

“SEGUIR VIRTUTE E CANOSCENZA”

Lenguaje, pecado y desmesura filosófica en *Inf. XXVI*, 49-142

MARIANO PÉREZ CARRASCO

“*Et lingua ignis est*”
Ep. Cath. B. Jacobi, III, 6.

1. Introducción

El medioevo de los predicadores ha sabido ver en el lenguaje uno de los mayores peligros para el triunfo de la fe. Apoyándose en buena medida en la *Epistula B. Jacobi* los predicadores creían que ese pequeño miembro (“modicum membrum”), la lengua, era capaz de producir los más grandes males (“magna exaltat [...]. Magnam silvam incendit”)¹. Dante no es ajeno a esta tradición. Se ha dicho que con su *Commedia* habría querido escribir un novedoso *De virtutibus et vitiis*². En efecto, tanto el *Inferno* cuanto el *Purgatorio* adquieren su particular estructura a partir de una taxonomía de *peccata* ordenados de acuerdo a su gravedad. Esta jerarquización se lleva a cabo a partir de un sentido general del término *peccatum* definido como “culpa hacia Dios”³. Este sentido general del término ha sido pasible de diversas distinciones que han contribuido a determinar no sólo los pecados específicos sino también los matices de cada modulación del pecado. A partir de las distinciones de las diferentes especies de pecados el medioevo ha establecido una categorización que ha ido variando de acuerdo con el tiempo y los autores⁴.

Al momento de considerar el tema del pecado en Dante puede señalarse un doble aspecto: a) un *aspecto ontológico*: considerado en sí mismo el

¹ *Ep. B. Jacobi*, III, 5. Las palabras de otras lenguas citadas de modo aislado van en redondilla; los textos largos reportados en otras lenguas son puestos entre comillas (“ ”). Para las obras de Dante utilizo las abreviaturas tradicionales y las siguientes ediciones: a) *Vita Nuova*: De Robertis, Ricciardi, Milano, 1980; b) *Convivio*: Busnelli-Vandelli, con Introducción de M. Barbi. Nuova edizione con una appendice di aggiornamento a cura de A. E. Quaglio, 2 vol., Le Monnier, Firenze, vol. I: 1934, vol. II: 1937; c) *De vulgari eloquentia*: V. Coletti, Introduzione e traduzione di, (Latino/italiano), Garzanti, Milano, 1995; d) *Monarchia*: P. G. Ricci, Mondadori, Verona, 1965; e) *Divina Commedia*: Scartazzini-Vandelli, sul testo critico della Società Dantesca Italiana, Hoepli, Milano, 1989. La referencia a otras ediciones se consigna en nota.

² Cf. Ph. Delhaye, “La nozione di peccato in Dante”, en *Enciclopedia dantesca*, Vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1984, p. 358. De ahora en más: *ED*.

³ Cf. A. Buffano, “Peccato”, en *ib.*, pp. 357-358.

⁴ Dante hace su propia clasificación de los pecados en *Conv.* l.xii.10 y en *Inf.* XI, 57 ss.

pecado significa un abandono de la unidad y una entrega a la multiplicidad (*Mon.* I.xv); b) un *aspecto antropológico*: considerado en sus efectos el pecado significa una ruptura de la semejanza del hombre con Dios (*Conv.* IV.v.3). En este artículo he priorizado el estudio sistemático del primer aspecto del pecado. La definición de pecado que Dante aporta en la *Monarchia* parece ser la traducción filosófica del adagio medieval “peccatum est aversio a Deo [Unum] et conversio ad creaturas [multiplex]”⁵. Este tema es central en la constitución de la ética y, sobre todo, la filosofía política de Dante. El régimen político con que sueña en la *Monarchia* tiene la función de restituir la unidad (de allí la necesidad de *un* monarca universal) entre los hombres para constituirse, junto con la Iglesia, en un “remedium contra infirmitatem peccati”⁶.

El objetivo de este trabajo es analizar diversos aspectos del pecado vinculado al lenguaje en el episodio de Ulises (*Inf.* XXVI, 49-142). Esto supone el tratamiento previo de los dos términos allí involucrados (lenguaje y pecado). Las dos primeras partes del artículo se ocupan de ello. En primer lugar he reconstruido la teoría dantesca del lenguaje en su diacronía, con especial énfasis en los planteos del *De vulgari eloquentia* (§ 2), que son los más interesantes desde un punto de vista filosófico. En segundo lugar, he desarrollado la definición del pecado que Dante expone en *Mon.* I.xv (§ 3). En la sección cuarta (§ 4) ensayo una interpretación acerca del –en cierto modo– enigmático pecado de Ulises, al cual se le ha atribuido un doble carácter: por un lado, el pecado de Ulises consistiría en la ruptura entre la *res* y el *signum*, característica propia del engaño; por otro lado, se ha identificado el *folle volo* de Ulises con la empresa intelectual de los aristotélicos radicales, hacia los cuales Dante habría adherido en su juventud. Por último, en las conclusiones se señala el modo ortodoxo como Dante propone resolver la temática del pecado (§ 5).

2. La concepción dantesca del lenguaje

Es evidente que el estudio de los pecados ligados al lenguaje vincula entre sí dos conceptos diferentes: el concepto de pecado y el concepto de lengua. Atendiendo a esta obvia distinción, desarrollaré aquí muy brevemente la *vexata quaestio* de la concepción dantesca del lenguaje.

Existen dos importantes razones para detenerse, en primer lugar, en el estudio del problema de la lengua independientemente de su buena o mala utilización –tema que define el uso pecaminoso del lenguaje–: a) una razón general de orden lógico-metodológico: antes de estudiar la corrupción del instrumento es conveniente estudiar el instrumento mismo, y así poder determinar el carácter de su buena utilización; b) una razón particular de orden histórico-biográfico: en la obra de Dante el tema de la lengua

⁵ Cf. A. Buffano, *ib.*, p. 358. Cf. *Purg.* XVII, 85-105.

⁶ *Mon.* III.iv.14.

es exhaustivamente teorizado con *anterioridad* a su vinculación con el tema del pecado.

