninguna manera es un efecto *inmediato* del *Defensor Pacis*, sino solamente de la lectura de una lista de errores que, aunque Juan XXII puso en manos de los tres teólogos, sin embargo lo hizo sin agregar a esos errores informaciones acerca de su origen y sin informarles que ese origen era el tratado marsiliano²⁹.

-VI-

Todo ello permite formular dos conclusiones finales, si bien ciertamente aún provisionarias, sobre la situación histórica de la *Confutatio*. En primer lugar, puede afirmarse que el único efecto resultante *directamente* del tratado marsiliano, fue la lista de errores redactada por el papa y luego examinada por sus tres teólogos con su consecuente dictamen mediado por la lectura papal. Y en segundo lugar, como consecuencia de ello, puede concluirse que entre el *Defensor Pacis* por una parte, y por la otra los tres tratados (la *Confutatio* incluida), la mediación de la lectura y evaluación papal del *Defensor Pacis* debe ser considerada fundamental y decisiva como fenómeno inmediato desencadenante de los tres textos. Así, pues, estos tratados podrían haber existido sin que sus autores hubieran leído el *Defensor Pacis*, pero no podrían haber existido sin la lectura papal de este tratado.

En lo que concierne ahora a una evaluación de los argumentos utilizados por Guido, y más allá de su tipología jurídica, histórica o explícitamente teológica, debe reiterarse la presencia en ellos de una tendencia muy clara, siempre orientada a comprometer los *temporalia* de la Iglesia en un programa eclesialógico solo inteligible desde una perspectiva histórico-salvífica, es decir, teológica. En los escritos político-eclesiológicos medievales defensores de la superioridad de la *potestas* papal sobre la civil —y obviamente, también en la *Confutatio* de Guido—, se percibe que esta perspectiva histórico-salvífica siempre tiende a marcar el compromiso de los *temporalia* de la Iglesia con el orden espiritual, donde el término “compromiso” concentra un poder metafísico y semántico suficiente para mantener abierta la posibilidad de que, aunque la naturaleza de los bienes de la Iglesia presente una apariencia temporal, con todo, esos bienes puedan, en última instancia y *ratione peccati*, mutar hacia una naturaleza espiritual, pues se trata de bienes que, como lo ya lo había señalado el obispo S. Ambrosio en su disputa con Valentiniano, son *intrinsicamente Ecclesiae*.

De ese modo, y en síntesis, el *Defensor Pacis*, la lista de errores redactada por Juan XXII y los tres informes resultantes del parecer de los teólogos constituyen una muy rica constelación de escritos que no solo revisten máximo interés para reconstruir la fortuna y repercusión del tratado marsiliano, sino también para reconstruir la historia de los tratados eclesiológico-políticos que la historiografía alemana denominó *kirchen-politische Schriften*. Con ello, el conocimiento del entorno intelectual provocado por el novedoso y revolucionario *Defensor Pacis* contribuye de modo sensible a nuestro mejor acercamiento a las primeras repercusiones alcanzadas por el pensamiento de Marsilio de Padua que, aunque es medieval, también es, posiblemente, el primer tratado moderno de filosofía política.

28 Ibid., p. 94.

29 Miethke, J., 2000: 235.

Referencia bibliogràfica

- Bertelloni, F. (2002). sub voce “*Guido Terrena*”, en: Gracia, J.E.; Noone, T. B. (eds.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden: Blackwell Companion to Philosophy. 291-292.
- Bertelloni, F. (2005). “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”. *Pensiero Politico Medievale*, Vol. II, 89-122.
- Cheneval, F. (1996). “Proclus politisé: la reception de Proclus au moyen âge tardif”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78.
- Denzinger, H. (1945). *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et Morum*. Bonis Auris.
- Fidora, A. (2014). “Introducción”, en: Terrena, G. *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (Bibliotheca philosophorum medii aevii cataloniae. 3), Text llatí amb traduccions catalana i anglesa – Latin text with Catalan and English translations, introducció – introduction by Alexander Fidora, edició a cura de – edited by A. Blasco, A. Fidora, C. López Alcalde, en col·laboració amb - in collaboration with J. Batalla, R. D. Hughes. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona – Universitat Rovira i Virgili – Institut d’Estudis Catalans, Santa Coloma de Queralt.
- Garnett, G. (2006). *Marsilius of Padua and the Truth of History*. New York: Oxford University Press.
- Guillelmus Cremonensis O.S.A. (1977). *Tractatus cuius titulus reprobatio errorum*, ed. D. Mac Fhionnbhairr, Corpus scriptorum Augustinianum IV. Roma.
- Miethke, J. (2000). *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pincin, C. (1967). *Marsilio*. Torino: Giappichelli.
- Proclus (1987). *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca. Leuven: ed. H. Boese.
- Scholz, R. (1911). *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, I Teil. Roma: Loescher & Co.
- Scholz, R. (1914). *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*; II Teil. Roma: Loescher & Co.
- Scholz, R. (1932). *Marsilius von Padua. Defensor Pacis*, Hannover: Hannsche Buchhandlung.
- Terrena, G. (2014). *Confutatio errorum quorundam magistrorum* (Bibliotheca philosophorum medii aevii cataloniae. 3), Text llatí amb traduccions catalana i anglesa – Latin text with Catalan and English translations, introducció – introduction by Alexander Fidora, edició a cura de – edited by A. Blasco, A. Fidora, C. López Alcalde, en col·laboració amb - in collaboration with J. Batalla, R. D. Hughes. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona – Universitat Rovira i Virgili – Institut d’Estudis Catalans, Santa Coloma de Queralt.
- Turley, T., (2006). “The Impact of Marsilius: Papalist responses to the Defensor Pacis”, en: Moreno Riaño, G. (ed.), *The World of Marsilius of Padua*. Turnhout: Brepols N.V. 47-64.

En recuerdo de Antonio Domingo Tursi

Hugo Francisco Bauzá

Tras luchar estoicamente durante meses –acaso años– contra una dolencia que le sería fatal, el 23 de enero del año 2020 se marchó Antonio Tursi. Como era verano y muchos de nosotros estábamos fuera de nuestro medio habitual, la noticia en algunos casos nos llegó a destiempo. También a destiempo le llegó la Muerte ya que, si bien Antonio transitaba una madurez avanzada, todavía estaba intelectualmente muy lúcido por lo que, en el campo del saber, mucho esperábamos de él. Cuando le tocó partir estaba iniciando su trámite jubilatorio que, creo, no alcanzó a terminar. Los que tuvimos el gusto de tratarlo, no lo olvidaremos. Recordaremos siempre su bonhomía, su generosidad, su particular sentido del humor, así como su sonrisa siempre a flor de labios, *arbiter elegantiorum* lo habría llamado Tácito y, aunque erudito, su saber no opacaba lo vivaz de su diálogo. Un espíritu moderador, cualidad valiosa y necesaria en estos tiempos de desencuentros.

El carácter fatal de la muerte determina que resulten inútiles los esfuerzos que hagamos por evitarla o, al menos, para demorar su llegada, siempre inoportuna: forma parte de las llamadas situaciones límite. Pero, si tras la muerte viene el olvido, se convierte en la muerte definitiva. Frente a ese nihilismo entiendo que quienes conocimos a Antonio y supimos valorarlo, sabemos que la suya no será una partida definitiva: vivirá en el recuerdo de quienes lo tratamos y, fundamentalmente, en el de sus dos hijas y en el de su nieto frente al que se sentía orgulloso en su papel de abuelo (su voz se poblaba de ternura cuando hablaba del pequeño). A Antonio le cabe cabalmente aquello que Catulo proclama en un poema celeberrimo: *Siqua recordanti benefacta priora uoluptas / est homini...* (c. 76).

¿Cómo recuperar su imagen? Para revivirla sería preciso, tal vez, recurrir a una polifonía de voces –la de sus amigos, sus colegas, sus alumnos, sus íntimos–, amén de sus clases pobladas, en ocasiones, de ocurrencias muchas veces estrambóticas, las notas en la pizarra...

Conocí a Antonio hace décadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA; allí lo tuve varios años de alumno en la materia “Lengua y cultura latinas”. Como su desenvolvimiento académico me pareció de valor lo propuse como Ayudante de cátedra y, más tarde, me ocupé en que promocionara a Jefe de trabajos prácticos; con el paso del tiempo alcanzó en la UBA el rango de Profesor adjunto en condición interina. Se trataba de una época en que por un capricho –para mí incomprensible– de las autoridades de la Facultad las cátedras de latín y griego se habían dividido: había latín para alumnos de letras y latín para los de filosofía (me pregunto y a los alumnos de historia ¿dónde ubicarlos?). Fue en esa redistribución en que me tocó dictar “latín para filosofía” donde trabé contacto con Antonio, como puntualicé. Más tarde lo reencontré en la UNSAM en cuya Escuela de Humanidades obtuvo por concurso la cátedra de latín. En esta Escuela, durante varios años, junto a Jorge Fernández dirigió la carrera de Filosofía; en mi opinión, ambos lo hicieron con ecuanimidad y respeto.

Paralelo al cultivo de la lengua del Lacio, Antonio incursionó en la lengua y cultura helénicas amparado en las enseñanzas de Lorenzo Mascialino; si la memoria no me traiciona *extra cathedra*, con el siempre recordado Lorenzo, armaron un grupo de estudio del que participaban Leandro Pinkler, Ángel Castello y, entre otros, Alejandro Vigo.

Con los años Antonio, sin dejar el latín clásico (testimonio de ello son, por ejemplo, sus tra-

ducciones de algunas odas de Horacio, diálogos de Séneca y sátiras de Persio), orientó su brújula al latín de época medieval y renacentista, ahondando en el estudio de la filosofía y la política de tales períodos. Resultado de esa inclinación fue su tesis de doctorado (defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en el 2017) que le fuera dirigida por Francisco Bertelloni. Esta versó sobre “Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París”, obra clave de filosofía política de principios del siglo XIV donde, al analizar el conflicto entre el Papado y el Imperio que, entre otras cuestiones, dio origen a la disputa de güelfos y gibelinos, el tratadista aboga en favor de la restricción del poder papal vigorizando el civil, sentando así las bases de una teoría de gobierno laico, así como una reafirmación del reino de Francia frente a los poderes papal e imperial (dicha tesis está disponible para su consulta en el *Repositorio Digital Institucional* de la UBA).

Nuestro recordado Antonio también participó de proyectos de investigación: así el referido a “Problemas y polémicas de la traducción” o el que versa sobre la traducción de la obra de Anselmo de Canterbury, dirigido por Enrique Corti. Entre otros trabajos colectivos en los que intervino, juntamente con G. Olivetto formó parte del proyecto “Alfonso de Cartagena, edición de sus *Obras completas*”, con sede en la Universidad de Salamanca. Asistió también a numerosos congresos y simposios referidos principalmente a filosofía medieval y, en tal sentido, algunas de sus intervenciones fueron publicadas en las *Actas* respectivas o en revistas de la especialidad, en particular, *Patristica et Medioevalia*.

Son de su pluma *Proyectos políticos: de Grecia al Medioevo* (Ed. Docencia), en colaboración con M. Boeri; *Introducción a la Filosofía* (EUDEBA), en colaboración con F. Bertelloni y el volumen *Textos en homenaje a S. Magnavacca* (Ed. Rthesis), en colaboración con C. D’Amico.

Interesado en escritos medievales abordó las obras del averroísta Siger de Brabante, la *Consolatio* de Boecio y las de Jacobo de Pistoia, así como la cuestión de los universales en la Edad Media que dio origen al volumen que selecciona textos de Boecio, los primeros capítulos de la *Isagoge* de Porfirio y las *Glosas* de Pedro Abelardo (Ediciones Winograd). En cuanto a textos renacentistas se ocupó principalmente de *El Príncipe* de Maquiavelo y de los *Escritos políticos* de Girolamo Savonarola.

En marzo del 2005 gozó de la beca de la Fundación Antorchas para una breve estancia profesional en la Universidad de Tübingen. Más tarde, con las visitas académicas a la UNSAM de los profesores Aldo Setaioli y Ermanno Malaspina, debido a su interés por el pensamiento estoico, trabajó contacto con estos senequistas lo que le abrió las puertas para una estadía de investigación en la Università degli Studi di Torino.

Revivo a Antonio como a una persona afectuosa, cálida y entregada al acto de educar. Hay personas que estudian para saber y otras que lo hacen para enseñar. Son estas las que participan vivamente del *éros* docente en su sentido más profundo. En mi entender, Antonio formaba parte de estos últimos, así lo testimonia el recuerdo que ha dejado entre sus alumnos quienes, de él, atesoran enseñanzas y vivencias entrañables.

Cuando ocurrió su partida, que tuvo lugar en el momento en que en la Escuela de Humanidades la dirección de la carrera de Filosofía pasaba de manos de Jorge Fernández a las de Paula Pico Estrada, sugerí a las autoridades de la institución que en homenaje a Antonio un aula de la Facultad podría ser bautizada con su nombre, entronizando en la ocasión, un cuadro con su imagen: una manera afectuosa de recordar a quien entendió la docencia como entrega y también para que los alumnos valoren la figura de uno de los que habían sido sus profesores.

La pandemia inmisericorde que aún hoy nos atenaza impidió en su momento llevar a cabo esa iniciativa. Confío en que cuando las actividades docentes se reanuden de manera presencial, esta propuesta no caiga en saco roto. Insto a los alumnos a que la apoyen.

Antonius, aue atque uale!
Hugo

Sobre *Experimentos con la balanza*

Paula Pico Estrada
UNSAM - USAL

Fecha de recepción: 26 de marzo 2021

Fecha de aceptación: 28 de mayo 2021

Nicolás de Cusa fue un filósofo alemán, que nació en Kues en 1401 y murió en Todi, Italia, en 1464. Es conocido por su doctrina de la docta ignorancia, según la cual la mente humana, siendo finita, no puede alcanzar la verdad infinita tal como esta es en sí misma sino que lo hace de forma velada, por medio de un símbolo, enigma o imagen. En 1450 escribió una tetralogía, *Los libros del Ignorante (Idiotae Libri)*, en los cuales fundamenta el estatuto de imagen de Dios (*imago dei*) propio de la mente humana y su carácter creador de símbolos o enigmas. Para la mente humana, limitada por su finitud, conocer la verdad quiere decir conocerse a sí misma en tanto imagen de la verdad, estudiando su propia actividad simbólica como enigma de la actividad creadora divina (véase D'Amico 2011 y Rusconi 2021).

Experimentos con la balanza (Idiota. De Staticis Experimentis) es el cuarto de los *Libros del Ignorante*. Desde el punto de vista de la metafísica, la tetralogía tiene un diseño descendente. En los dos primeros tomos, titulados *Acerca de la sabiduría I y II (Idiota. De sapientia I et II)*, se investigan los dos polos significados por el término “sabiduría”. De un lado, la sabiduría es la incomprensible verdad infinita y se identifica por lo tanto con el principio divino. Del otro, la sabiduría es la máxima comprensión posible para el hombre de aquella verdad incomprensible hacia la que su tendencia natural lo lleva y en este sentido se identifica con la docta ignorancia. Si el primer polo es el ejemplar, el segundo es la imagen, pues la sabiduría humana es participación en la sabiduría divina. El tercer tomo, *Acerca de la mente (Idiota. De mente)* analiza las funciones vitales y cognoscitivas de la mente humana finita en tanto imagen de la mente divina infinita. Finalmente, *Experimentos con la balanza* pone en escena el despliegue operativo de nuestra mente en el ámbito del conocimiento del mundo.