Dante desarrolla su teoría del lenguaje de un modo sistemático en el libro primero del *Convivio*, luego en *De vulgari eloquentia*; posteriormente pueden encontrarse referencias a la cuestión en la *Commedia*⁷. Recién en este último momento Dante vincula explícitamente el lenguaje y los pecados⁸.

Desde un punto de vista conceptual, pueden distinguirse con claridad tres momentos en la teorización de Dante sobre la lengua.

Un primer momento, muy temprano en su producción, se sitúa en una referencia breve pero de importancia que se encuentra en la *Vita nuova*. En este libro Dante vincula el surgimiento del poetizar en lengua vulgar con la necesidad de los poetas amantes de hacerse comprender por sus amadas, que no conocían el latín. También la primera reflexión de Dante sobre la esencia del lenguaje aparece vinculada al amor:

"Lo nome d'Amore è sì dolce a udire, che impossibile mi pare che la sua propria operazione sia ne le più cose altro che dolce, con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scritto: *nomina sunt consequentia rerum*"⁹.

Se ha visto en este pasaje una prototeoría del lenguaje¹⁰. Se ha pretendido ver aquí la influencia de Tomás de Aquino¹¹ y también la de Alberto

⁷ Para una versión actualizada de la periodización de la vida y obra dantesca, cf. G. Indicio, "Dante e i suoi antichi (e moderni) biografi: saggio per un nuovo canone dantesco", en *Studi danteschi*, vol. 70, Le I lettere, Firenze, 2005, pp. 237-294. Canónicas son las versiones de M. Barbi, *Dante. Vita, Opere e fortuna*, seconda serie, 1920-1937, Firenze, 1975; A. Solerti, *Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio*, Vallardi ed., Milano, sin fecha; N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, 2 vol., Vallardi ed., Milano, 1931. Otras versiones relevantes: G. L. Passerini, *La vita di Dante (1265-1321)*, Vallecchi ed., Firenze, 1929; E. Esposito, "Prospetto cronologico della vita di Dante e dei tempi suoi", en *Dante. Celebrazioni del VII centenario della nascita di Dante*, a cura di U. Parrichi, De Luca ed., Roma, 1965, pp. 23-28; B. Sanminiatielli, "Esilio di Dante", en *ib.*, pp. 29-46; F. Ercole, "Le tre fasi del pensiero politico di Dante", en *Giornale storico della letteratura italiana*, diretto da Vittorio Cian, *Miscellanea Dantesca*, supplemento N° 19-21, Chiantore ed., Torino, 1921, pp. 397-507. La periodización propuesta por Ercole es criticada por B. Nardi, "Tre pretese fasi del pensiero politico dantesco", en *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 276-310. Por último, resultan imprescindibles las vidas clásicas de Dante, en G. L. Passerini, *Le vite di Dante scritte da Giovanni e Filippo Villani, da Giovanni Boccaccio, Leonardo Bruni e Giannozzo Manetti*, Sansoni, Firenze, 1917. Dada la falta de acuerdo general, respeto aquí una cronología tópica.

⁸ A los efectos de poder desarrollar con cierto detalle las complejas tesis y argumentos dantescos acerca del tema de la lengua, limitaré fundamentalmente el análisis a las dos primeras obras, que exponen de un modo sistemático las ideas de Dante sobre el lenguaje.

⁹ *Vita nova*, XIII, 4.

¹⁰ Cf. L. Onder, "Lingua", en *ED*, Vol. III, pp. 655-656. P. V. Mengaldo, "Le teorie dantesche sulla lingua", *ib.*, pp. 656-664.

¹¹ Los pasajes de Tomás serían: "Secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 1). "Sunt omnia nomina imposita ad significandum speciem rei creatae; [...] quaecumque nomina proprietates rerum designant" (*Contra gent.*, I, 30). "Nomina respondent rebus" (*In II Sent.*, d. 21, q. 1, a. 4). "Nomina imponuntur rebus, ex proprietatibus earum sumpta" (*ib.*, d. 21, q. 2, a. 2).

Magno¹². Sin embargo, en la actualidad se tiene por aceptada la tesis que afirma que la expresión “nomina sunt consequentia rerum”, compartida en buena medida por la escolástica –aunque en contradicción con Aristóteles–, tiene un origen legal. En efecto, se han identificado los pasajes de la Glosa al *Corpus iuris civilis* y del *Digestum Vetus* de donde provendría esta expresión¹³. Esta máxima citada por Dante era, pues, común a cualquier estudiante de derecho romano. En conclusión, de acuerdo con esta (proto)teoría dantesca del lenguaje, los nombres “se siguen”¹⁴ de las cosas; existiría así una relación íntima, no convencional, entre el nombre y la cosa nombrada.

Un segundo momento de mayor envergadura teórica, se encuentra en el proemio del *Convivio*. Aquí –como sucederá luego en la primera parte del *De vulgari eloquentia*–, el problema central radica en el estatuto de la lengua latina y de la lengua vulgar. En esta obra, escrita en vulgar, Dante sostiene –curiosamente– la superioridad del latín, mientras en la otra obra, escrita en latín, Dante sostiene la superioridad del vulgar¹⁵.

Esta superioridad del latín sobre el vulgar es triple: el latín es superior en lo que hace a la nobleza, a la virtud y a la belleza.

Es superior en nobleza porque “lo latino è perpetuo e non corruttibile, e il volgare è non stabile e corruttibile”¹⁶.

Es superior en virtud porque “lo latino molte cose manifesta concepute ne la mente, che lo volgare far non può”¹⁷. La justificación propuesta por Dante para sostener esta afirmación reviste particular interés para el tema de este trabajo, pues al señalar su concepción de la virtud, Dante está implícitamente afirmando su concepción del pecado, contrario de la virtud:

“Ciascuna cosa è virtuosa in sua natura che fa quello a che ella è ordinata; e quanto meglio lo fa tanto è più virtuosa. Onde dicemo uomo virtuoso che vive

¹² El pasaje de Alberto Magno al que se suele aludir como fuente es: “Per hoc quod [voces] notae sunt passionum quae ex intentionibus rerum causantur in anima, habetur quod non sunt imo notae rerum, sed potius primo sunt notae similitudinum quae sunt in anima et per similitudines istas ad res referuntur. Et in hoc differunt notae hic consideratae, a consideratione grammatici, qui considerat et ideo dicit quod nomen significat substantiam cum qualitate. Logicus autem, quod vox est significativa ad placitum” (*Perihermeneias*, I, tr. 2, c. 1).