Como los tres libros que lo preceden, *Experimentos con la balanza* tiene la forma literaria de un diálogo filosófico. El protagonista es el *Idiota* o Ignorante, según la feliz traducción de J. Machetta y C. D'Amico en Nicolás de Cusa (2005). Su figura representa la del ser humano que especula a partir de la fuerza propia de la mente, en oposición al erudito que repite lo que leyó y que está representado en los diálogos por dos personajes, el Orador y el Filósofo. En *Experimentos con la balanza* la conversación es entre el Ignorante y el Orador, quien ya ha depuesto la actitud un poco desconfiada que tenía en *Acerca de la sabiduría I* aunque conserva cierta inclinación a regirse por el principio de autoridad, en este caso la de las Escrituras y la de san Agustín, que en el texto serán citados por él. El intercambio empieza cuando los interlocutores consideran la necesidad de que se escriba un libro que registre todas las diferencias de peso que existen entre las cosas, ya que “por medio de la diferencia entre los pesos se puede llegar más verdaderamente a los secretos de las cosas y conocerse muchas conjeturas más semejantes a la verdad” (h V, 162).

En el breve diálogo se examina la posibilidad de conocer, a través de la comparación de los

pesos, la salud, la enfermedad y los diferentes grados de fuerza de los seres humanos y de los animales; las fuerzas propias de los de las piedras preciosas y de los metales, así como la composición y los grados de aleación de los mismos; la naturaleza de los cuatro elementos; la velocidad de flechas y naves; la órbita del sol y los movimientos de los planetas; la armonía musical y las figuras geométricas. Si bien el instrumento obvio es la balanza que da título al diálogo, muchos de los fenómenos o procesos que se pretende investigar por medio del peso –por ejemplo el ritmo cardíaco o el recorrido del sol– no se pueden pesar directamente. El procedimiento que el Ignorante imagina para estos casos consiste en medir en un reloj de agua o clepsidra el tiempo durante el cual transcurre determinado fenómeno y después pesar el agua recogida.

A pesar de la pretensión de abarcar cognoscitivamente todos los fenómenos posibles por medio del registro de sus pesos, la investigación propuesta por el Ignorante permanece siempre dentro de los límites de la docta ignorancia. Tanto la esencia de cada criatura como la divina proporción que conecta al universo permanecen ocultas para la mente humana. Si bien todo es pesable y, en ese sentido, cuantificable, la naturaleza no es para el Cusano un libro escrito por Dios en caracteres matemáticos. Las matemáticas son el despliegue de la unidad de la mente humana, unidad que hace posible el conocimiento del mundo, un conocimiento que consiste en identificar, discriminar, comparar, clasificar. En este sentido, la balanza y la clepsidra nos dan el mejor conocimiento que podemos alcanzar pero que siempre es, según la terminología propia de Nicolás de Cusa, conjetural. El hecho de que el conocimiento humano sea conjetural no significa que sea hipotético o subjetivo. “La conjetura”, escribe el Cusano, “es una afirmación positiva que participa en la verdad en cuanto es tal en la alteridad” (h III, 57, trad. Schmitt 2017). Vale decir, porque la verdad, tal como es en sí, es inaprehensible, al conocer humano la verdad se le presenta tal como se da en lo otro. Esto es, se le presenta no ya como verdad sino como verdadero (h III, n. 15). Al leer *Experimentos con la balanza*, llama la atención el hecho de que el adjetivo “verdadero” aparece varias veces en su forma comparativa. Hay conocimientos más verdaderos que otros y, a pesar de que la verdad en sí es inalcanzable a la mente humana, esta es su imagen viva y posee por lo tanto un criterio que le permite orientarse en el mundo, estableciendo cuáles conocimientos son más verdaderos que otros.

Antonio Tursi y yo tradujimos este texto en 2004. Quizás porque teníamos la idea de leer a Vitruvio, a Arquímedes y a Hiparco, las fuentes que el Ignorante menciona en el texto, y escribir una larga introducción, nunca lo publicamos. Lo cierto es que el texto se puede leer sin recurso a esas fuentes porque no es un tratado científico en el que se testimonie la recepción humanista de matemáticos y arquitectos de la Antigüedad sino una encantadora fantasía filosófica, abordable como curiosidad por quienes no conocen en profundidad el pensamiento de Nicolás de Cusa y llena de posibilidades de exploración para quienes se especializan en él.

Referencia bibliográfica

- Nicolai de Cusa. *Opera omnia* (h). *Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Vol. I-XIX. Leipzig-Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1932-2010:
De coniecturis (h III, ed. Koch, J., Bormann, C. et Senger J.G., Hamburgi: 1972.)
Idiota. De staticis experimentis (h V, ed. Baur, L Hamburgi: 1983.)
- Nicolás de Cusa (2005). *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Traducción de Machetta, J. M. y D’Amico, C. Buenos Aires: Biblos, 2005
- Rusconi, C. *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- D’Amico, C. “Enigme” en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Marie-Anne Vannier (ed.), Bernard McGinn (intr.), 1278 pp., Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, 446-449.
- Schmitt, A. *Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*. Buenos Aires: Biblos, 2017.

Experimentos con la balanza

Nicolás de Cusa

Traducción de Antonio Tursi y Paula Pico Estrada
Notas al pie de P.P.E. y Alejandro Winograd

El Orador romano frecuentaba la compañía del Ignorante para oír de vez en cuando los conceptos de ese varón, que le eran gratos. Y puesto que el orador elogió la balanza como herramienta de la justicia e instrumento muy necesario de la cosa pública, el Ignorante respondió:

Ignorante: Aunque nada en este mundo pueda alcanzar la precisión, comprobamos, sin embargo, que el juicio según la balanza es más verdadero y es aceptado por doquier. Pero dime: dado que no es posible que cosas diferentes, del mismo volumen pero de orígenes diversos, tengan el mismo peso, te pregunto si alguien ha registrado por escrito las diferencias experimentables entre los pesos.

Orador: No lo he leído ni oído.

Ignorante: ¡Ojalá alguno nos presentara este registro! Lo apreciaría por sobre muchos libros.

Orador: Si te animaras a hacerlo, considero que nadie lo haría mejor.

Ignorante: Cualquiera, queriéndolo, lo podría hacer, pues es fácil, pero no se me presenta la oportunidad.

(162) Orador: ¡Di cuál sería su utilidad y cuál el modo! Veré si yo, u otro, puede hacerlo.

Ignorante: Considero que por medio de la diferencia entre los pesos se puede llegar más verdaderamente a los secretos de las cosas y conocerse muchas conjeturas más semejantes a la verdad.

Orador: Hablas de manera óptima. Pues un cierto profeta dice que el peso y la balanza son el juicio de aquel Señor que creó todo en número, peso y medida: esto es, calibró las vertientes y sopesó la masa de la tierra, como escribe el Sabio.¹

Ignorante: Así pues, si una medida de agua de una vertiente no tiene el mismo peso que el que tiene una medida similar del agua de otra vertiente, el juicio acerca de la diferente naturaleza de una y de otra se alcanza mejor con la balanza que con otro instrumento.

Orador: Dices bien. Vitrubio, en *Sobre la arquitectura*, recomienda que se elija como lugar de residencia uno que tenga aguas más ligeras y áereas, y que se rechacen las pesadas y terrosas.²

¹ Proverbios 16:11 y Sabiduría 11:20.

² Vitrubio, *De Architectura* I.4.1-12.

(163) Ignorante: Por consiguiente, como las aguas de una misma vertiente parecen del mismo peso y naturaleza, así las de vertientes diferentes parecen de diferente peso.

Orador: Dices “parecen”, como si en verdad fuese otra cosa.

Ignorante: Reconozco que el peso varía según las circunstancias, aunque a veces imperceptiblemente. Pues indudablemente uno es el peso del agua en un momento, otro en otra. Así también, uno es el peso del agua cerca de la vertiente, otro a distancia de la vertiente. Pero estas diferencias apenas perceptibles muchas veces se tienen por nulas.

Orador: ¿Juzgarías que así como lo afirmaste respecto del agua sucede con todas las cosas?

Ignorante: Lo juzgo sin duda. Pues de ninguna manera son del mismo peso cosas diversas de idéntico volumen. Entonces, dado que el peso de la sangre y el de la orina no son iguales en el hombre sano y en el enfermo, en el joven y en el anciano, en el alemán y en el africano, ¿acaso justamente esto no debería haber llevado al médico a tener anotadas todas estas diferencias?

Orador: Sí, por cierto. Y aun más: se habría hecho admirable por haber registrado los pesos.

Ignorante: Ciertamente, juzgo que un médico puede hacer un juicio más verdadero por el peso de la orina y a la vez por el color, que solo por el color, que puede ser engañoso.

Orador: Muy cierto.

(164) Ignorante: De la misma manera, puesto que las raíces, el tronco, las hojas, las frutas, las semillas y el jugo de las plantas tienen su propio peso, si los pesos de todas las plantas fueran registrados junto con la variedad de sus parajes, el médico alcanzaría mejor la naturaleza de todas ellas por el peso y por el sabor que solo por el gusto, que puede ser engañoso.

Orador: Hablas de manera óptima.

Ignorante: Además, por la comparación de los pesos de las plantas con el peso de la sangre o de la orina el médico sabría alcanzar, a partir de la concordancia y de la diferencia, la dosis de aplicación del medicamento, y haría pronósticos admirables. Y así, por medio de los experimentos con la balanza, accedería con una conjetura más precisa a todo lo que se puede conocer.

Orador: Es muy asombroso que hasta ahora tantos investigadores laboriosos se hayan mostrado indolentes con respecto al registro de pesos.

Ignorante: Si permitieras que el agua de una clepsidra goteara en un recipiente hasta que hayas sentido cien veces el pulso de un adolescente sano, e hicieras lo mismo con un adolescente enfermo, ¿no crees que habría una diferencia de peso entre aquellas aguas?

Orador: ¿Quién lo dudaría?

(165) Ignorante: Así pues, a partir del peso de las aguas se llegaría a la diferencia de pulsos en el joven, el anciano, el sano y el enfermo, y así a un conocimiento más verdadero de la enfermedad, puesto que necesariamente habría resultado un peso en una enfermedad, otro en otra. De donde se haría un juicio más perfecto por esa diferencia experimental entre los pulsos y también por el peso de la orina que el que se haría solo por la presión de la vena y el color de la orina.

Orador: Hablas de modo óptimo.

Ignorante: Aún más: si el médico alcanzara la respiración normal o el jadeo por medio de la inspiración y la expiración según la ya mencionada relación entre los pesos del agua, ¿no podría hacer un juicio aun más preciso?

Orador: Ciertamente lo haría.

(166) Ignorante: Entonces, si al ir fluyendo el agua de la clepsidra el médico contara cien expiraciones en el niño y de manera semejante en el anciano, no sería posible que las aguas resultasen del mismo peso. Así lo afirmo respecto de otras diversas edades y complexiones. De donde, cuando al médico le constara el peso de la respiración del sano –ya sea niño o adolescente– y, de manera similar, de los que sufren por alguna enfermedad, indudablemente por medio de tal experimento llegaría más rápido al conocimiento de la salud y de la falta de ella, y también a la dosis de los remedios.

Orador: Sí, y aún más: a conjeturas sobre el tiempo de vida.

Ignorante: Dices bien. Pues si el médico encontrara en el adolescente sano el peso propio del anciano y decrepito, conjeturaría que aquel morirá más prontamente y haría tales admirables conjeturas. Además, si de la misma manera, por la diferencia entre los pesos del agua, anotara durante las fiebres los paroxismos de calor y de frío, ¿no podría alcanzar más verdaderamente la eficacia de la enfermedad y el remedio oportuno?

Orador: ¡Sin duda que podría! Pues se experimentaría la victoria de una cualidad sobre otra –del calor sobre el frío o a la inversa– y el médico aplicaría las medicinas según la relación encontrada.

(167) Ignorante: Además, digo que estas cosas, aun respecto de una edad idéntica, varían según las diferentes naciones, regiones y épocas. De donde, aunque sea difícil señalar la variedad de pesos conforme a todas estas cosas, sería sin embargo utilísimo.

Orador: Así es, como dices.

Ignorante: Y se ve que el peso de cada cosa debe ser considerado como promedio de la variedad de estos pesos según las diversas latitudes; de tal manera que si el peso del hombre debiese ser considerado en comparación con el de otro animal, entonces el hombre debe ser considerado no como habitante del norte o del sur, ya que en un lado y en el otro hay excesos, sino más bien como habitante de una latitud media.

Orador: Hablas de manera óptima. Los antiguos la llamaron latitud de Rodas porque se extiende del este al oeste a través de la isla de Rodas³. Pero pregunto: si investigaras el peso de todo hombre en comparación con el de algún otro animal, ¿de qué modo procederías?

Ignorante: Pondría al hombre en un plato de una balanza, a la cual colgaría, en la otra parte, un peso similar. Después metería al hombre en un recipiente lleno de agua, y de nuevo colgaría en la otra parte, fuera del agua, un peso igual y anotaría la diferencia de pesos. Haría lo mismo con un animal dado, y anotaría el resultado de las diversas diferencias de pesos. Después de esto, me aplicaría a la diferencia de pesos entre el hombre y el animal fuera del agua; y según esto regularía lo encontrado

³ Es muy probable que los antiguos a los que Nicolás se refiere sean los geógrafos griegos, para quienes “*klíma*” es la palabra técnica que significa “latitud”.

y lo registraría por escrito.

(168) Orador: No comprendo esta regulación.

-Te lo explicaré-, dijo el Ignorante.

Y, después de haber tomado un leño liviano, cuyo peso era unos tres, y una medida de agua del mismo volumen, cuyo peso era unos cinco, dividió el leño en dos partes desiguales, de las cuales una tenía doble volumen, la otra, simple; puso ambas en una cuba profunda, las sujetó con un palo y volcó el agua. Retirado el palo, los leños subieron a la superficie del agua; y el leño de mayor tamaño subió más rápido que el más pequeño.

-Helo aquí-, dijo. -Ves que de esto resulta un movimiento diferente respecto de una proporción idéntica⁴, porque en las maderas ligeras las más grandes tienen mayor liviandad⁵.

Orador: Lo veo, y me place comprenderlo.

Ignorante: Digo que así debe hacerse la regulación. Si, pues, el hombre, por causa de su volumen, tuviera mayor gravedad respecto del animal, descendería en el agua más rápido que un animal de la misma proporción⁶. Por lo cual, entonces, convendría hacer la regulación de la diferencia encontrada disminuyéndola proporcionalmente según el exceso⁷.

(169) Orador: Ahora entiendo. Dime, sin embargo: ¿de qué modo resiste el agua para que el leño no descienda?

Ignorante: Como la mayor gravedad a la menor. Por lo cual, si presionas un leño redondo contra la cera, lo retiras, llenas el lugar con agua, y anotas del mismo modo el peso de esta agua y el del leño, averiguarás que si el peso del leño excede el peso del agua, el leño desciende; si no, flota, y sobre el agua permanece la parte proporcional del leño según el exceso del peso del agua por sobre el peso del leño.

Orador: ¿Por qué hablas de un leño redondo?

Ignorante: Si es una figura plana, ocupa más agua y flota más. De aquí que en aguas de poca profundidad, las naves deben ser de fondo más plano.