¹³ *Inst. iur. civ.*, II, tit. 7: “[nos] consequentia nomina rebus esse studentes”, y *Dig. Vet.*, I, Proem.: “nomina sunt consequentia rerum”. Cf. P. V. Mengaldo, *op. cit.*, p. 656 y B. Nardi, “Il linguaggio”, en *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari, 1942, pp. 148-175, esp. 152-154. Sigo en líneas generales la interpretación de Nardi.

¹⁴ Como señala Nardi, *ib.*, p. 155, es preciso leer “consequentia” no como un femenino singular, sino como un neutro plural, y otorgarle a este participio el valor de un adjetivo sustantivado.

¹⁵ Cf. U. Eco, “La lengua perfecta de Dante”, en *La búsqueda de la lengua perfecta*, Altaya, Madrid, 1998, pp. 40-54.

¹⁶ *Conv.* I.v.7-9. Dante justifica esta afirmación aduciendo motivos de orden empírico: el latín es más estable pues al carecer de hablantes, no sufre modificaciones, mientras que en el vulgar las palabras nacen y mueren, pues están sujetas a los cambios introducidos por los hablantes así como a las nuevas invenciones de los poetas.

¹⁷ *Conv.* I.v.11-12.

in vita contemplativa o attiva, a le quali è ordinato naturalmente; dicemo del cavallo virtuoso che corre forte e molto, a la qual cosa è ordinato; dicemo una spada virtuosa che ben taglia le dure cose, a che essa è ordinata. Così lo sermone, lo quale è ordinato a *manifestare lo concetto umano*, è virtuoso quando quello fa, e più virtuoso quello che più lo fa"¹⁸.

Al distinguir en este pasaje la virtud del latín y la virtud del vulgar, Dante señala una virtud general del lenguaje (manifestar lo concebido por el hombre), sobre la cual se fundamenta la superioridad ontológica del latín –i.e., ser capaz de expresar más cosas que el vulgar–. Hay aquí una idea de finalidad propia y natural del lenguaje: la virtud del lenguaje consiste en la realización de esa finalidad, i.e. en su buen cumplimiento. De modo que el pecado ligado a la lengua ejercerá una corrupción tal sobre ésta que le impida cumplir esa función que le es propia, i.e. su finalidad. Como se constatará al analizar el caso de Ulises, esta temprana idea acerca del pecado y la lengua se mantendrá hasta la *Divina Commedia*.

Por último, el latín es superior al vulgar en belleza, porque "lo volgare seguita uso, e lo latino arte"¹⁹.

El tercer momento de la teorización dantesca acerca del lenguaje corresponde a un opúsculo enteramente dedicado al análisis del problema de la lengua en general y, en especial, al estatuto de la lengua vulgar: el *De vulgari eloquentia*.

En este tratado Dante distingue entre una *locutio primaria* (el vulgar) y una *locutio secundaria* (el latín). La primera tiene un carácter natural y carece de regla²⁰, mientras la segunda es artificial, está fijada en una gramática²¹ e implica arte y estudio para llegar a tener el hábito de ella. Mientras que el vulgar es compartido por todos los hombres, la gramática –i.e. el latín– es un hábito que sólo pocos pueden llegar a obtener²². Estos motivos establecen para Dante la superioridad del vulgar. Curiosamente –pues, según acabamos de ver, no era su opinión en el tratado italiano–, Dante afirma aquí la mayor nobleza del vulgar, por el hecho de ser aprendido primero y en razón de su naturalidad²³, i.e. por razones similares a las que en el *Convivio* llevaban a juzgar al vulgar inferior al latín.

Los motivos que Dante aporta para fundamentar este cambio de opinión son de gran importancia para el tema de este trabajo: la variabilidad del vul-

¹⁸ *Ib.* Sub. prop.

¹⁹ *Conv.* l.v.13-14. Dante fundamenta esta afirmación apoyándose en un concepto de belleza interpretada como la armonía de las partes proporcionada por el arte (técnica).

²⁰ *De vulg. eloq.* l.i.2: "Vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes adsuefiunt ab adsistentibus, cum primitus distinguere voces incipiunt: vel, quod brevius potest, vulgarem locutionem asserimus, quam sine omni regula, nutricem imitantes, accipimus".

²¹ *Ib.* 3: "Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt. Hanc quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes".

²² *Ib.* "Ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa".

²³ *Ib.* 4: "Harum quoque duarum nobilior est vulgaris, tum quia prima fuit humano generi usitata, tum quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes, et vocabula sit divisa; tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat".

gar es espejo de la variabilidad de los hábitos y las costumbres humanas (“homo est instabilissimum atque variabilissimum animal”)²⁴. De allí que sea necesaria la variación de las lenguas de acuerdo a la variación de las costumbres y los lugares²⁵. ¿Cómo es que se lleva a cabo un cambio tan radical de opinión?

La interpretación que propongo tiende a establecer una concordancia entre las dos opiniones opuestas (mayor nobleza del latín / mayor nobleza del vulgar). En este punto me alejo de las tesis de Bruno Nardi. El cambio se opera, pues, en razón de una diferente perspectiva sobre el mismo objeto. En el *Convivio* Dante optaba por la inmutabilidad del latín puesto que la lengua era considerada en sí misma con independencia de su uso; así pues, *simpliciter*, el latín era considerado más noble. En el *De vulgari eloquentia*, por el contrario, la lengua es considerada en relación al uso que de ella hacen los hombres; así pues, *secundum quid*, el vulgar es considerado más noble. Esta interpretación permite resolver la aparente contradicción que se establece entre estos dos tratados, considerados prácticamente simultáneos en el tiempo.

Establecida esta superioridad del vulgar sobre el latín en razón del uso, Dante examina cuál es la *función* del lenguaje en general. La función del lenguaje es, para Dante, fundamentalmente comunicativa, de allí que no se produzca ni entre los ángeles ni entre los animales²⁶. El lenguaje supone la necesidad de un intercambio *amigable* (“amicabile commertium”). El pecado corrompe el lenguaje rompiendo esa amicalidad, opacando ese intercambio. De este modo, el pecado vicia la función del lenguaje.

En la antropología que Dante propone el hombre no es movido, como el animal, por la fuerza ciega del instinto, ni, como el ángel, por una razón pura

²⁴ *Ib.* Lix.6: “Cum igitur omnis nostra loquela [...] sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam [la lengua adámica] que nil fuit aliud quam prioris oblivio, et homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal, nec durabilis nec continua esse potest; sed sicut alia que nostra sunt, puta mores et habitus, per locorum temporumque distantias variari oportet”. Como se señala en el párrafo siguiente, en este pasaje Dante parece estar afirmando la superioridad del vulgar *quoad nos* (“sicut alia que nostra sunt”); *in se*, sin embargo, podría considerarse superior ya no el latín, cuanto la lengua adámica que el vulgar ilustre que Dante pretende haber reconstruido revivirá. Este vulgar ilustre tendría por objeto el restablecimiento de la identidad entre las palabras y las cosas.

²⁵ *Ib.* 11: “Si ergo per eandem gentem sermo variatur, ut dictum est, successive per tempora, nec stare ullo modo potest, necesse est ut disiunctim abmotimque morantibus varie varietur, ceu varie variantur mores et habitus, qui nec natura nec consortio firmanur, sed humanis beneplacitis localique congruitate nascuntur”.

²⁶ *Ib.* I.ii.2-5. Entre los ángeles no es necesario el lenguaje porque tienen una comunicación perfecta: “qua vel alter alteri totaliter innotescit per se, vel saltem per illud fulgentissimum speculum in quo cuncti representantur pulcherrimi atque avidissimi speculantur”, por ese motivo “nullo signo locutiones indiguise videntur”. Los animales de la misma especie no precisan lenguaje porque comparten los mismos instintos y no se distinguen entre sí por diferencias individuales: “nam omnibus eiusdem speciei sunt iidem actus et passiones; et sic possunt per proprios alienos cognoscere”; a los animales por otra parte no les es útil ni necesario, sino más bien dañino, comunicarse con otras especies: “inter ea vero quae diversarum sunt specierum, non solum non necessaria fuit locutio, sed prorsus dampnosa fuisset, cum nullum amicabile commertium fuisset in illis”.

carente de corporeidad. Lo que Dante propone es una concepción del "homo medium" entre lo corruptible y lo incorruptible²⁷, que, como un horizonte, participa de la naturaleza del animal y del ángel. El lenguaje es una nota distintiva de ese animal que es el hombre.

Estas características esenciales pueden constatarse en el siguiente pasaje, en donde es posible distinguir (los números corresponden a las secciones señaladas *infra* en el texto): 1) la racionalidad como fuerza motora en el hombre, en oposición a los instintos en el animal; 2) singularidad e individualidad de los hombres, separados unos de otros, lo cual conduce a 3) la incapacidad de comunicarse ya sea por las pasiones comunes (como los animales), ya sea por una intelección perfecta (como los ángeles). Por esos motivos, 4) al género humano le es necesario, para comunicarse, la utilización de signos, que son a la vez racionales y sensibles. Dante señala aquí los dos aspectos de la palabra: el significado (*conceptus*) y el significante (*vox*, grafema o fonema, refiere al "medium sensuale" de la comunicación). El primero hace posible la comprensión racional ("de ratione accipere" e "in rationem portare"), mientras que el segundo hace posible la comunicación ("de una ratione in aliam [...] pertransire"). Por último, 5) Dante señala que este "rationale signum et sensuale", de origen convencional ("significare videtur ad placitum") es el tema noble ("subiectum nobile") sobre el cual discurre el tratado:

"(1) Cum igitur homo non nature instinctu, sed ratione moveatur, (2) et ipsa ratio vel circa discretionem vel circa iudicium vel circa electionem diversificetur in singulis, (3) adeo ut fere quilibet sua propria specie videatur gaudere, per proprios actus vel passiones, ut brutum animal, neminem alium intelligere opinamur; nec per spirituales speculationem, ut angelum, alterum alterum introire contingit, cum grossitie atque opacitate mortalis corporis humanus spiritus sit obstatus. (4) Oportuit ergo genus humanum ad comunicandum inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere; quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit: quare, si tantum sensuale, nec a ratione accipere, nec in rationem deponere potuisset. (5) Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur; nam sensuale quid est, in quantum sonus est; rationale vero, in quantum aliquid significare videtur ad placitum"²⁸.

Aunque algo extenso, he reportado el pasaje completo debido a su importancia para el presente tema, pues, como ya se ha señalado en esta sec-

²⁷ *Mon.* III.xv.18-20: "Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam". Este capítulo, clave para la comprensión de la antropología de Dante, concuerda con el comentario de Tomás, *In Eth.* VII, 1, n. 1299: "anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta quibus communicat in sensitivis potentiis [...]. Ita enim se habet rerum ordo ut medium ex diversis partibus attingat utrumque extremum. Unde etiam in humana natura est aliquid quod attingit ad id quod est superius, aliquid quod coniungitur inferiori". Cf. F. Bertelloni, "Dalla cosmologia alla politica (Osservazioni sulla *Monarchia* di Dante, III.xv)", en *As relações de poder no pensamento político na baixa Idade Média*, vol. I, Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1994, pp. 285-302.

²⁸ *De vulg. eloq.*, I.iii.1-3.

ción y se podrá constatar en la siguiente, el pecado ligado al lenguaje rompe uno, ambos o la relación de estos dos aspectos que Dante distingue en el *signum*: su forma física (“sonus”) y su sentido (“significatio”)²⁹.