(170) Orador: Continúa lo empezado. ¿Acaso se podrían alcanzar de otra manera los pesos de los animales?

Ignorante: Considero que se podría. Pues si llenaras una tina con agua, sin interrupción, hasta

4 La proporción a la que aquí se refiere el Ignorante es a la que existe entre los cuatro elementos que componen a la cosa. Para Nicolás de Cusa el peso es algo propio de la cosa y expresa una determinada combinación de los cuatro elementos que componen a los cuerpos. A más agua y tierra mayor gravedad (*gravitas*); a mayor aire y fuego, mayor levedad (*levitas*). En la actualidad, en cambio, se considera que el peso de un cuerpo mide la fuerza gravitatoria que la Tierra ejerce sobre él.

5 En el caso de los dos leños del ejemplo, la fuerza de empuje vertical provocada por el desplazamiento de agua no varía en función de la densidad (que es la misma para los dos troncos) sino, solamente, en función de la masa. Y como esta fuerza es mayor cuanto más grande sea el leño, el Ignorante puede decir que “en las maderas ligeras las más grandes tienen mayor liviandad”.

6 O sea, de idéntica combinación de elementos.

7 El objetivo de la regulación es eliminar los efectos del volumen.

el borde y la pusieras dentro de otra tina, y luego tomaras el peso de un hombre fuera del agua; después de esto hicieras descender al hombre en la tina, y recogieses y pesases el agua que desborde; y de igual manera con otro –ya sea hombre o animal, ya cualquier otra cosa–: por la diferencia entre los pesos, progresando con sutil razonamiento, alcanzarías lo buscado.⁸

-Oí algo muy sutil –dijo el Orador–. -Cierta vez se encontró con este procedimiento la diferencia entre los metales; y algunos anotaron cuánto oro, plata, cobre –y así respecto de todos los metales– recoge el molde en cera de una uncia.

(171) Ignorante: Debe ser loado aquel que, por medio de la fundición, entendió el volumen. Pues vio que si el oro ocupase tanto lugar cuanto una uncia de cera, entonces el peso de este sería tal o cual. Así respecto de los otros metales. Pues es certísimo que uno es el peso del oro, otro el de la plata y otro el de los restantes metales respecto de igual volumen; y de cualquier otra cosa es uno el peso en el aire, otro en el agua, y otro en el aceite u otro fluido. De donde, si alguien tuviera registrados todos esos pesos, sabría ciertamente cuánto más pesado que otro es un metal en el aire y cuánto en el agua. Dada cualquier masa, de allí podría saber, por la diferencia entre los pesos de esta en el aire y en el agua, de qué metal y de qué mezcla es la masa. Y como se dijo acerca del aire y del agua, así también podría decirse del aceite o de otro fluido cualquiera en el cual fuese hecha la experiencia.

Orador: Así se alcanzaría la mezcla sin fundir la masa ni separar los metales y, en el caso de las monedas, este procedimiento sería útil para saber cuánto cobre hay mezclado con el oro o con la plata.

Ignorante: Dices bien. Valdría además muchísimo para conocer cuánto faltan a la verdad las obras alquímicas engañosas.

(172) Orador: Si alguien, pues, propusiese registrar por escrito el calibrado de los pesos, con vendría que este, además, anotase la variedad de cualquier otro metal, como parece; pues de un peso es el oro de Hungría, de otro el oro puro. Así acerca de cada uno de los metales.

Ignorante: A partir de lo establecido consta que tanto en las vertientes como en las minas se encuentra la diversidad de pesos. El oro, sin embargo, dondequiera que sea encontrado, siempre es más pesado que otro metal. De donde el oro es una especie que varía de peso dentro de ciertos límites. Así respecto de los restantes metales.

Orador: ¿Acaso a partir de la relación entre los pesos se podría ir a la caza de la relación entre la naturaleza de los metales?

Ignorante: El plomo es más similar al oro en peso, pero de ningún modo en perfección. De donde pienso que no hay que estar atento solo a un único peso, sino a cada uno de los pesos. Pues si alguno atiende a los pesos del fuego durante la fundición tanto del oro como del plomo, encuentra que el plomo se acerca menos al oro que otro metal; y si alguien atiende a los pesos del fuego durante la fundición del hierro, halla que el hierro se asemeja más al oro que otro metal, aunque no en lo que hace al peso que se debe a la gravedad. De donde todos los pesos deben ser atendidos, no solamente este, y entonces encontramos que la plata es más cercana al oro.

(173) Orador: Acerca del peso natural del oro, Vitrubio dice que solo este se sumerge en el

⁸ Vitrubio describe este principio y cuenta la famosa anécdota sobre cómo Arquímedes lo descubrió. A esa anécdota hace referencia el Orador en su respuesta al Ignorante. Véase *De architect.* IX, Introducción, 9-12.

mercurio, por poca que sea su pesadez, mientras los otros metales, por grande que sea su mole, flotan.⁹

Ignorante: El mercurio es combinable con todos los metales, gracias a algo común que hay en él y en ellos. Pero se une más amorosamente con el oro, como lo menos perfecto a su naturaleza perfectísima. De aquí que quienes se dedican a las ciencias alquímicas se esfuerzan por domar al mercurio en el fuego, hasta que no solo no se evapore, sino que conserve fijos consigo a todos los metales con los que se une. Y no solo esto, sino también que se ciña al peso del oro, a la vez que se conserve fluido y maleable por la humedad y se tiña con color fijo y permanente.

Orador: ¿Consideras que pueden hacer lo que se proponen?

Ignorante: La precisión permanece inalcanzable, pero cuánto lleguen a avanzar lo muestra la balanza, sin la cual nada de cierto habrían podido hacer: pues la indagación de este asunto se permite por el juicio del fuego y de la balanza.

(174) Orador: ¿Podrían pesarse, de manera semejante, todas las piedras preciosas?

Ignorante: Sin duda que con el mismo procedimiento se puede hacer todo. Pues uno es el peso del diamante respecto de igual volumen de plomo y, semejantemente, otro el del zafiro respecto de igual volumen de plomo. Y por esa diferencia de uno y otro se sabe la habitud entre los pesos, y así lo mismo respecto de todas las piedras. De donde sería de mucha utilidad tener registrados por escrito, con sus diferentes orígenes, esos pesos obtenidos por medio de los experimentos con la balanza, de modo que si se hiciesen algunos engaños en el berilo o el cristal coloreado, puedan ser aprehendidos.

Orador: Además, uno es el peso de la piedra en el aire, otro en el agua, otro en el aceite. Sería bello conocer estas diversidades, para que se sepa la diferencia entre los pesos sin habitud respecto al plomo u otro tercero.

Ignorante: Hablas de manera óptima.

(175) Orador: Dime, ¿se te ocurre que con algún procedimiento puedan pesarse la fuerza propia de cada piedra?

Ignorante: Considero que la fuerza del imán se podría pesar si en una balanza de brazos iguales se colocase hierro en una parte e imán en la otra hasta alcanzar el equilibrio. Luego, retirado el imán, y colocadas en su lugar otras piezas del mismo peso, se debería sostener el imán encima del hierro hasta que el hierro en la balanza se moviese para arriba, hacia el imán. Al moverse el hierro, rompiéndose la igualdad [del equilibrio], el peso en el otro platillo se haría más pesado hasta que, permaneciendo inmóvil el imán, el hierro hubiera vuelto a la igualdad [del equilibrio]. Considero que se podría decir que la fuerza del imán fue pesada proporcionalmente por el peso que se retiró [al moverse el hierro].

De manera semejante, además, se podría ir a la caza de la fuerza propia del diamante, porque se dice que impide al imán que atraiga al hierro; y otras fuerzas de otras piedras podría ser cazadas según su propio modo, incluso por la diversidad de volumen de los cuerpos, ya que hay mayor fuerza en un cuerpo mayor.

(176) Orador: Además, ¿un artesano no podría experimentar cuánto de mercurio y cuánto de azufre contiene cualquier metal y, de manera semejante, las piedras?

⁹ Vitrubio, *De architect.* VII.8.3

Ignorante: Podría, ciertamente, investigar todas estas cosas de cerca por la concordancia y la diferencia de los pesos. Y, de manera semejante, podría investigar los elementos del mercurio comparando la diferencia de su peso en el aire, en el agua y en el aceite con la diferencia entre los pesos del agua y del aceite o con el peso de cenizas del mismo volumen de aquello que pesó. Lo mismo también acerca del azufre. Y así, por medio de esto, podría llegar con una conjetura más verdadera a los elementos de todos los metales y de las piedras; y al peso de los elementos.

Orador: Estos asuntos son hermosos. ¿Acaso también se pueden investigar así los elementos en las hierbas, las maderas, las carnes, los animales y los humores?

Ignorante: Considero que en todas las cosas. Pues si se pesa un leño y, abrasado este, se pesan sus cenizas, se sabe cuánta agua había en el leño, ya que solo el agua y la tierra tienen gravedad. De manera similar se sabe por la diferencia del peso del leño en el aire, el agua y el aceite cuánto más grave o más leve es esa agua, la que está en el leño, que el agua pura de la fuente y, de este modo, cuánto aire tenía. Y, por consiguiente, a partir de la diferencia entre los pesos de las cenizas, cuánto fuego tenía. Y de este modo se va a la caza de los elementos con una conjetura más verdadera, aunque la precisión sea siempre inalcanzable. Y como se dijo acerca de la madera, así acerca de las hierbas, las carnes y otros.

(177) Orador: Se dice que ningún elemento se da puro. ¿De qué modo experimentamos esto por la balanza?

Ignorante: Si alguien, habiendo colocado cien libras de tierra en una vasija, limpiara esas cien libras de las hierbas y semillas previamente arrojadas en la tierra y pesadas con ella, y pesara de nuevo la tierra, encontraría a la misma poco disminuida en peso. A partir de esto sabría que las hierbas recogidas tienen peso más bien por el agua. Así pues las aguas, espesadas en tierra, se terrificaron y fueron condensadas en hierba por obra del sol. Si esas hierbas fuesen incineradas, ¿acaso a partir de la diferencia entre todos los pesos no alcanzarías, por medio de una conjetura, cuánta tierra se encontrará por sobre las cien libras? ¿Y acaso no es evidente que aquella agua la añadió?

Los elementos se convierten por partes uno en otro, como experimentamos con el vidrio si se lo coloca en la nieve: el aire en el vidrio se condensa en agua, a la cual encontramos líquida en el vidrio. Del mismo modo experimentamos que cierta agua se convierte en piedras, como el agua en hielo, y que la fuerza endurecedora y lapidificativa está en ciertas fuentes, las cuales endurecen en piedra aquello que en ellas se coloca. Así se dice que se encuentra cierta agua en Hungría que, por la fuerza propia del sulfato que está en ella, convierte al hierro en cobre. A partir de tales fuerzas, pues, consta que las aguas no son puramente elementales sino elementadas¹⁰. Y sería muy deleitoso tener el peso de las variadas fuerzas de tales aguas, para que nos acerquemos, por la diferencia de los pesos en el aire y en el aceite, a conjeturas en torno de dichas fuerzas.

(178) Orador: ¿Así también acerca de la tierra?

Ignorante: Sí, y especialmente acerca de la tierra, puesto que una es fértil, la otra estéril, y en una se encuentran piedras y minerales que no se encuentran en la otra. Por consiguiente, sería muy útil conocer los varios pesos en agua, aire y aceite de las diversas tierras para investigar su naturaleza secreta. Y así considero que a partir de la variedad de los pesos de los vinos, la cera, los aceites, las gomas, los albúmenos, las cebollas, los puerros, los ajos y todo lo semejante se pueden cazar asimismo las fuerzas que, de modo variado, están en ellos.

¹⁰ O sea, compuestas de elementos.

Orador: Estas cosas se registrarían con dificultad incluso en el más grande de los volúmenes.

Ignorante: La ciencia experimental exige registros extensos. Cuantos más haya, tanto más infaliblemente se podría llegar, partiendo de los experimentos, a una ciencia obtenida a partir de los mismos.

(179) Orador: ¿Quizás por medio de sutiles conjeturas alguna vez se podría ascender, además, al peso del aire?

Ignorante: Si en un lugar con aire templado alguien colgara mucha lana –no solo seca sino hasta chamuscada– de uno de los brazos de una gran balanza, y del otro brazo colgara piedras hasta alcanzar el equilibrio, experimentaría que cuando el aire se desvía hacia la humedad, el peso de la lana crece y cuando tiende hacia la sequedad, decrece. De donde este, por tal diferencia, pesaría el aire y también haría conjeturas verosímiles acerca del cambio del tiempo. Así, si alguno deseara alcanzar la variación en el vigor del sol en las diversas latitudes, si pesara mil granos –ya de trigo, ya de cebada– tanto de una como de otra latitud, experimentaría el variado vigor del sol a partir de la diferencia entre los pesos. Pues siendo el número de granos y el terreno igualmente fértiles en relación al lugar que fuera, la diferencia solo podrá ser por el sol. Así podría cazarse además la diferencia del vigor del sol en un lugar de montes y en uno de valles, incluso en la misma línea del Oriente y del ocaso.

(180) Orador: Si alguien dejara caer una piedra de una torre elevada, a la vez que desde una estrecha abertura fluye agua en una palangana y, mientras pesa el agua que fluyó, hiciera lo mismo y de modo semejante con un leño de igual volumen que también está cayendo, ¿podría llegar al peso del aire por la diferencia entre los pesos del agua, del leño y de la piedra?

Ignorante: Si alguien hiciese esto en diferentes torres iguales y en diferentes tiempos, podría llegar finalmente a una conjetura. Sin embargo, llegaría más rápido al peso del aire por medio de la variedad de figuras de una misma gravedad. Por ejemplo, si dejara caer de una torre una libra de plomo de figura esférica mientras recoge agua en una clepsidra, y después arrojase una libra de plomo similar pero de figura plana, a partir de la diferencia entre los pesos de las aguas se alcanzaría el peso del aire, pues experimentamos que las aves de alas extensas permanecen más estables porque ocupan más aire. Así también desciende más rápidamente en el agua el peso compactado en una esfera que en un cuadrado extenso. Y como con tal procedimiento se podría cazar el peso del aire, así también el del agua y, a la inversa, la variada capacidad de las figuras.

(181) Orador: Oí que la profundidad del mar se podría cazar con algún procedimiento.

Ignorante: Se haría con un plomo, formado según la figura de una luna de ocho días; de manera tal, en todo caso, que un cuerno sea más pesado y el otro más liviano. Y en el cuerno más liviano se colgaría una fruta u otra cosa liviana. Así, cuando el plomo arrastrara la fruta al fondo, no tocaría tierra con la parte más pesada sino que se balancearía, liberándose la fruta del cuerno y volviendo a la superficie. Luego, en otras aguas, de profundidad conocida, por medio de un plomo y de una fruta similares se podría obtener ese conocimiento. Pues lo que se busca se conocería por la diferencia entre los pesos del agua que cayó en la clepsidra desde el lanzamiento del plomo en las diferentes aguas hasta el retorno de la fruta.

(182) Orador: Creo que con ese y con otros modos se puede investigar la profundidad de las aguas. Pero di: ¿acaso la velocidad de movimiento de las naves podrá conjeturarse así?

Ignorante: ¿De qué modo?