3. Definición de *peccatum* en *Mon. I.xv*.

Se ha dicho que con su *Commedia* Dante habría escrito un novedoso *De virtutibus et vitiis*³⁰. Para llevar a cabo la distinción de estos dos conceptos –virtudes y vicios– Dante recurre a un concepto de pecado que parece estructurar el reparto de las penas en la primera y la segunda cántica del poema. Este concepto se encuentra brevemente definido en el opúsculo acerca de la *Monarchia*. Allí se afirma que “peccare nihil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa”³¹. Esta definición es clave para comprender la *ratio* estructurante de la dialéctica de pecados, vicios y penas que se desarrolla principalmente en el *Inferno* y el *Purgatorio*. Lo que Dante propone en la *Monarchia* no por breve deja de ser esencial para la comprensión de su proyecto ético y político. Por ese motivo –y dado que la definición reportada es conclusión de un razonamiento– conviene analizar el modo en que Dante considera probada su concepción del pecado. En lo que sigue reconstruyo la argumentación dantesca en sus líneas generales.

El argumento se enmarca en la discusión sobre los términos llamados “trascendentales”³², y establece una determinada relación de jerarquía entre ellos³³. Dante argumenta que el ser, el uno y lo verdadero se ordenan de acuerdo a una relación de prioridad determinada. El ser es anterior al uno y el uno a lo verdadero³⁴. Esa prioridad ontológica proporciona la fundamentación de un criterio valorativo: aquello que es “más uno” es, en definitiva, mejor. De este modo, la unidad se transforma en criterio de juicio de las

²⁹ Para una profundización de los temas sobre el lenguaje aquí propuestos, cf. A. Pézard, *Dante sous la pluie de feu*, Vrin, Paris, 1950; B. Terracini, “Natura e origine del linguaggio umano nel *De vulgari eloquentia*”, en *Pagine e appunti di linguistica storica*, Le Monnier, Firenze, pp. 237-246; G. Contini, *Poeti del Duecento*, Ricciardi, Milano, 1960; R. Dragonetti, “La conception du langage poétique dans le *De vulgari eloquentia* de Dante”, en *Aux frontières du langage poétique (Études sur Dante, Mallarmé, Valéry)*, Romanica gandensia, Gand, 1961, pp. 9-77.

³⁰ Cf. Ph. Delhaye, “La nozione di peccato in Dante”, en *ED*, p. 358.

³¹ *Mon. I.xv*.12-14.

³² Tomás de Aquino, *De ver. I*, 1 define los trascendentales como “modus generaliter consequens omne ens”. Conviene traducir *consequens* conservando no sólo la noción de posterioridad sino también la noción de determinación, como en el término alemán *Folgebestimmung*, en donde se preserva el sentido de consecuencia (*Folge*) y el de determinación (*Bestimmung*).

³³ Cf. *Monarchia* (Lateinisch/Deutsch), Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach und Ch. Flüeler, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1989, pp. 284-285.

³⁴ *Mon. I.xv*.1: “Item dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum discendi ‘prius’. Ens enim natura precedit unum, unum vero bonum”. Respecto de esta prioridad, cf. Pedro Hispano, *Summule logicales*, 3, 34. Aristóteles, *Metaph.*, V, 11, 1018 b, distingue sólo cuatro sentidos de anterioridad/posterioridad.

acciones individuales (ética) y colectivas (política)³⁵. El argumento que sostiene la prioridad ontológica de la unidad sobre la multiplicidad es de origen neoplatónico y hace referencia a la progresión de lo uno a lo múltiple³⁶. En los esquemas de inspiración neoplatónica como el que está construyendo aquí Dante³⁷, la prioridad ontológica de lo uno implica, como se ha señalado, una prioridad causal (lógica); sobre esta prioridad lógico-causal se funda la preeminencia axiológica de lo que es más uno³⁸: "propter quod in omni

³⁵ La fuente última que se encuentra debajo de estas afirmaciones dantescas parece ser, aunque Dante no refiera los pasajes de un modo directo, *Metaph.* IV, 3, V, 6 y el *Liber de causis* (que Dante –como el medioevo en general– consideraba aristotélico). Los comentaristas disputan acerca de qué tradición interpretativa (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Averroes, los artistas parisienses, el naturalismo padovano u otros) está influyendo en la lectura dantesca.

³⁶ La *próodos* y la *epistrophé* del neoplatonismo, conceptos que habrían llegado a Dante cristianizados a través de Dionisio Pseudo-Areopagita como *parádosis* y *anagôgê*. La comprensión del significado de este último término es esencial para la correcta interpretación del poema dantesco. El mismo Dante lo señala en la *Epístola a Can Grande* XIII.vii y en *Conv.* II.i. En el sentido señalado por Dante, la interpretación anagógica del texto consiste en la transmutación de las realidades terrenas –cuyo correlato textual es el sentido literal– en el plano de las realidades eternas; de este modo, el sentido anagógico establece una conexión entre lo contingente y lo necesario, entre la libertad y la servidumbre, entre el tiempo y la eternidad. El esfuerzo de recorrer el sentido anagógico del texto consiste en transitar ese "exitus animae sanctae ab huius corruptionis servitute ad aeternae gloriae libertatem" (*Ep.* XIII.vii.21) que constituye el itinerario del viaje narrado en la *Commedia*. Para un estudio general del término, cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Vol. II, Aubier, Paris, 1959, p. 623. El sentido de la anagogía en Dante, cf. S. Pasquazi, "Il canto dell'avventura anagogica", en *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, Le Monnier, Firenze, 1972, pp. 17-30. Para una historia de las relaciones de estos términos en el neoplatonismo clásico y su evolución en el medioevo, cf. E. Ancona, "Cap. I: Il modello gerarchico dionisiano e la legge della mediazione", en *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, G. Giappichelli ed., Torino, 2004, pp. 35-53, esp. p. 48.

³⁷ Una interpretación diversa de la aquí propuesta puede encontrarse en *Monarchia*, texto, introduzione, traduzione e commento a cura di Gustavo Vinay, Sansoni, Firenze, 1950, *ad loc.* Vinay recurre con cierta preferencia a fuentes de origen tomístico. Tambien tomista, pero menos enfática, es la interpretación de A. Meozzi, *Monarchia*, commento storico comparativo di Antero Meozzi, Vallardi ed., Milano, 1938.