Orador: A saber, por medio del lanzamiento de una fruta en el agua desde la proa, y por el flujo del agua en la clepsidra hasta que la manzana llegara a la popa. Y mediante la comparación de los pesos del agua en uno y otro momento.

Ignorante: Sí, y aún más, con ese u otro modo, es decir, por medio del uso de una ballesta y del acercamiento, más rápida y más lentamente, de una nave a la flecha, a la vez que cae el agua en una clepsidra.

Orador: Pues la fuerza de los arcos y de las ballestas parece poder ser investigada proporcionalmente por medio del flujo de agua en la clepsidra desde el momento en que la flecha es disparada diametralmente hacia arriba hasta que vuelve a tierra, de tal manera que la flecha sea igual en ballestas diversas.

Ignorante: La fuerza de las ballestas, de las bombardas y, aun más, de los vientos; así también [la de] la carrera de los hombres y de los animales, sus fuerzas y cualquiera que pueda ser considerada semejante podrán ser investigadas conjeturalmente a partir de los experimentos con la balanza y el flujo del agua en la clepsidra.

(183) Orador: ¿De qué modo se sabrá la fuerza de un hombre?

Ignorante: Considerarás cuánto peso colocado sobre un platillo de la balanza puede elevar hacia la igualdad [del equilibrio] un hombre mientras atrae hacia abajo el otro platillo vacío. Luego restarás el peso de este hombre del peso que bajó. Lo que queda de aquel peso es proporcional a la fuerza del hombre.

Orador: Entonces, así podría ser pesado el espíritu del hombre.

Ignorante: Uno es el peso del hombre que inspira y retiene el aliento, otro el del que expira; y uno el del vivo y otro el del muerto, y así en todos los animales. De donde sería bello tener anotadas estas diferencias en diversos animales, en diversos hombres y en edades diversas de los hombres para que mediante la conjetura se pudiera ascender al peso del espíritu vital.

(184) Orador: ¿No podrían ser cazados con tal modo tanto el calor y el frío como la humedad y la sequedad del tiempo?

Ignorante: ¡Ciertamente que se podría! Pues si anotas el peso del agua durante la helada, antes y después de la congelación, lo encontrarás variado. Ya que cuando ves que los hielos flotan sobre el agua sabes que estos son más livianos que el agua. Entonces, la variación del peso es mayor según la intensidad del frío. De la misma manera, si en tiempo de calor expones agua al aire, el peso varía según el tiempo. O si pesas un leño verde y después de un tiempo encuentras su peso cambiado, conocerás por esto el exceso de frío y el de calor, y también el de humedad y el de sequedad.

Orador: ¿No podría pesarse así también el tiempo del día?

Ignorante: Si capturaras el agua acumulada en la clepsidra de salida a salida del sol y la pesaras, y [si] nuevamente haces fluir agua durante otro día, [también] desde el amanecer, podrías saber la hora y el tiempo del día por la proporción [entre el] del peso del agua recogida [hasta entonces y el peso del agua recogida el día anterior].

(185) Orador: ¿Quizás también el tiempo del año?

Ignorante: Sí, y aun más: si por [todo] un año, desde el amanecer hasta el ocaso, tomas nota del [peso del agua de cada] día por medio de una clepsidra, podrás [establecer] conjeturalmente mediante la balanza tanto los días del mes como las horas del día [que han transcurrido], aunque con menor [precisión] en aquellos días cuya duración varía poco.

Orador: Veo que con tal ingenio se puede alcanzar hasta la trayectoria de los cuerpos celestes, como se cuenta que hizo Nemrod y que escribió Hiparco.

Ignorante: Hablas con rectitud, aunque luego la tarea consista en un razonamiento diligente. Pues si alguien, habiendo tomado nota de [la posición de] una estrella fija en un meridiano, recogiera agua en la clepsidra hasta el regreso de la estrella [a la misma posición], e hiciera algo semejante respecto del sol, desde una salida a otra salida, podría averiguar el movimiento del sol hacia el Oriente a partir de la diferencia entre el peso del agua [que midió] el movimiento de la estrella y el peso del agua [que midió] el movimiento del sol. Pues cuanto menor fuera [el peso del agua que midió el movimiento de la estrella], tanto mayor sería, en comparación con el peso total, [la proporción del peso del agua que midió] el movimiento [del sol] [sobre el] círculo del equinoccio (no [así sobre el] al círculo zodiacal, que no está trazado alrededor del eje del mundo sino alrededor del eje del suyo propio [es decir, el eje del movimiento del sol]¹¹.

De esta manera, si alguien quisiera establecer, por medio de la misma estrella, cuánto se movió el sol en quince días, podría hacerlo con ese mismo modo: por la variación de la distancia de la salida del sol respecto a la posición de la estrella en el meridiano. Por ejemplo: si por la clepsidra se averiguase qué proporción del peso del agua de toda la revolución de la estrella separa la posición de hoy de la estrella en el meridiano y la salida del sol, y debido a la variación del movimiento, dentro de quince días se descubriese que la proporción es distinta, entonces, a partir de esa diferencia se podría determinar cuál ha sido el movimiento del sol (siempre en relación con el círculo del equinoccio).

(186) Orador: ¿No puede hallarse, por esta vía, el movimiento del sol en el zodíaco?

Ignorante: Se puede, ciertamente, por medio del movimiento del sol de mediodía a mediodía, de amanecer a amanecer y de amanecer a poniente. Pues a partir de la modificación de esas diferencias se establecería la inclinación del círculo del zodíaco respecto de la línea del equinoccio (el círculo ecuatorial)¹².

Orador: ¿Y qué hay de la variedad del movimiento, ese que se dice que proviene del movimiento excéntrico?

Ignorante: Ciertamente también este movimiento será encontrado, cuando durante el año se determine la desigualdad de los equinoccios en el círculo del Zodíaco. Pues el sol, movido de la línea equinoccial durante el verano, no retorna a esta en igual número de días que en el invierno, cuando es más rápido; así no recorrería el camino de Libra a Aries en tantos días como el de Aries a Libra. Esa diferencia vuelve patente la excentricidad de la órbita, o sea, la diferencia del movimiento respecto

11 Para una mejor comprensión de este y algunos de los párrafos siguientes, es conveniente tener presente que el “círculo del equinoccio” a que hace ilusión el Ignorante es lo que nosotros conocemos como plano ecuatorial, y su “círculo zodiacal” equivale a nuestra eclíptica.

12 Quizás la explicación que se presenta es demasiado sintética pero la idea subyacente es clara: si uno tuviera -medida en volumen de agua o en tiempo, lo que es prácticamente equivalente- la duración de todos los días del año y las diferencias entre las tres mediciones señaladas, no le resultaría difícil establecer, al menos de manera aproximada, la forma de la eclíptica (el círculo zodiacal del Ignorante)

de un círculo¹³.

(187) Orador: ¿Y qué de la magnitud del sol?

Ignorante: A partir de la relación entre el peso del agua que fluye en la clepsidra desde que se inicia la salida del sol en la línea del equinoccio hasta que está completamente sobre el horizonte y [el peso del] agua recogida durante una revolución completa, se sabría la relación aproximada entre la magnitud del cuerpo del sol y su órbita. Sin embargo, el tamaño puede ser conjeturado por otra vía, en los eclipses solares.¹⁴

Orador: ¿De qué modo?

Ignorante: Experimentamos el movimiento de la luna en el modo en que experimentamos el del sol. Después, a partir del eclipse y de su movimiento, por medio de su sombra en la tierra, conjeturamos la magnitud de la luna en función de la variación de la sombra en la tierra. Por lo cual conjeturamos que hay una proporción media de su magnitud con relación a la tierra. Después, a partir del movimiento de la luna y del eclipsamiento del sol, con sutil ingenio podemos desde la tierra salir a la caza de la distancia y la magnitud del sol; pero de modo conjetural.¹⁵

Orador: Por esas cosas que narraste parece que puedes alcanzar allá mismo y con el único recurso de la balanza y de la clepsidra todas las diversidades de movimiento y también los eclipses de los luminares; y aun más: las progresiones, estaciones, retrogradaciones y direcciones excéntricas de los planetas.

Ignorante: Así también harás tú, si sutilmente te ocupas de recoger las diferencias.

(188) Orador: ¿Y qué del dictamen de los astros?

Ignorante: Considero que, a partir tanto de la variedad de los pesos del agua de uno u otro año como de otras ciertas diferencias de los pesos de los troncos y de las hierbas y también de los granos del forraje, se puede conocer mejor la futura fertilidad o carestía por los anteriores experimentos que por el juicio de los astros. Pues si en marzo se encuentra en cierto grado el peso del agua y del aire y también de los troncos, de la tierra se sigue la fertilidad; si en otro, la esterilidad o mediocridad. Lo mismo respecto de las guerras, la peste y todas las cosas similares que nos atañen. Y este [procedimiento de medición] es la base sobre la cual vamos a la caza del dictamen de estas estrellas secundarias,¹⁶ así como a partir del incremento y la disminución de la médula de los animales, los peces, los cangrejos, los árboles y los juncos conjeturamos la fase de la luna y, por el flujo del mar, su ubicación.

(189) Orador: Oí que los egipcios preveían la disposición del año a partir de la crecida y la merma del Nilo.

13 En verdad, el procedimiento es muy similar al que sugiere en la sección anterior. La diferencia es que, en el caso anterior, los datos de referencia serán las distintas duraciones del día, mientras que en este, las diferencias que se miden son los tiempos requeridos para el tránsito de cada una de las secciones del círculo zodiacal.

14 Si bien es cierto que el sistema que propone el Ignorante permitiría establecer "...la relación aproximada entre la magnitud del cuerpo del sol y su órbita", así como está presentado, ese es su límite; es decir que solo se podrá establecer el tamaño del sol en relación con su órbita; o sea, como una proporción (la cantidad de "grados" de la eclíptica que cubre). Pero, dado que no se cuenta con mediciones ni del sol ni de la extensión de su órbita, aplica el principio de que "no se pueden despejar dos incógnitas en una sola ecuación", y por tanto, no se podrían establecer medidas absolutas.

15 En esta respuesta, el ignorante parece sugerir lo que se ha señalado en la nota anterior; es decir, que la obtención de medidas absolutas, tanto para el tamaño del sol y de la luna como para la distancia que los separa de la tierra, siempre tendrá un elemento conjetural, derivado al hecho de que los procedimientos sugeridos se basan en mediciones relativas

16 Los planetas.

Ignorante: No existe ninguna región en la cual, si alguien la observara, no descubriría juicios semejantes, como a partir de la grasa de los peces y de los reptiles al principio del invierno conjeturamos un frío grande y duradero, del que la sagaz naturaleza protegió a los animales.

Orador: ¿Y qué de las preguntas que les hacen a los astrólogos? ¿Acaso con tu ingenio no puede hallarse una respuesta provechosa para todas?

Ignorante: Considero que alguna puede hacerse, aunque no siempre provechosa. Pues el modo según el cual se podría responder con una conjetura a lo que se pregunta requiere de una investigación importante. Y no conviene que ese modo se inscriba en los libros, por más que, al responder, el peso de la respuesta quizás no pueda colegirse sino por el peso de la pregunta. Pues el impulso a preguntar de aquel que presenta la pregunta parece causado por cierto presentimiento de un evento futuro, aunque este no vea de dónde viene el impulso: como si quien siente en el ojo algo que no ve, investigara por medio de otro para ver aquello que le falta.

(190) Orador: Creo que quieres decir que el modo de conjeturar las respuestas se obtiene, como en la rueda pitagórica, por la variada combinación entre el nombre de la madre del consultante, las horas del día y la luz de la luna; o como los adivinos obtienen el dictamen que se han propuesto: por las suertes –ya sea una lectura fortuita de los libros sibilinos, ya sea del Libro de los Salmos–; por las casas celestes, por las figuras geománticas, por el graznido de las aves, por la flexión de las llamas del fuego, por relación a un tercero o por alguna otra intervención fortuita.

Ignorante: Hubo quienes, a partir de una charla que mantenían con un consultante, aventuraban indirectamente una respuesta a partir de las novedades que este les refería con respecto a la situación de su patria, como si un espíritu profético se les manifestara en las largas conversaciones. Si los coloquios se dirigían hacia asuntos tristes, tal se juzgaba el evento; si hacia asuntos alegres, alegre. Yo, por mi parte, suponía que se podían hacer conjeturas prestando atención al rostro, a la vestimenta, al movimiento de los ojos, a la forma y al peso de las palabras y al estado de cosas que repetidas veces alguien me refería. Con todo, conjeturas más precisas pueden ser hechas por aquel a quien le acaece sin premeditación algo muy verdadero en lo cual parece hablar un cierto espíritu profético. Y sin embargo juzgo que no hay conocimiento posible respecto de ese asunto, ni puede comunicarse el dictamen que se obtiene, ni el sabio debe estar dispuesto a estas cosas.

(191) Orador: Muy bien dices, pues refiere san Agustín que en su tiempo hubo un hombre, bebedor él, a quien le eran manifiestos los pensamientos de las mentes, detectaba a los ladrones y reveló de manera asombrosa otras cosas escondidas, aunque fue muy frívolo y para nada sabio.

Ignorante: Sé que a menudo he predicho muchas cosas, tal como el espíritu las dictó, e ignoraba la causa por completo. Finalmente, me pareció que a un hombre serio no le está permitido hablar sin causa, y callé por completo.

(192) Orador: ¡Ahora que parece dicho lo suficiente acerca de estos movimientos de los astros, añadirás también algo acerca de la música!

Ignorante: Los experimentos con la balanza son utilísimos para la música. Pues a partir de la diferencia entre los pesos de dos campanas que suenan al unísono se sabe en cuál proporción armónica consiste el tono. Del mismo modo, por el peso de las fistulas y de las aguas que llenan las fistulas se sabe la proporción: el diapasón, el diapente y el diatésaron y también cualquiera de entre todas las armonías formables. De manera similar, se alcanza con la balanza una razón más precisa a partir del peso de los martillos, de cuya caída sobre el yunque surge alguna armonía; y del de las gotas, que al

caer de la roca al estanque hacen notas diferentes; y del de las tibias y todos los instrumentos musicales.

(193) Orador: De este modo, también respecto de las voces y de las cantilenas.

Ignorante: Sí, y aún más: en general todas las concordancias armónicas son investigadas de manera sutilísima por medio de los pesos. Y más: el peso de la cosa es propiamente la proporción armónica surgida a partir de la diferente combinación. Y más: las amistades y las enemistades entre animales y hombres de la misma especie, y las costumbres, y cualquier cosa semejante se pesan a partir de las concordancias armónicas y de los contrarios disonantes. Del mismo modo se pesa la salud del hombre a partir de la armonía y también la enfermedad; y más: la levedad y la gravedad, la prudencia y la simpleza y, si observas sutilmente, muchas cosas semejantes.

(194) Orador: ¿Y qué dices acerca de la geometría?