³⁸ *Mon.* I.xv.3-6: "Maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum maxime bonum; et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum et per consequens ab esse bonum". La importancia de la relación lógico-causal que he señalado puede constatarse con mayor claridad en *Conv.* III.vi.11, donde Dante cita el *Liber de causis*, Prop. IV, del siguiente modo: "ogni cagione infonde nel suo effetto de la bontade che riceve da la cagione sua, infonde e rende al corpo suo de la bontade de la cagione sua, ch'è Dio". Estas ideas cobran sentido a partir de una teoría emanatista de la causalidad, que se enmarca en una concepción del universo como una escala o jerarquía de seres, de clara tradición neoplatónica.

Los momentos de este esquema causal son los siguientes: causa primera → inteligencias primeras → inteligencias segundas. Todo el poder causal se encuentra concentrado en la causa primera, y a medida que desciende a través de cada uno de esos momentos configura una jerarquía ontológica de seres que son ontológicamente más ricos cuanto más cercanos se encuentran a la causa primera, y menos ricos cuanto más lejanos se encuentran de ella. A partir del enunciado general "toda causa infunde en su efecto una parte (especificación que remarca el carácter partitivo del genitivo) de la bondad que recibe de

genere rerum illud est optimum quod est máxime unum"³⁹. De allí que, neoplatónicamente, Dante considere al uno como el origen de toda bondad y, correlativamente, a la multiplicidad como el origen de lo malo⁴⁰.

En conclusión, el concepto dantesco de *peccatum* como un desprecio de lo uno para dirigirse a la multiplicidad se fundamenta claramente en un esquema lógico-ontológico de raigambre neoplatónica –tomado con toda probabilidad del *Liber de causis*, uno de los textos más citados por Dante– que proporciona a su vez un criterio de juicio y valoración. Al analizar en lo que sigue la doble relación entre lenguaje y pecado –por un lado, la lengua concebida como medio o instrumento del pecado; por otro lado, el pecado concebido como corruptor de la facultad lingüística o del lenguaje como objeto– en el caso de Ulises, habrá que tener presente esta definición.

4. Politropía engañosa y deseo ilimitado. Coloraturas averroístas y autobiografía en el Ulises de Dante

En el octavo círculo del *Inferno*, cuyo custodio es Gerión, purgan su pena los consejeros fraudulentos. Según la ley del *contrapasso*, que rige todo el infierno concebido por Dante⁴¹, la pena general que corresponde a quienes aquí se encuentran consiste en vivir eternamente envueltos en una llama aguda de modo que, así como en la tierra turbaron la paz y el reposo con sus palabras, así ahora ellos también se consumen sin descanso por toda la eternidad. Éste es el escenario de uno de los episodios más originales del poema: el encuentro de Dante con Ulises y el largo monólogo en donde Ulises narra al poeta su último viaje a través de las aguas hacia lo desconocido.

De todas las figuras que habitan el *Inferno* dantesco, la de Ulises ha sido probablemente una de las que más fascinación ha causado a lectores y comentaristas⁴². Se ha querido ver en el héroe troyano una suerte de *alter ego* del poeta⁴³. El *folle volo* al cual se lanza con su barca Ulises sería, según esa

su causa", se deriva lógicamente el enunciado particular –que es un caso del enunciado anterior–, en donde la línea causal es: Dios (+++) → alma (++) → cuerpo (+). En ese descenso de la bondad en el orden causal hay un importante *quantum* de pérdida –expresado por los signos +–, que determina justamente la jerarquía ontológica de los seres. Cf. B. Nardi, "Le citazioni dantesche del *Liber de causis*", en *Saggi de filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 81-109.

³⁹ *Mon.* I.xv.6-7.

⁴⁰ *Mon.* I.xv.9-11: "Unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum, et multa esse eius quod est esse malum; qua re Pictagoras in correlationibus suis ex parte boni ponebat unum, ex parte vero mali plurale".

⁴¹ Cf. S. Pasquazi, "Il contrapasso", en *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, Le Monnier, Firenze, 1972, pp. 49-60; A. Gustarelli, *Dizionario Dantesco per lo Studio della Divina Commedia*, Malfasi ed., Milano, 1946.

⁴² Ya N. Zingarelli, *op. cit.*, p. 986, notaba que "è questo un dei luoghi particolarmente mirabili ai nostri giorni, nel fervore di magnanimi ardimenti per esplorare cieli, terre e mari, accrescere i mezzi e le conoscenze umane".

⁴³ Cf. P. Boyde, *Dante philomythes and philosopher. Man in the cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 107-111 sostiene que Ulises es una *contrafigura*

interpretación, análogo a la aventura del Dante-autor al escribir su poema y a la del Dante-personaje al atravesar los reinos de ultratumba y trabar conocimiento con los seres que allí se encuentran⁴⁴. Hay quien ha visto en este episodio un renacer de la concepción clásica de la tragedia en plena edad media y ha comparado a Dante con Esquilo⁴⁵. Otros han querido ver en este personaje un arrepentimiento de Dante respecto de su pasado averroísta⁴⁶. En este caso se mantiene la identidad entre el poeta y el personaje. Una cosa parece segura: la figura de Ulises representa para Dante-personaje —como la de Francesca da Rimini o Farinata degli Uberti— un caso de admiración.

Pasemos al episodio. En la trama narrativa Ulises, como los otros habitantes del octavo círculo, se encuentra encerrado en una llama purgando su condena eterna. Dante lo observa y le ruega a Virgilio (el verbo *pregare* se repite tres veces) que lo haga hablar⁴⁷.

La respuesta de Virgilio al pedido de Dante es enigmática; de su interpretación depende en cierta medida la fijación del sentido total del pasaje y de la pena que aquí está purgando Ulises. Pues en estos versos se vislumbra que el pecado de Ulises quizás esté vinculado, en el fondo, con el uso de la lengua.