Ignorante: Considero que las proporciones cercanas del círculo y del cuadrado y todas las otras cosas que atienden a la diferencia de capacidad de las figuras se pueden experimentar más convenientemente por medio de los pesos que de otra manera. Pues si haces un vaso cilíndrico de diámetro y altura conocido y otro, cúbico, del mismo diámetro y altura, y llenas a los dos con agua y los pesas, a partir de la diferencia entre los pesos conocerás la proporción del cuadrado inscrito en relación con el círculo en el cual se inscribe; y, por medio de esto, tendrás una conjetura aproximada sobre la cuadratura del círculo y cualquier cosa que, acerca de esto, desees saber. Del mismo modo, si tomas dos láminas enteramente iguales y doblas una conforme a un círculo, haciendo un vaso cilíndrico, y otra conforme a un cuadrado, construyendo un vaso cúbico, y llenas los vasos con la misma agua, sabes, a partir de la diferencia entre los pesos, la diferencia de capacidad de un círculo y un cuadrado de igual periferia. Así, si tuvieras muchas láminas semejantes podrás hacer lo mismo con respecto al triángulo, pentágono, hexágono y así investigar una tras otra las diferencias de capacidad. De manera semejante, podrás llegar mediante el peso a un conocimiento de las capacidades de cualesquiera tipos de figura de vasos, y también a los instrumentos de medir y de pesar: de qué modo se hacen las balanzas, de qué modo un brazo eleva mil por medio de la distancia del centro y del diferente descenso, más recto y más curvo, y de qué modo todos los sutiles dispositivos de las naves y de las máquinas deberían hacerse. De donde juzgo que esta experiencia con una balanza es muy útil para todo lo geométrico.

(195) Orador: Ahora explicaste satisfactoriamente las causas de por qué prefieres que los pesos de las cosas sean captados por medio de la balanza y sucesivamente registrados por escrito de muchas maneras. De ahí que parece que aquel futuro libro será utilísimo, y hay que solicitar entre los grandes que entre diversas provincias se consignen y reúnan los pesos, para que seamos conducidos más fácilmente a muchas cosas escondidas para nosotros. Y yo no descansaré hasta que se lo promueva en todas partes.

Ignorante: Si me amas, serás diligente. ¡Y salud!

Las bodas entre Filología y Filosofía

Una conferencia inédita

Claudia D'Amico
UBA – Conicet

Llevábamos más de 30 años de trabajo compartido en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires, cuando hacia el final del 2017 Antonio Tursi me dijo: “Leé esta conferencia que voy a dar en el cierre de las V Jornadas de estudiantes de filosofía del Departamento. Fijáte que hacia el final nombro a Cusa ...”. Efectivamente, estaba allí el nombre del Cusano, a quien él siempre llamaba “Cusa”, y sin duda la advertencia acerca de que había tratado sobre él buscaba no solo atraer mi atención sino una aceptación. Era evidente para ambos que cuando se trataba de cuestiones filológicas de ninguna manera podía esperar de mí un juicio que superara al suyo, con todo pretendía que juzgara de alguna manera la referencia a los aspectos filosóficos o doctrinales.

La lectura del texto confirmó la intención de su autor: Tursi advertía a un auditorio constituido de manera mayoritaria por estudiantes de filosofía, lo patético que puede ser un filósofo con pretensiones de filólogo puesto a hacer etimologías. Las inevitables nupcias entre filología y filosofía –reversionando de manera libre la sátira de Marciano Capela– a la cual sucumbieron pensadores de todos los tiempos no siempre fue una unión con la solidez esperada.

Durante décadas cada vez que conversábamos con Antonio de nuestro quehacer como profesores e investigadores dedicados a la Filosofía Medieval me decía con convicción: “vos hacés filosofía pero yo me dedico al latín...”. Esto que parecía un enorme acto de humildad, y lo era, guardaba también la certeza de que un filósofo que se dedica al mundo clásico no es nada sin un filólogo. Nuestro quehacer consiste sobre todo en una actividad exegética del pensar que se articula a través de la palabra. No hay más que lenguaje.

Antonio Tursi dedicó su vida académica a la lengua latina: a su morfología, a su sintaxis y también a su bella precisión manifiesta en las páginas de los filósofos. Quienes dedicamos nuestro quehacer filosófico al período medieval bebimos constantemente de la fuente inagotable de su saber que se brindaba de manera constante y con inusual generosidad. Nuestro homenaje y nuestra gratitud permanecerán para siempre.

Philosophi Philologi

Cuando los filósofos se entrometen en etimologías

Antonio Tursi
UBA - UNSAM

Cuando el filósofo se inmiscuye en cuestiones etimológicas. Para seguir con los tropos del título, cuando el amante (*philos*) de *-sophía* mantiene relaciones con *-logía*. Cuando el *philo-sophus* troca en *philo-logus*. Los encuentros son ocasionales, digamos, no adúlteros ni poliamorosos. “Entrometerse” es fuerte, guarda, por lo general, un sentido peyorativo. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner refiere con exactitud dos definiciones que se ajustan al espíritu que insufla a este trabajo: “Intervenir alguien oficiosa e indiscretamente en los asuntos de otros” e “Introducirse alguien en un sitio o un medio sin corresponderle estar en él o sin ser llamado o invitado”. El asunto es hacer etimologías sin ser etimólogo. Así el trabajo presenta una limitación: por cuestiones profesionales propias, voy a atenerme casi exclusivamente al filósofo devenido en algunos casos filólogo, no al uso orgiástico, para seguir con el tropo, que hacen otros visitantes casuales de *-logía*, como profesionales de las ciencias de la educación, psicólogos, sociólogos, psicoanalistas. Hablaremos de la etimología, después de las etimologías, seguiremos con el “hombre”, con “dios” y terminaremos, como no podía ser de otro modo inmersos en baluarte cusano, con Nicolás de Cusa.

Según el gramático Dionisio Tracio, en su *Tékhne grammatiké*, la etimología (*etymología*) está comprendida en una de las partes de la gramática, en la de la “exégesis” o “explicación del texto” (*exegetikón*, en latín: *enarratio*). Esta incluye la glosografía (la nota de dialectalismos y palabras raras), (2) la tropología (el estudio de figuras y tropos), y (3) la métrica, la que conlleva a su vez, de un lado, dos partes técnicas: (3.1) la analogía (el análisis morfológico) y precisamente (3.4) la etimología (la búsqueda del significado primario de los términos para una mejor comprensión del texto y el estudio de la morfología con vistas a establecer una regla, a normalizar las formas) y, de otro, (3.5) una parte histórica, referida al contenido del texto.

Uno de los comentaristas del texto de Dionisio llamado Melampo precisa aún más en qué consiste la etimología. Dice:

Etimología es la desmembración las palabras (*anáptyxis tón léxeon*), mediante la cual se aclara lo verdadero (*alethés*); *étymon*, en efecto, se dice lo verdadero (*alethés*). Entonces etimología es como si se dijera *alethología* (estudio de la verdad), pues las palabras griegas no fueron en su origen puestas a cada cosa al azar (*hos étychen*), sino que mediante el análisis del sentido (*dià tò tòn noûn avaptýssontas*) descubrimos por qué tal cosa se llama de tal modo. (p. 130 en Dionisio Tracio, *Gramática. Comentarios antiguos*, introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Botas, Madrid, Gredos, 2002.)

La “desmembración”, “división” o separación” (*anáptyxis*) –ya, como veremos, usada por Platón en el *Cratilo*– consiste en descomponer o dividir la palabra en cuestión en sus componentes o elemen-

tos significativos a fin de notar el significado de cada uno de ellos y del conjunto. *Étymon*, formado sobre el adjetivo *eteós* (-á, -ón), refiere algo verdadero, real, genuino. Justamente sobre *étymon*, con la acepción de “elemento verdadero, auténtico de una palabra” se construye en la época helenística *etymo-logía* y su correspondiente verbo *etymo-logéo* “encontrar el sentido verdadero”. Melampo equipara *étymon* con *alétheia*, “verdad”, formado sobre *latheîn*, tema de aoristo de *lantháno* “estar oculto” y el prefijo *a-* con sentido negativo, o sea “des- ocultamiento”. Así, la verdad como *a-létheia* se opone a *léthe* “olvido”, más bien que a *pseydés* “falso”. Al respecto, recordemos la llanura del río Leteo en el Hades, de cuyas aguas bebían los nuevamente encarnados para olvidar sus vidas pasadas (Platón, *República*, X, 620e). Y Martín Heidegger en *Ser y tiempo* §44 refiere, con correcta etimología, este sentido originario de la verdad como desocultamiento. *Latheîn* se vincula con el verbo latino *lateo* con el mismo significado de “estar oculto”. De donde tenemos *latente* “oculto”, que a veces se lo confunde con *latiente* derivado de *latir*.

Para Sexto Empírico la etimología es absolutamente inútil. En su *Adversus mathematicos*, I, 10, da tres argumentos contra la etimología, especialmente respecto del uso correctivo que se ve que hacían de ella los gramáticos. Uno es que si el término en cuestión es correcto, la etimología es superflua; y si es incorrecto, la etimología lo único que hace es crear conflictos. El otro es que en pos del étimo último, la etimología es un regreso al infinito. El tercero es que hay palabras que no tienen etimología. Y concluye saludablemente: “hablaremos correctamente por emplear palabras de uso corriente y no por fijarnos en la etimología” (*Contra los profesores*, I-VI, traducción de Juan Bergua Cavero, Madrid, Gredos, 1997).

La etimología, pues, se ocupa del sentido originario y verdadero de las palabras. Cicerón traduce etimología de dos maneras, una literal o palabra por palabra (*verbum e verbo*): *veriloquium* y otra libre o sentido por sentido (*sensus de sensu*): *notatio verbi*, “porque –dice– las palabras son notas de las cosas” (*quia sunt verba rerum notae*) (*Topica*, 8, 35). Respecto de la traducción servil digamos que *étymon* equivale a *verum* y *-logía* a *-loquium*. El sufijo *-loquio*, en rigor, viene del verbo latino *loquor* fundamentalmente “hablar”. Ese sentido lo tiene en por ejemplo *breviloquium*, “breviloquio, disertación concisa”. Y también lo tiene el sufijo griego que traduce, por caso: *monologion* volcado al latín como *soliloquium* “soliloquio” o directamente transcrita “monólogo”. Pero también el griego *-logía* guarda la acepción de ciencia, tratado, estudio, que el latino no tiene, como en por ejemplo “sociología”. Por tanto, Cicerón con *veriloquium* o bien está queriendo decir literalmente “disertación sobre la verdad” –se sobreentiende: “de las palabras”–, o bien está haciendo una ampliación semántica del *-loquium* y por tanto se debería entender “estudio sobre la verdad (de las palabras)”. Sea como fuere, Cicerón al parecer prefiere la traducción libre *notatio verbi*. *Notatio* es un sustantivo abstracto construido sobre el participio *notus* del verbo (*g)nosco* (en griego *gignósko*) “conocer”. “Notación” refiere en castellano un sistema de signos, el musical por ejemplo. Que Cicerón esté pensando con *notatio* el que las palabras sean signos de las cosas, lo manifiesta en ese mismo pasaje de los *Topica* al refrendar su versión con la autoridad de Aristóteles: “Y por eso Aristóteles llama *symbolon* lo que en latín se dice *nota*” (*Itaque hoc quidem Aristoteles symbolon appellat, quod Latine est nota*). Boecio también en su versión del *De interpretatione* aristotélico traduce *symbolon* por *nota*. Guillermo de Moerbecke, en cambio, translitera *symbolon*.

Por supuesto, en castellano no nos quedó “veriloquio” ni “notación de los términos” como nombre de la disciplina, sino directamente la denominación griega “etimología”. –Todas las propuestas latinas de traducciones de nombres griegos de disciplinas fueron al muere– Incluso prevaleció sobre otra denominación latina, la de *origines*, plural de *origo* “origen”. Pues de alguna manera la etimología se aboca al origen de las palabras. Justamente el título de la obra –en rigor se trata de una Enciclopedia– más famosa y divulgada de la materia, la de Isidoro de Sevilla, fluctúa entre *Etymologiae* y *Origines* y hasta en algunas ediciones se lee *Etymologiae sive origines* (*Etimologías o bien orígenes*). En ella Isidoro caracteriza la etimología como parte de la gramática, en el libro I, capítulo 29. Veámoslo porque no sólo resume motivos greco romanos clásicos sino también porque hasta el siglo XVIII sus consideraciones se mantienen casi intactas.

El capítulo se puede dividir en cuatro partes. Primero establece la definición, el objetivo, re-

fiere las denominaciones clásicas y un ejemplo que ilustra el objetivo:

La etimología es el origen de los vocablos (*origo vocabulorum*), ya que mediante su interpretación (*per interpretationem*) se llega a conocer el sentido de las palabras o nombres (*vis verbi vel nominis*). Aristóteles la denominó *sýmbolon* y Cicerón, *notatio*, porque, a partir de un ejemplo, se nos dan a conocer (*facit nota*) las palabras y los nombres de las cosas, como *flumen* (río) deriva de *fluere* (fluir), porque *fluendo* (fluyendo) crece.

Nota: *vocabulum* es sinónimo de *verbum*; *vis* en contexto lingüístico significa “sentido, significado”. Después apunta la utilidad de la etimología:

Su conocimiento implica a menudo una utilización necesaria en la interpretación léxica. Pues, si se sabe cuál es el origen de una palabra, más rápidamente se comprenderá su sentido (*vis*). El examen de cualquier objeto es mucho más sencillo cuando su etimología nos es conocida.

En tercer lugar, señala un impedimento. Pues parecería que la etimología funcionaría solo partiendo de una tesis naturalista sobre el origen del lenguaje, y no de una tesis convencionalista:

No obstante, nuestros antepasados no impusieron nombre a todas las cosas considerando la naturaleza de éstas, sino que en ocasiones obraron a su antojo, del mismo modo que nosotros, a veces, damos a nuestros siervos y posesiones un nombre según nos place. De aquí que no sea posible determinar la etimología de todas las palabras, ya que muchas cosas no recibieron sus nombres en razón de la naturaleza con que fueron creadas, sino en virtud del libre albedrío humano.

Nota: “damos a nuestros siervos...” analogía de la tesis convencionalista ya en Platón, *Cratilo*, 384d, y que debió ser retomada por la tradición, pues hasta el siglo XV el *Cratilo* no se conoce en Occidente.

Y, por último, clasifica las formas de derivación etimológica: 1) por la causa, 2) por el origen, 3) por los contrarios, 4) por derivación nominal, 5) por sonido, 6) del griego, 7) de lugares geográficos y ciudades, 8) de lengua no grecolatina:

La etimología unas veces se descubre (1) por la causa, por ejemplo: *reges* (reyes) deriva de *regere* (regir) y éste de *recte agere* (conducir rectamente). Otras veces por el origen, como *homo* (hombre) proviene de *humus* (tierra). En ocasiones, (3) por los contrarios, como *lutum* (lodo) deriva de *lavare* (limpiar), siendo así que el lodo no es algo limpio, o como *lucus* (bosque) que, opaco por las sombras, carece de *lux* (luz). Algunas hay que proceden (4) de una derivación nominal, por ejemplo prudente (*prudens*), de prudencia (*prudencia*). Otras (5) del sonido, por ejemplo garrulo (*garrulus*), de garrulería (*garrulitas*). Las hay que, (6) de origen griego, han pasado al latín, como *silva* (*hýle*, selva) y *domus* (*dôma*, casa). Existen, en fin, otras palabras que derivan (7) del nombre de lugares, ciudades o ríos; lo mismo que muchas se remontan a (8) las lenguas de distintos pueblos, por lo que a duras penas puede descubrirse su origen. En realidad, existen muchas palabras extrañas y desconocidas tanto para los latinos como para los griegos.