Virgilio aconseja a Dante que calle ("fa che la tua lingua si sostegna"⁴⁸) y deje que sea él quien hable, pues Diomedes y Ulises han sido griegos, y, *por ese motivo*, desconfiarían de las palabras de Dante. ¿Pero existe algún vínculo entre el ser griegos y el desconfiar de Dante? Las respuestas tentativas a

de Dante —sobre todo en *Par.* XXVII, 77-84, el otro lugar donde aparece el héroe homérico—. Respecto del pasaje aquí comentado, en opinión de Boyde se trata de un "subtle counterpoint" del viaje de Dante. El personaje que Dante construye del héroe griego es presentado con exactitud y concisión: "His Ulysses is simultaneously a man of courage and resource, a representative of a great civilization that had nevertheless been cut off from divine grace, an orator whose power of persuasive speech gave him a dangerous hold over the minds and actions of his fellows". La última nota característica del héroe clásico es la que más importa en relación con el pecado que purga en el infierno: "[Ulises es] a human being whose innate thirst for knowledge had declined into mere curiosity or a desire for sense-experience which led him to set aside the claims of family and society, to reject the occupations proper to an old man, and to defy the prohibition of the gods in pursuit of a 'world without people behind the sun'", p. 107.

⁴⁴ Cf. J. M. Lotman, "Il viaggio di Ulisse nella 'Divina Commedia' di Dante", en *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, a cura di S. Salvestroni, Laterza, Bari, 1980, pp. 86-102; "Ulises è l'originale doppio di Dante", pp. 96-97.

⁴⁵ Cf. B. Nardi, "La tragedia d'Ulisse", en *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari, 1942, pp. 89-99.

⁴⁶ Cf. M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Sansoni, Firenze, 1981, a quien sigo en su línea interpretativa.

⁴⁷ *Inf.*, XXVI, 64-69: "S'ei posson dentro da quelle faville / parlar", diss'io, "maestro, assai ten priego / e ripriego, che il priego vaglia mille, / che non mi facci de l'attender niogo, / fin che la fiamma cornuta qua vegna; / vedi che del disio ver'lei mi piegol". El verso final es elocuente: Dante afirma que el deseo lo hace plegarse, inclinarse casi involuntariamente hacia esa llama de dos puntas. En efecto, la admiración de Dante hacia ese personaje que vislumbra es tal que, cosa extraña en la *Commedia*, desde que Virgilio lo invita a que se comuniquen con ellos, el condenado es el único que habla hasta el final del canto. Ni Dante ni Virgilio pronuncian una sola palabra, ni siquiera cuando Ulises calla.

⁴⁸ *Ib.*, 72.

este enigma desde el *Anonimo Fiorentino* y Landino hasta los actuales intérpretes han sido variadas, pero existe una cierta constante a identificar a los griegos en general con el engaño. En efecto, ya en la antigüedad los griegos eran considerados astutos comerciantes, engañadores (*pollútropoi*). En contraposición a esto, Dante, en *De vulgari eloquentia*, ataca este mal uso al que según él todas las lenguas han estado condenadas luego de la confusión babilónica. Si el engaño es posible –parece decir Dante– es porque en las lenguas postbabélicas se ha roto el vínculo natural entre la palabra y la cosa⁴⁹. El cometido del vulgar ilustre que Dante propone consiste en restablecer el vínculo entre la palabra y la cosa, con lo cual se volvería lógicamente imposible el engaño. Ahora bien, los griegos son proverbialmente quienes rompen, de un modo deliberado, ese vínculo. La posible desconfianza de los griegos hacia Dante residiría en que el proyecto dantesco destruye aquella nota característica –en opinión de Dante y su tradición– del *ser griego*, y destruye, por lo tanto, su esencia, i.e. aquello que los determina como tales. Interpretando de este modo la reticencia de Virgilio a que Dante se presente a las llamas griegas, tal vez pueda aclararse en parte este enigmático pasaje.

De particular importancia para nuestro tema es el modo en que Dante describe cómo Ulises, una vez interpelado por Virgilio, comienza su extenso monólogo:

“Lo maggior corno de la fiamma antica
cominciò a crollarse *mormorando*
pur come quella cui vento affatica;
indi, la cima qua e là menando,
come fosse la lingua che parlasse,
gittò voce di fuori e disse...”⁵⁰.

Ulises, cuando es interpelado, tiembla y, antes de comenzar a hablar, *murmura*, como si estuviese agitado por una especie de desorden interno. Aunque no se trata aquí del pecado de la murmuración (*murmur*, *murmuratio*), parece claro que la comparación de la llama con la lengua no puede adscribirse al azar de la inspiración poética. Esta llama antigua, fatigada por el viento, *es* Ulises. Su primer acto de habla consiste en un murmullo. Se agita aquí y allá y no puede pronunciar palabra. Él, Ulises, el *pollútropos*, el que ha sabido utilizar ese don *no para la comunicación sino para el engaño*, ahora, cuando es interpelado, tiene dificultades para hablar y apenas murmura como una llama fatigada por el viento. Si bien los comentadores no suelen poner el énfasis en este punto, entiendo que en este titubeo, en esta imposibilidad de hablar que se expresa claramente en el murmullo, puede interpretarse otro aspecto del *contrapasso* de Ulises. Ulises, el rico en figuras del lenguaje (*pollútropos*), apenas puede expresarse aquí en una lengua fatigada y murmurante.

El pecado de Ulises ha sido tradicionalmente relacionado a su proverbial *curiositas*, que lo conduce al final trágico del naufragio por obra de fuer-

⁴⁹ Cf. U. Eco, *op. cit.*, passim.

⁵⁰ *Ib.*, 85-90, subr. prop.

zas sobrenaturales⁵¹. Maria Corti⁵² ha identificado esta *curiositas* con la corriente llamada aristotelismo radical⁵³. Su interpretación de este pasaje se estructura analógicamente: el *folle volo* de Ulises y sus compañeros sería la representación simbólica y figurativa⁵⁴ de aquellos jóvenes parisinos que aspiraban a volverse *sapientes mundi*⁵⁵ haciendo caso omiso de los dogmas de la fe; y así como la *curiositas* inmoderada conduce a Ulises al naufragio, así la *vis speculativa* conduce a Siger de Brabante a la muerte y a Boecio de Dacia a la interdicción del silencio luego de la condena del obispo Tempier en 1277⁵⁶. Ambos, los aristotélicos llamados averroístas y Ulises, han querido extraer secretos de la naturaleza que estaban vedados a los hombres.