Advirtamos aquí, como por demás sucede en las consideraciones etimológicas de la tradición greco-latina, como en las procedencias 1) (*reges* < *regere*), 2) (*homo* < *humus*), 3) (*lutum* < *lavare*), 5) (*garrulus* < *garrulitas*) y 6) (*domus* < *dôma*)—de 7) y 8) no coloca ejemplos— que el significado del tema se basa fundamentalmente en cierta analogía o semejanza fonética. Respecto del caso 4) lo es además por aproximación sincrónica: en el caso que trae, el sentido común diría que justamente bien pudo haber ocurrido lo contrario, que el sustantivo abstracto *patient-ia* presuponga el tema del participio

patient-. No se hace historia de la lengua.

Las especulaciones etimológicas comienzan a tener ciertos visos de seriedad con el descubrimiento del indoeuropeo, cuyos primeros estudios aparecen de lleno en el siglo XIX, estudios que de hecho constituyen verdaderos trabajos etimológicos: ensayos sobre el vocabulario y el funcionamiento de las lenguas indoeuropeas a fin de determinar su origen común, su grado de parentesco y su evolución. La etimología trata ahora de determinar raíces o temas que pudieron haber dado origen a una familia de palabras, cuyo sema comparten. Solo a partir de la institución del indoeuropeo como disciplina lingüística se puede hablar de etimologías cabales. Por tanto, podríamos establecer sin querer agotar sus características ni descartar otra posibilidad:

1) una etimología “científica”, digamos, disciplina relativamente joven, de cuyos resultados, por lo que a nosotros nos incumbe –digo, a la tradición filosófica greco latina–, citemos importantes diccionarios y léxicos etimológicos del griego y del latín:

Alois Walde und Johann B. Hofmann, *Lateinische etymologische Wörterbuch* (3 volúmenes), Winter, Heidelberg, 1938, 1954, 1956.

Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1970.

Emile Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, traducción castellana, Madrid, Taurus, 1983.

Alfred Ernout - Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 4a. édition augmentée d'additions et de corrections par Jacques André, 1985.

Michiel Arnoud Cor de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden/Boston, 2008.

Robert S. P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (2 volúmenes), Brill, Leiden/Boston, 2013.

Entre tantísimos otros libros, monografías, artículos en revistas especializadas, notas, que son ineludibles a la hora de deternimar el origen y significado de un término. Por otra parte:

2) una etimología popular cuyo estatus está oficialmente reconocido. Dice de ella el diccionario de la Real Academia Española: “Interpretación que se da vulgarmente a una palabra relacionándola con otra de distinto origen”. Esta etimología popular obra por asociación de sonidos semejantes, pretende, por medio de una explicación *ad hoc*, impresionar con una falsa evidencia, incluso a veces a sabiendas. Y si fuera verdadera –“si la pega” diríamos– se trataría de una mera coincidencia. Algunas de estas breves consideraciones respecto de la etimología popular valdrían para la etimología tradicional, al menos hasta la instalación de la científica, y solo se diferenciarían la popular y la tradicional por el ámbito en que se formulan: un ámbito vulgar y un ámbito profesional, y el propósito: uno jocoso y otro supuestamente de seriedad.

Con todo, desde el momento de la instauración de una etimología científica es inadmisibles una etimología como la tradicional, en el ámbito en que se plantea, porque se tienen las herramientas para corroborar si una etimología es correcta o no. Así podríamos proponer:

3) una fantaetimología, una etimología fantasiosa. La fantaetimología surge del ámbito intelectual, como la tradicional, y es paralela a la científica. Por ello, aunque tenga los medios para corroborar su elucubración etimológica –cosa con la que no cuenta la tradicional– caprichosamente no lo hace. Y acierte o no con la etimología, como lo hacen la tradicional y la popular, tiende a construir o corroborar sobre ella una teoría. Como cuando en ámbitos educativos se dice que “alumno”, en latín *alumnus*, es “el que no tiene luz” y se trata de explicar de qué manera la luz del conocimiento le debe venir desde afuera. Digamos que *alumnus*, formado sobre el verbo *alere* “nutrir”, es “el que está siendo alimentado”. El mismo tema *al* lo encontramos en por ejemplo *alimentum*. O cuando en ámbitos históricos o antropológicos se dice que “aborigen”, formado sobre el circunstancial latino *ab origine*, es “el que no tiene origen”, y se condena el que con dicha apelación no se reconoce a los pueblos originarios, cuando en rigor significa exactamente lo contrario “el que está desde el origen”, por no citar otras más descabelladas.

Exceptuemos de todo esto el que se haga *ex professo* una falsa etimología, para, por decir,

gastar una broma, cosa que hasta cierto punto podría encuadrarse en la etimología popular.

Decíamos que el profesional cuenta ahora con medios bibliográficos para confirmar una etimología. Por caso, Martín Heidegger al momento de hacer “La etimología del verbo ser” en su *Introducción a la metafísica* se apoya en los avances de la lingüística en el campo etimológico y todo lo dicho allí es intachable. Michel Foucault en sus clases publicadas con el título de *La hermenéutica del sujeto* cita el diccionario de Ernout-Meillet al momento de dar una etimología. Giorgio Agamben hace numerosas etimologías y en todos los casos refiere haberse cerciorado por fuentes autorizadas. E incluso bien se podría consultar a un especialista. Pierre Hadot cuenta, con sorpresa y agrado, que, en su primer encuentro con Foucault, éste le haya hablado de los escritos suyos (de los de Hadot) sobre el tema del cuidado de sí y que quedó en deuda con Foucault, ya que al poco tiempo murió, por no haberle podido dar el sentido exacto de la expresión que abre la primera epístola en la que Séneca le ordena a Lucilio: *vindica te tibi* (Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2002, p. 251).

Vamos a unos pocos ejemplos de etimologías contemporáneas de la etimología científica y correrá por cuenta de quienquiera catalogarlos de fantasiosos. Primero algunos casos que trae Martín Heidegger, que no son exactamente etimologías, mas bien precisiones del sentido de algunos términos griegos en desmedro de las versiones latinas de los mismos. Dice Heidegger:

En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a los que se produjo el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se lo llamó *phýsis*. Esta palabra básica que designa el ente, se suele traducir por “naturaleza”. Se utiliza la traducción latina *natura*, que de hecho significa “nacer”, “nacimiento”. Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega *phýsis*; y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica. Esto vale no solo para la traducción latina de esta palabra, sino para todas las otras traducciones romanas del lenguaje filosófico griego. El proceso de esta traducción del griego al latín no es nada casual ni inocuo, sino que se trata de la primera etapa del proceso del aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega. Las traducciones romanas luego se convirtieron en referencia decisiva para el cristianismo y la Edad Media cristiana. Esta referencia pasó a la filosofía moderna que se mueve en el mundo conceptual de la Edad Media para acuñar luego esas ideas y términos conceptuales corrientes con los que aún hoy en día nos hacemos comprensible el comienzo de la filosofía occidental. (Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica*, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 22. El subrayado es nuestro)

Natura es un término de alto rendimiento filosófico en la tradición latina. De hecho, es uno, entre varios, de los términos que se utiliza para traducir *ousía* del griego. También es el término que traduce *phýsis*. *Natura* responde exactamente a *phýsis*. Es un participio futuro femenino formado sobre el tema (*g*)*nat-* del verbo (*g*)*nascor* “manifestarse, nacer, salir a la luz”, como el verbo *phýo* en griego, sobre el que se forma *phýsis*, y el sufijo *ur* de participio futuro y que también indica proceso, como en griego la terminación *-sis*. Pese a la opinión de Heidegger al respecto, *natura* en latín mienta exactamente lo que mienta *phýsis* en griego. De paso, me comentaba hace poco Alejandro Vigo –declarado heideggeriano– quien está escribiendo la entrada *phýsis/natura* para un diccionario filosófico, que se encontró con que antes de Platón *phýsis* siempre hace referencia al ente individual.

Debemos remarcar el esfuerzo que hace Roma en asir esos originales griegos, y en forjar y fijar en latín el vocabulario técnico filosófico con el que se maneja la Edad Media, vocabulario que heredan las lenguas romances y que las germánicas, con sus posibilidades, imitan, y en el caso de no tener las germánicas un término correspondiente, toman directamente el término latino. La historia de la filosofía se escribe en latín, no en griego ni en alemán. Más allá de este juicio de Heidegger, la Roma clásica interpreta, al menos morfológicamente, de manera correcta el vocabulario filosófico griego y es inculpable de lo que con ese vocabulario haga la tradición, especialmente cuando co-

mienza a estar influida, como remarca Heidegger, por especulaciones cristianas. En rigor, el tema de fondo es la factibilidad de la traducción de un texto filosófico; si se puede volcar a otra lengua una experiencia filosófica propia de una lengua, como se lo hace con la literatura. Y Heidegger parece darse cuenta de ello en *El origen de la obra del arte*, casi al comienzo:

Ésta <la interpretación occidental del ser del ente> comienza con la adopción de las palabras griegas por parte del pensamiento romano-latino. *Hypokeímenon* se convierte en *subiectum*; *hypóstasis* se convierte en *substantia*; *symbebekós* pasará a ser *accidens*. Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal como se toma hoy día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una traslación de la experiencia griega a otro modo de pensar. El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies. (Martín Heidegger, *El origen de la obra de arte*, en *Caminos del bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996. Hicimos retoques en la versión, y el subrayado es nuestro)

Por cierto, las versiones latinas de las tres palabras clave de la metafísica son morfológicamente literales. Con todo, que los romanos veían el problema del sentido, lo demuestra el que no siempre *hypóstasis* es *substantia*, otras veces aparece traducido por *subsistentia*, otras por *persona*. Además, *substantia* traduce otras veces *ousía*, pero otras *ousía* aparece como *essentia*, otras como *natura*, otras como *entitas*, otras como *entia* y hasta incluso aparece transliterado *ousia* y transcripto *usia*. Lo que demuestra que los pensadores latinos atendían al contexto y además no pocas veces trataban de definir el término en cuestión y justificar la versión.

Hay un filósofo francés que trata el tema de la donación, del que les debo la cita exacta, y que dice que “perdonar” (*pardonner*), viene del latín *perdonare* (verbo no clásico), cosa correcta, y que quiere decir “dar a través de”, “a través del don”, cosa incorrecta. Pues el prefijo *per-* tiene dos acepciones según la índole de la palabra de la que forme parte. Si se trata de un verbo de movimiento, *per-* por cierto puede significar “a través de”, por ejemplo *ambulare* “caminar”, *perambulare* “atrasar”. Pero con otro tipo de verbos, especialmente transitivos, *per-* indica que la acción se realiza de manera completa, total, por ejemplo si *amare* es “amar”, *peramare* es “amar totalmente”. Y éste es el caso de *perdonare* “entregar totalmente”.

Otra muy frecuente de encontrar en contexto católico y hasta mencionada por el papa argentino hace poco en una de sus homilias es que “comunidad”, significa “común unión”, y bien pensado “común unión” no significa nada. Su original latino *communio* es un sustantivo femenino formado sobre el prefijo *com-* que guarda un sentido asociativo e instrumental, como preposición *cum* dio nuestro “con”, y *munus* “tarea, deber, favor”. *Communio* es una tarea que debe ser cumplida en forma asociada. Sobre él se forma el abstracto *communitas* “comunidad”, del que hace un correcto análisis etimológico Roberto Esposito –quien cita diccionarios– en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, traducción A. García Ruiz, Barcelona, Herder, 2008. Cito:

El significado de "comunidad" que todos los diccionarios dan como más probable es aquel que asocia *cum* y *munus* (o *munia*). Esta derivación es importante en la medida en que califica de manera precisa aquello que contiene los miembros de la comunidad. No se trata de vínculos de una relación cualquiera, sino de los de un *munus*, es decir, una “tarea”, un “deber”, una “ley”.

Atendiendo al otro significado del término, más cercano al primero de lo que parece, son también los vínculos de un “don”, pero de un don de hacer, no de recibir y, por tanto, igualmente, de una “obligación”. Los miembros de la comunidad lo son por eso y porque están vinculados por una ley común. (p. 24).

Una etimología que se debate desde antiguo trae Jacques Derrida, *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, traducción de C. Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires, La Flor, 2003; post scriptum, párrafo 33. Se trata de *religio* “religión”. Según Cicerón *religio* se forma sobre *re-* y *legere*, “releer”. Así lo dice: “Quienes trataban con diligencia y, por así decir, releían todo lo pertinente al culto a los dioses, fueron llamados religiosos de “releer”” (*Qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi a relegendo*) (*De natura deorum*, II, 28, 72). Según Lactancio, de *re-* y *ligare* “religar”: “Con este vínculo de piedad estamos atados y ligados a Dios, de ahí el término religión, no como Cicerón lo interpretó...” (*Hoc vinculo pietatis obstricti deo et relgati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est...*) (*Institutiones*, IV, 28, 2).

Esta de Lactancio tiene un apoyo en el juego que hace Lucrecio al establecer que uno de sus objetivos es “desatar al espíritu de los nudos de las religiones” (*religionum nodis animum exsolvere*) (*De rerum natura*, I, 931), oponiéndole el “estar atado” de la religión al “desatar” de su doctrina. Derrida hace notar que la línea ciceroniana la sigue, entre otros, Benveniste. Y la lactanciana la aceptan la enciclopedia de Pauly-Wissowa y Ernout-Meillet. Más allá de ello, acota Derrida, “la etimología nunca hace la ley y no da que pensar más que a condición de dejarse pensar ella misma”. Nosotros decíamos que la fantaetimología fundamenta o corrobora una teoría sobre una falsa etimología.

Remontémonos a la etimología tradicional. Como se sabe, todo comenzó con Sócrates. Incluso la etimología, en el ámbito filosófico al menos. En el *Cratilo* justamente, en ocasión de un debate entre Cratilo, quien sostiene una tesis naturalista (*phýsei*) respecto del origen e imposición de los términos, y Hermógenes, que defiende la tesis convencionalista (*kalósi*), Sócrates hace un largo excursus en defensa de la tesis naturalista, cuyo sostén no puede estar sino en la etimología de las palabras. Lo que lo lleva a dar la etimología de unos doscientos términos de diferente índole. La tesis naturalista debe demostrar que el nombre de la cosa conlleva la esencia (*eídos*) de la cosa, en ello consiste su rectitud (*orthótes*). El procedimiento que utiliza para las etimologías es aquel que ya hemos mencionado: descomposición de la palabra en sus elementos significativos últimos y asociación de los mismos con otros de sonido semejante e incluso de significado próximo. En términos modernos: análisis y analogía. Una de esas etimologías, la más famosa, es la de “hombre”, *ánthropos* en griego.

Habla Sócrates: “Este nombre *ánthropos* significa (*semáinei*) que los otros animales no supervisan (*episkoteî*) nada de cuanto ven (*horâi*) ni lo razonan (*analogízetai*) ni lo reexaminan (*anathreî*), mientras que el hombre, tan pronto ha visto algo (y esto es *ópope*), reexamina y razona lo que ha visto (*anathreî kai logízetai toúto hò ópopen*). De ahí que con razón el hombre ha sido el único de los animales que recibió el nombre de *ánthropos*, es decir que “reexamina lo que ha visto” (*anathrôn hà ópope*)” (399c1-7).

Realmente hermosa. Yo propongo darla por buena, porque la etimología de *ánthropos* es un misterio, pero muy especialmente porque la propone Sócrates. Y además porque hay quienes sostienen que las etimologías del *Cratilo* son una gran humorada de Platón (véase David Sedley, “The Etymologies in Plato's *Cratylus*”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 118 (1998), pp. 140-154). Para lo cual correría aquello de “etimología popular”. Y toda etimología popular por ámbito de planteo y objetivo es, de alguna manera, verdadera.

También es dificultosa la etimología del verbo *athréo* “observar”, que con el prefijo *aná* (sobre) conforma *anathréo* “reexaminar”. *Ópope* es el perfecto de *horáo* “mirar, observar”. Ammonio trae dos variantes respecto de la etimología socrática. Una dice que el hombre es “quien articula lo que ha visto <...> quien articula la voz “ (*hò anathreî hà ópope <...> katà tò diarthroun tèn ópa*). Y la otra que es quien “dirige hacia lo alto la vista” (*àno échein toùs ópas*) (*In Aristotelis De interpretatione Commentarius*, c. 2, p. 38, 10 y 13, ed. Busse). A esta última también la refiere Isidoro de Sevilla:

Los griegos dieron al hombre la denominación de *ánthropos*, porque, teniendo su origen en la tierra, levanta su mirada a las alturas, hacia la contemplación de su artífice (*sursum spectet sublevatus ab humo ad contemplationem artificis sui*). Esto lo describe el poeta Ovidio cuando dice: “En tanto que inclinados, todos los animales contemplan la tierra, al hombre le dio un rostro erguido y le ordenó mirar hacia los cielos y levantar los ojos a los astros”

(*Metamorfosis*, I, 84). (*Etimologías*, XI, 1, 4-5)

Isidoro remite al poeta Ovidio, quien refiere, en ese pasaje, el mito de Prometeo.

También hay un antecedente en Séneca, para quien no es Prometeo el artífice, ni, por supuesto, el dios cristiano, sino la *natura*:

La naturaleza nos ha dado un carácter curioso <...> nos ha engendrado como espectadores de tan magníficos espectáculos <...>. Para que te des cuenta de que ha querido que la contempláramos, no sólo que la viéramos, mira qué posición nos ha dado: nos ha colocado en su parte central y nos ha dado la visión de todo en torno a nosotros; y solo al hombre lo ha hecho erguido para hacerlo adecuado para la observación, a fin de que pudiera seguir los astros del cielo. (*De otio*, 5, 4).

La misma idea, la de que es propio del hombre mirar hacia arriba y que en griego tendría una base etimológica, es retomada por algunos autores. (Estoy casi seguro de haberla leído en Nicolás de Cusa)

Las elucubraciones etimológicas latinas sobre “hombre” tienen un cariz materialista, digamos, no operativo como las griegas. Pero, como parece pensarlo Isidoro al afirmar “teniendo su origen en la tierra, levanta su mirada...”, son ambas, la materialista y la operativa, complementarias. *Anthropos* es traducido al latín por *homo* (de donde nuestro “hombre”), con las mismas acepciones que en griego, especialmente el hombre específico, el “ser humano”, pues el hombre en sus funciones sociales es en griego *anér* y en latín *vir*. De orígenes morfológicamente diferentes, sus acepciones se asemejan. *Anér*, formado sobre el tema *ner*, guarda la idea de fuerza, al igual que el tema *vir* en latín. Ambos mientan esencialmente la cualidad guerrera. El tema latino *vir* no se conservó en griego. Sí en inglés antiguo: *wer*, y en gótico: *wair*. Al tema *ner* en cambio se lo encuentra en palabras de los dialectos itálicos. En latín se conservó en el nombre propio *Nero* “Nerón”, “valeroso, fuerte”. Y tenemos sendas amplísimas familias de términos: *andreía-virtus* “fuerza, virtud”. En griego *andrótes* es la fuerza de choque de un ejército. En latín formada sobre *vir* tenemos *vis* (fuerza), *virus* (humor), *virgo* (muchacha), *viriscere* (reverdecir), el color verde: *viridis*, pues se asocia la *natura* con la fuerza.

Sea como fuere, en latín vulgar *homo* comienza a desplazar a *vir*, como en el ámbito germánico *man-Mann-Mensch* lo hacen con *wer/wair*. La etimología de *homo* la leímos antes en Isidoro de Sevilla: “*homo* (hombre) proviene de *humus* (tierra)”.

Humus se utiliza en geología para indicar la capa fértil de la tierra. Una primera formulación aparece en la fábula de *Cura* del escritor romano Higino. Quizás la conozcan, pues la refiere Martín Heidegger en el §42 de *Ser y Tiempo* para ilustrar que el cuidado (*cura/Sorge*), como nota esencial del Dasein, domina al hombre durante toda su vida. En síntesis, *Cura*, de paseo, se acerca a la costa de un río y moldea un muñeco de lodo. Le pide a Júpiter que le dé aliento. Logrado lo cual, decide darle un nombre. *Cura* quiere ponerle el suyo, Júpiter el de él. Incluso *Tellus* (personificación de la tierra madre) reclama por que se le dé el suyo. Cada uno alega sus razones. Interpelan a Saturno, quien sentencia:

Tú, Júpiter, ya que le diste el hálito, toma su alma después de la muerte. *Tellus*, ya que le otorgó el cuerpo, ha de recibir el cuerpo. *Cura* ya que fue la primera que lo modeló, mientras él viviere, que *Cura* lo posea. Pero ya que la controversia es sobre su nombre, que sea llamado “*homo*” (hombre), ya que fue hecho de “*humus*” (tierra).

La etimología de *homo* a partir de *humus* vuelve a aparecer en Quintiliano (*Institutiones oratoriae*, I, 6, 34): “se llama *homo* porque nació del *humus*”, y enseguida el rétor acota sutilmente: “como si no todos los animales tuvieran el mismo origen o como si aquellos primeros mortales hayan impuesto el nombre a la tierra antes que a ellos mismos”. Quizás Saturno decide llamarlo *homo* por ser ambos términos, *homo* y *humus*, parónimos, juego que, ya sabemos, hace la etimología clásica, pues dadas las circunstancias, en lugar de *homo* hubiera podido llevar el nombre de quien le dio vida (Júpiter) o

de quien lo posee durante toda su vida (*Cura*). Ernout-Meillet afirman que *homo* es un derivado de un término indoeuropeo que significa “tierra”. *Homo* tiene el sentido general de “ser humano” y propiamente “ser terrestre”, por oposición a los dioses que son seres celestiales (*caelesti*). Saturno, pues, se inclina por *humus*, porque es el elemento básico y primordial del *homo*. Así el término *homo* no es convencional, sino que refiere naturalmente la cosa que significa, a saber, *humus*. Y la etimología es, en este caso, producto de una correcta derivación.

Este principio y fin del hombre según la leyenda de Higino coincide con la tradición bíblica: “Formó el Señor Dios al hombre del limo de la tierra” (*Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terre*) (*Génesis* 2, 7). “Recuerda que me has hecho como al lodo y al polvo me devolverás” (*Memento quod sicut lutum feceris me et in pulverem reduces me*) (*Job* 10, 9). Justamente el nombre del primer hombre “Adán” significa en hebreo “tierra”, en especial rojiza. De la primera mujer “Eva”, término que en hebreo significa “la que da vida”, encontramos en la Edad Media una etimología fabulosa. La trae Lotario de Segni (papa Incencio III) en su tratado *De contemptu mundi*, I, VI:

Todos nacemos llorando para expresar la miseria de la naturaleza. El varón recién nacido dice "a" y la mujer "e", de donde el verso: "y o "e" o "a" dirán / cuantos de Eva nacerán". ¿Qué es entonces Eva sino "heua"? Ambas son la interjección del doliente y expresan la magnitud del dolor. De aquí que antes del pecado, Eva mereció llamarse virago; después del pecado se llamó Eva, desde que oyó que se le decía: "parirás con dolor". (*Génesis* 3, 16)

Los dos lamentos al momento de nacer, *e* y *a*, el de la mujer y el del varón respectivamente, serían la etimología del nombre *Eva*. La interjección que significa dolor es en latín *heu* (ay), a la que Lotario agrega el lamento del varón: *a*, y así *heua* (consideremos muda la h) da *Eva* que significaría “ay”. Los versos citados son del poeta Odón de Certona. El humanista Giannozzo Manetti, en su crítica al pasaje, tilda de “vulgares y repetidos” a esos versos (*De dignitate et excellentia hominis*, IV, 18).

El término *virago* está formado sobre *vira*, arcaico femenino de *vir*, que termina siendo reemplazado por *femina*. *Virago* se conservó en latín para indicar a la mujer guerrera.

Decíamos que *homo* desplaza a *vir* en latín vulgar, y de allí pasa a las lenguas romances. Su acepción universal, digamos, abstracta, se mantiene en por ejemplo “homicidio”, del latín *homicidium*, compuesto de *homo* y *cadere* “matar”, o en “humanidades”, los estudios propios del hombre. Martín Heidegger trae unas breves e ilustrativas líneas al respecto:

La *humanitas* es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus romana* al incorporarle la *paideía* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la *eruditio e institutio in bonas artes*. La *paideía* así entendida se traduce mediante el término *humanitas*. En Roma nos encontramos con el primer humanismo.

<...> El que se conoce como Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *renascentia romanitatis*. <...> lo griego ahora se contempla bajo el prisma romano. <...> el *homo romanus* del Renacimiento se contrapone al *homo barbarus*. Pero lo in-humano es ahora la supuesta barbarie de la Escolástica gótica del Medioevo. <...> al humanismo históricamente entendido siempre le corresponde un *studium humanitatis* que remite de un modo determinado a la Antigüedad. (*Carta sobre el Humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 21-2)

La propuesta de traducción de *paideía* por *humanitas* pertenece a Cicerón y a Varrón. Tenemos el testimonio de Aulo Gelio:

Humanitas no significa lo que la gente piensa, sino que quienes utilizaron el lenguaje con

pureza emplearon este término con más propiedad. Quienes acuñaron términos latinos y los utilizaron correctamente no pretendieron dar a *humanitas* el significado que la gente piensa, a saber, lo que los griegos dicen *philanthropía*, que significa cierta cordialidad (*dexteritas*) y benevolencia (*benivolentia*) hacia todos los hombres sin distinción, sino que llamaron *humanitas* a lo que los griegos denominan *paideía* y nosotros enseñanza e instrucción en las bellas artes (*eruditio institutioque in bonas artes*). Quienes las ansían y buscan, esos son los más humanos (*humanissimi*). Y es que, de todos los seres vivos, solo al hombre (*homo*) le ha sido otorgado el interés y el cultivo de tales artes, motivo por el cual se forjó el término de *humanitas*. Tal fue, pues, según ponen de manifiesto casi todos los libros, el sentido en el que los antiguos emplearon esta palabra, especialmente Marco Terencio Varrón y Marco Tulio Cicerón. (*Noctes Atticae*, XIII, 17)

Aulo Gelio distingue dos sentidos de la palabra *humanitas*. Uno, el corriente, el que traduce del griego *philanthropía* y que se corresponde con las cualidades positivas: cordialidad, benevolencia. Otro, que traduce *paideía* del griego y que es el que nos interesa. Digamos que *paideía* si bien etimológicamente es la educación elemental, atinente al niño (*país*), de hecho, tomó un significado más amplio, el de educación en general, como allí dice el historiador: “enseñanza e instrucción en las bellas artes”. Y da la causa de porqué en latín se dice *humanitas*: porque el *homo* es el que tiene la prerrogativa de esas artes. Con todo, Aulo Gelio no refiere ningún pasaje de Cicerón en que lo utilice. Pero tenemos un tratado completo que será muy significativo para el segundo Humanismo, el renacentista, se trata del *Pro Archia* (*En defensa del poeta Arquias*).

Esta breve pieza oratoria de Cicerón es muy peculiar; no se ajusta a los cánones de una defensa, sino que, a fin de convalidar la ciudadanía romana que se le había otorgado al poeta de origen griego Arquías y que algunos le habían inculcado de usurparla, Cicerón recurre a argumentos tanto jurídicos como literarios en su defensa. Respecto de los literarios, Cicerón se centra en la formación y misión pedagógica de su defendido a fin de justificar su adopción como ciudadano romano. Remarquemos un par de cosas que, nos parece, hacen al, digámoslo así, proyecto del Humanismo. Arquías, nos informa Cicerón, se ha dedicado a “*omnes artes quae ad humanitatem pertinent*” (I, 2), al “*studium humanitatis ac litterarum*” (II, 3), a los “*scriptores Graeci et Latini*” (VI, 14) en su calidad de “*poeta*” (VIII, 18), y el cometido de esas “*litterae*” fue propagar las hazañas de los hombres, generales y políticos (X, 23).

Respecto de dos referencias: “el estudio de la *humanitas* y de las letras” (*studium humanitatis ac litterarum*) y “todas las artes que atañen a la *humanitas*” (*omnes artes quae ad humanitatem pertinent*) notemos que el giro utilizado por Cicerón es en la primera *studium humanitatis*, y que a veces usa solo *humanitas* como en la segunda. Aulo Gelio también utiliza *humanitas* sin más. Sucede que cuando se utiliza solo *humanitas* es porque hay un desplazamiento del especificativo *humanitatis* respecto de su núcleo *studium*. Es muy frecuente que un adjetivo que funciona como atributo de un sustantivo tienda a reemplazar a ese sustantivo y a adoptar la significación de ese sustantivo al que modifica. Por ejemplo, decimos “la terminal” por “la estación terminal”, “el celular” por “el teléfono celular”. En latín medieval, por ejemplo, se hablaba de una *via rupta* o simplemente *rupta*, respecto de un camino que no llevaba a ningún lado, una “vía rota”, y *rupta* (rota) terminó desplazando a *via* y dio “ruta” que tomó la acepción de *via*. Y lo mismo sucede con un sustantivo especificativo respecto del sustantivo al que modifica, por ejemplo, “ventana de Persia” terminó dando “persiana”; “tela de Genoa” dio “Jean”. Así en *studium humanitatis*, el especificativo *humanitatis* desplaza ya en latín clásico a *studium*, y *humanitas* pasa a querer significar *studium*, esto es “educación”.

La educación como *humanitas*, nos lo dice el mismo Cicerón, es la de las *litterae*. La palabra *littera*, y en especial su plural *litterae*, no solo significa en latín “letra”, sino también todo lo que se hace con las letras: cartas, literatura en general, historia, poesía, teatro, las *bonae artes*, como nos había dicho Aulo Gelio.

Ahora bien, hay dos inicios, en la historia de las ideas, que pueden precisarse, de manera simbólica, exactamente, con día, mes y año. Uno es, nada menos, que el comienzo de la filosofía en

la Grecia clásica. Tenemos dos testimonios que nos informan que Tales de Mileto predijo un eclipse (Herodoto, I, 74 =D-K 11 A 5 y Plinio, *Historia Natural*, II, 53 =D-K 11 A 5). Y por cálculos astronómicos retrospectivos se ha fijado que en Jonia hubo un eclipse de sol el 28 de mayo del 585 a. C. (¡La filosofía no podía no ser geminiana!) El otro es el comienzo del Humanismo. Pues el 10 de agosto de 1333 Francisco Petrarca le escribe a Francisco dei Santi Apostoli (conocido también como Francesco Nelli) (Francesco Petrarca, *Le Familiari*, XIII, 6) comentándole que ha descubierto en Lieja un manuscrito del *Pro Archia* de Cicerón, desconocido durante la Edad Media y verdadero manifiesto del Humanismo. *Humanitas* en el sentido técnico que le dan Cicerón y Aulio Gelio y que Petrarca lee en el *Pro Archia* es el de "educación". Esta es la acepción que traduce, en el latín clásico, "*paideía*" del griego, la que pasa desapercibida durante la Edad Media, la que renace precisamente gracias al *Pro Archia* ciceroniano descubierto por Petrarca y la que da su nombre al Humanismo, incipiente en el siglo XIV y dado de lleno en los siglos XV y XVI. Ambos humanismos, el romano y el renacentista, tienen el mismo proyecto: la concreción de la *humanitas*, esto es, de la educación en las artes de las Musas. Y la finalidad de esas artes es perpetuar la gloria mundana de los hombres que esas letras ensalzan, como el propio Cicerón lo dice en el *Pro Archia*: "Nadie por cierto es tan enemigo de las Musas que no vea con gusto, confiado a los versos, el eterno pregón de su gloria" (IX, 20).

Este proyecto humanista cae en desprestigio a comienzos de la Modernidad.

Renato Descartes es uno de los primeros en criticar los *studia humanitatis*. En las *Reglas para la dirección del espíritu*, III, opone ciencia, como saber claro, a historia, como saber confuso, y en la regla IV afirma: "muchísimas veces vemos que aquellos que nunca se han dedicado al estudio de las letras (*litteris operam*), juzgan mucho más firme y claramente sobre cuanto les sale al paso que los que continuamente han residido en las escuelas". De allí su confesión en el *Discurso del método*, I, 10: "Tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras (*l'étude des lettres*)". Por cierto, llamemos la atención respecto de que la historia, la poesía, el teatro, la retórica no forman parte de su árbol de los saberes. Así se entiende porqué Heidegger, después de la cita de arriba, salta a un "tercer Humanismo", dado recién en el siglo XVIII con Goethe, Schiller y otros.

Decíamos más arriba que, así como *homo* desplaza *vir* en las lenguas románicas, en las lenguas germánicas sucede otro tanto con *man/Mann* respecto de *wer/wair*. El primer testimonio escrito de un término del que probablemente haya devenido *Mann* en alemán es el que trae Tácito en la *Germania*: "Los germanos celebran con antiguos cantos a Tuistón, dios salido de la tierra, y a su hijo Manno como origen y fundadores del pueblo" (*Germani celebrant carminibus antiquis Tuistonem, deum terra editum, et filium Mannum originem gentis conditoresque*) (2, 3).

Por lo pronto, encontramos un panteón con tres deidades: la tierra - Tuistón - Manno. Lamentablemente no nos refirió Tácito el nombre germánico de la tierra. Al segundo, a *Tuisto*, se lo vincula precisamente con *two/zwei* "dos", y a *Mannus* con *Mann* "hombre". El origen del término *Mann* sería, pues, el nombre secularizado del dios progenitor de los germanos, y -padre Tuistón mediante- producto de la tierra. Se lo vincula también con el tema *man/men* que conlleva la idea de actividad mental. (confer Anatoly Liberman, *An Analytic Dictionary of the English Etymology*, University of Minnesota Press, 2008)

Dicho tema conforma toda una significativa familia de palabras tanto en griego como en latín: *mnéme/memoria* (memoria), *mimnésko/memini* (recordar). En latín además: *mens* (mente); la diosa *Minerva*, diosa de la guerra importada de los etruscos a la que los romanos le agregaron la protección del intelecto por asociación de su nombre con este tema; *moneo* (hacer pensar, advertir), y sobre éste: *monumentum* (monumento) *monstrum* (prodigio), *moneta* (moneda). La diosa *Moneta* fue equiparada a la griega *Mnemosýne*. Isidoro de Sevilla, haciendo un juego de palabras entre *moneta* y *moneo* dice que "Se ha llamado moneda (*moneta*) porque advierte (*monet*) que no haya fraude en el metal o en el peso" (*Etimologías* XVI, 18, 8). Y otro bonito juego lo encontramos en el lema del escudo de familia de Claude Monet: *Monet monet* (Monet aconseja).

Pero también sobre el mismo tema se forma un grupo de palabras que guardan el sentido de "medir". O sea que a la actividad de la mente se la asoció con una suerte de medición. En rigor, la

mayoría de los verbos de índole gnoseológica originalmente se refieren al trabajo de campo. Por caso: *métreo* (“medir” y también “estimar”)/en latín: *metior*; *métron/mensura*; sobre el participio pasado de verbo *metior*: *mensus* se forma *mensis* (mes). *Meditor* (meditar); *mentior* (fingir).

Según Alberto Magno esta etimología ya había sido propuesta por Pitágoras: ““Mente” se dice a partir del verbo “medir”, según lo cual Pitágoras dice que el hombre sabio es, gracias al intelecto, mensura de las cosas inteligibles” (*Mens a metiendo dicta est, secundum quod Pythagoras dicit quod sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium*) (*Summa theologiae*, I, q. 15). Nicolás de Cusa retoma esta explicación y etimología: “La mente es aquella facultad desde la cual surge el término y la mensura de todas las cosas. Pues conjeturo que “mente” se dice a partir del verbo “mensurar” (“<...> mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio”) (*Idiota. De mente*, 1, 57). Dice *conicio* que traduje por “conjeturo”, formado sobre el prefijo *con-*, que referimos, e *icio* (de *iacio* “echar”), y puede tener el sentido intelectual de “arrojar algo que puede servir”. Y, de hecho, debe dar por buena la etimología, ya que en su compendio doctrinal titulado *De Beryllo*, 6, hace suya la famosa frase de Protágoras: “Tomarás nota de la máxima de Protágoras, aquella de que el hombre es la medida de todas las cosas” (*Notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram*), pues por sus facultades, sigue explicando, el hombre mide (*mensurat*); por la percepción mide (razona sobre) las cosas sensibles; por el intelecto sobre las inteligibles, y yendo más allá del intelecto, sobre las que están por encima de las inteligibles, las que lo exceden. El hombre tiene una razón mensurante (*ratio mensurans*).

Más allá de que el propio Sócrates, en justamente el *Cratilo*, critica un cierto relativismo gnoseológico que conllevaría esa frase de Protágoras (*pánton chremáton métron ênai ánthropon*) (385e ss.) y que el Cusano hace suya, partiendo de diferentes términos, Sócrates de *ánthropos*, cuya etimología dada es falsa, y Nicolás de *mens*, cuya etimología es hoy por hoy corroborable, llegan ambos a la misma conclusión: lo propio del hombre –cosa que debería mostrar su nombre– es su actividad intelectual. Para Sócrates está manifiesta en la conformación del término *ánthropos* (*anathrôn hà ópope*), para Cusa el nombre cabal del hombre sería –suponemos– *mensurans*.

De esta etimología acertada se sirve Cusa y construye sobre ella toda una teoría. Digo esto, porque respecto de la etimología de *theós*, *deus* en latín, el Cusano recibe dos etimologías, recurrentes por demás en autores platónicos. Una que abreva en el *Cratilo* (397d) según la cual *theós* se vincularía con *theîn* “correr”, porque –explica Sócrates– “me parece que los primeros hombres del entorno de Grecia sólo creían en aquellos dioses en que creen ahora muchos bárbaros: el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo. Pues, al ver que todos ellos se desplazan en un curso rápido y perpetuo, en virtud de esta capacidad natural de correr (*theîn*) les dieron el nombre de dioses (*theoî*)” (397c9-397d4). La otra, en Escoto Eriúgena quien yuxtapone a la socrática la de que *theós* deriva de *theorô* “ver”. Y toma a ambas por válidas, pues –comenta– “De ambas se deriva correctamente. Pues cuando se deduce del verbo *theorô* es interpretado como dios vidente (*theós videns*), ya que él ve en sí mismo todas las cosas que existen, en tanto nada observa (*aspiciat*) fuera de sí, pues fuera de él no hay nada. Y cuando se deduce del verbo *théo* también se lo entiende de manera correcta como dios corriente (*theós currens*), pues él corre hacia todas partes (*in omnia currit*) y de ningún modo permanece (*stat*), sino que, corriendo, todo lo llena (*implet*)” (*Periphyseon* 452 B-C). Cusa sintetiza ambas en, de parte del *deus* cristiano, un recorrer por medio de la vista (confer Claudia D' Amico, “Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa”, N. D. Rossatto (org.), *Mirabilia*, 14 (2012) pp. 228-241). Pero, a diferencia del término latino *deus* que se vincula con “luz” –por caso, su tema está también en *dies* “día”–, ambas etimologías son falsas. Como *ánthropos*, la etimología de *theós* también –dice Chantraine– es “inconnue. Le rapprochement avec lat. *deus*, skr. *devá* est bien entendu imposible”. (p. 430)

Con todo, se sabe que el nombre de dios, para Cusa, no deja de ser un enigma.

Su esfuerzo es nombrar lo absoluto. Uno diría con su nombre “natural”, el que inmediatamente nos muestre la cosa, como quería Sócrates. Sus intentos –por no decir de lleno su filosofía– son aproximaciones con nombres convencionales y la recurrencia que hace a neologismos los hace más convencionales aún. Se suelen citar los primeros cuatro versos de *El Golem* de Jorge Luis Borges

respecto de los nombres naturales, aquellos de la rosa y el Nilo. Cerremos nosotros con el noveno verso que viene al caso, respecto del nombre de dios: “Adán y las estrellas lo supieron”.

Sobre las autoras y los autores

Paula Pico Estrada

Paula Pico Estrada es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es profesora de Historia de la Filosofía Medieval en la Escuela de Filosofía (FFLYEO) de la Universidad del Salvador y en la carrera de Filosofía (EH) de la Universidad Nacional de San Martín. Tradujo al castellano *La visión de Dios, Compendio y Experimentos con la balanza* de Nicolás de Cusa, así como algunas de sus cartas a los monjes de Tegernsee. Ha publicado más de 25 artículos y capítulos de libros sobre la antropología del Cusano y es coautora de *Lenguaje, lógica y ontología en cinco pensadores medievales* (Baudino Ediciones: Buenos Aires, 2011). Su último libro es *Nicholas of Cusa on the Trinitarian Structure of the Innate Criterion of Truth* (Brill: Leiden-Boston, 2021).

Silvia Magnavacca

Silvia Magnavacca (Buenos Aires, 1947). Se ha retirado como Investigadora Principal del CONICET y es Prof. Titular Consulta de la UBA, donde formó a numerosos discípulos. Es autora de más de un centenar de artículos de su especialidad y de intervenciones en Congresos internacionales; de ensayos, como *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Miño y Dávila, 2009; de traducciones anotadas y prologadas, como *Las Confesiones*, Losada 2005; Pico de la Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Winograd, 2009), etc. Profesora Invitada varias veces en universidades europeas (Milán, Barcelona, Turín, Pavía) y latinoamericanas (México, Brasil, Chile).

Sus premios son *Studium Philosophiae. Textos en homenaje a Silvia Magnavacca*, Buenos Aires, 2014; el Premio Konex, al Mérito en Filosofía en 2016; el Premio a la Excelencia Académica, entregado por la Universidad de Buenos Aires, en 2017. Ha sido distinguida con el Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de Rosario en 2018. En 2021 fue premiada con la medalla a la trayectoria destacada (UBA 200) en el marco de la celebración del bicentenario UBA.

Enrique C. Corti

Enrique Corti ha sido honrado con la amistad y el respeto de Antonio Tursi. Actualmente se desempeña como profesor de Metafísica e Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de San Martín y como investigador principal en CONICET. Ha publicado artículos y libros en la especialidad y colaborado como docente en varias universidades. Todo ello en ámbito nacional y extranjero.

Mariano Pérez Carrasco

Mariano Pérez Carrasco es investigador del CONICET. Se desempeña como docente de Filosofía Medieval y Renacentista y de Literatura Italiana. Ha sido *Visiting Scholar* de la Università di Torino, *Visiting Fellow* de la Università di Bologna y *Fellow* de la Villa I Tatti - *The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies*. Integra las redacciones de *Humanistica: An International Journal of Early Renaissance Studies*, *Albertiana*, *Artes Renascentes* y *Tenzone: Revista de la Asociación Complutense de Dantología*. Se ha dedicado principalmente al estudio de Dante Alighieri y de la tradición humanística en general.

Jorge E. Fernández

Es Doctor en Filosofía por la USAL, Buenos Aires, su tesis ha sido publicada con el título: *Finitud y mediación, la cualidad en la Lógica del Hegel*, Ediciones del signo, Buenos Aires. 2003. Director de la carrera de Filosofía de la Escuela de Humanidades de la UNSAM (2012 – 2019). Director del Centro Universitario San Martín (CUSAM), 2009. Profesor asociado: Introducción a la filosofía. EH. UNSAM. Profesor titular: Problemática contemporánea. EENN. UNSAM.

Ha publicado conjuntamente con Ricardo Espinoza Lolas y Alberto Toscano *Hegel hoy*, Editorial Herder, Barcelona, 2020. Algunos de sus artículos publicados en los últimos años son: “Schelling, la teoría de las tres potencias y las tres transformaciones de Dionisos” (“*Schelling, die Theorie der drei Potenzen und die drei Verwandlungen von Dionysos*”) Bochum, 2020. “Cuestiones litigantes, el diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling”, Sevilla, 2019. “*The threshold of Nature*”, De Gruyter, 2018. “La Lógica de Hegel y la gesta de Ser y tiempo”, 2019. “Schelling: el idealismo del tiempo”, Buenos Aires, 2019. “El destino del hombre según Hegel”, Rosario, 2019. “La libertad en la Lógica de Hegel”, Santiago de Chile, 2016. “El concepto hegeliano de *Dasein*”, Valparaíso, 2013.

Francisco Bertelloni

Francisco Bertelloni es Doctor en Filosofía y Letras, Profesor Consulto de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) e investigador superior en el CONICET. Ha dirigido la revista *Patristica et Mediaevalia* y la Sección de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Dictó cursos de filosofía en Suiza, Italia, Brasil, Alemania y Portugal. Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía y teoría política medieval en revistas argentinas y extranjeras. Actualmente es Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Hugo F. Bauzá

Hugo Francisco Bauzá es Doctor en Letras (Univ. Nac. de La Plata) y Docteur (Université de Paris IV-Sorbonne). Hizo el post-doc en Filología Clásica en l'Università degli Studi di Roma, como becario del gobierno italiano. Ha sido durante cuatro décadas Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), tras su jubilación fue designado Profesor titular consulto. Paralelamente hizo la carrera de investigador científico en el CONICET. Autor de unos veinte ensayos sobre el mundo greco-latino. Su novela-ensayo *Virgilio, Memorias del Poeta*, acaba de ser traducida al alemán.

Claudia D'Amico

Claudia D'Amico es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora titular regular de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de La Plata, Profesora asociada regular en la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Principal del CONICET.

Su área de especialización es la reconstrucción de la tradición platónica medieval con especial

atención en la filosofía de Nicolás de Cusa y sus fuentes. Cuenta con un gran número de publicaciones sobre estos temas. Ha sido profesora invitada en universidades nacionales y del exterior. Es miembro de sociedades científicas de la especialidad entre las que se destaca la Comisión Científica de la *Cusanus Gesellschaft*. Desde 1998 codirige el *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, ha sido Presidenta de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Neoplatónicos* entre 2011-2015 y desde 2019 dirige la revista *Patristica et Mediaevalia*

Σύμπεριληψή
επιστημονική

Σύμπεριληψή