De la multitud de pruebas presentadas por M. Corti a favor de su interpretación, quizás la más concluyente sea el haber encontrado una sorprendente coincidencia formal —en lo que hace a la estructura estilística y al orden de la exposición— entre un pasaje de Boecio de Dacia y el discurso que Ulises pronuncia a sus compañeros antes de zarpar en su último viaje⁵⁷. He aquí los dos textos:

"Parum enim est homini habere ea, quae per naturam habet homo. Natura enim valde imperfecte dimittit hominem, et videtur homo sine sapientia esse quasi brutum animal [...]. In his enim tribus consistit vita beata, scilicet in operatione boni et cognitione veri et delectatione in utroque. Et hoc

"Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza'.
Li miei compagni fec'io sì aguti,
con questa orazione picciola, al cammino,

⁵¹ Cf. los comentarios de T. Casini - S. A. Barbi y A. Momigliano reportados en *Divina Commedia*, a cura di F. Mazzoni, Sansoni, Firenze, 1972, *ad loc.*

⁵² M. Corti, *op. cit.*, pp. 85-97.

⁵³ Para una aproximación a la historiografía sobre el aristotelismo radical, cf. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, P. U., Louvain, 1966. En relación directa con el tema de esta sección: L. Bianchi, "Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista", en *As relações de poder no pensamento político na baixa Idade Média*, vol. I, Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1994, pp. 105-126. Los ensayos de B. Nardi contenidos en los libros citados aportan valiosos datos para sostener la filiación del pensamiento dantesco con el aristotelismo de los artistas parisienses, el naturalismo padovano y los averroístas boloñeses.

⁵⁴ En el sentido de E. Auerbach, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 204: poner "una cosa per altra in quanto l'una rappresenta e significa l'altra".

⁵⁵ Este deseo de conocer el mundo por el solo medio de la razón, y la creencia de que la perfección humana se halla en el desarrollo de la capacidad intelectual se encuentra ejemplarmente en Boecio de Dacia, *Modi Significandi*, Qu. 5, 23, 64-70: "Sunt aliae scientiae homini necessariae, ut per eas homo habeat cognitionem speculandorum omnium, per quae homo efficitur quodammodo omnia intelligens per cognitionem, quamvis non possit omnia esse, formas omnium naturaliter participando. Et dico has homini necessariae, quia sine his homo non habet perfectionem", *Boethii Daci Modi significandi*, al cuidado de J. Pinborg, H. Ross y Skovgaard Jensen, en *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, IV, 1-2, 1969. *Apud* M. Corti, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁶ Cf. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina ed., Bergamo, 1990.

⁵⁷ M. Corti, *op. cit.*, pp. 90-91.

summum bonum est *speciei humanae* et quicumque est sine hoc, sciat se esse imperfectum individuum in specie sua, nec habet actiones humanas" (*Modi significandi*, Qu. 5, 23, 70-74; 79-84)

che a pena poscia li avrei ritenuti". (*Inf.* XXVI, 118-123)

El examen de ambos textos es realmente sorprendente en sus coincidencias. El texto de Boecio es una *peroratio* a sus lectores, así como la de Ulises es una *orazion picciola* a sus compañeros. Esta coincidencia sugiere que se puede establecer la identidad –por otra parte tópica– entre el lector y el compañero de viaje; lo cual refuerza la interpretación de Ulises como *alter ego* de Dante que se señalaba al comienzo de esta sección. Pero es posible ir más allá de estas coincidencias y señalar que no sólo se produce una identidad conceptual entre ambos textos –lo cual puede incluso permitir hablar de una traducción del latín al vulgar–, sino que la organización de los textos obedece al mismo orden progresivo, siendo los términos identificados en Boecio y Dante respectivamente: 1) *natura / semenza*⁵⁸ que debe ser perfeccionada; quien no la perfecciona se condena a sí mismo a vivir 2) *quasi brutum animal / come bruti*; mientras que lo propio de la naturaleza humana consiste 3) *in operatione boni et cognitione veri / seguir virtute e canoscenza*.

Ahora bien, aun siendo relevantes, estas coincidencias formales dejarían el vínculo entre ambos pasajes en el terreno de la posibilidad. Sin embargo, M. Corti señala que es posible notar en el texto dantesco la presencia de toda un “área semántica figurativa, un campo semántico metafórico”⁵⁹ que se estructura alrededor de distintas formaciones simbólicas. Desarrollo brevemente aquí las dos que son de interés para el tema de este trabajo: a) la idea del naufragio vinculada a la vana *curiositas* y b) la de la lengua como fuego, i.e. como instrumento del pecado.

En el medioevo existía un vínculo tópico entre la idea del naufragio y la experiencia de aquellos filósofos que se alejan de la fe. San Agustín, en sus *Scripta contra Donatistas*, afirma que la causa de los donatistas “*naufraavit*”⁶⁰. En *De Civitate Dei* afirma que la empresa de alcanzar las Antípodas es absurda: “*nimisque absurdum est, ut dicatur aliquos homines ex hac in illam partem, Oceani immensitate traiecta, navigare ac pervenire potuisse*”⁶¹. Aquí está presente la idea de una curiosidad absurda, muy similar a la de Ulises, que puede conducir a peligros desconocidos. Lo absurdo de este tipo de curiosidad radica en que aleja de la verdad, que no se encuentra en el exterior sino en lo más interno del corazón (“*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”⁶²). En *De Beata Vita* San Agustín se

⁵⁸ Cf. *Conv.* I.i.1; II.xiii.6.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 93.

⁶⁰ *Scripta contra Donatistas*, V, 262, 1; 261, 25.

⁶¹ *De Civitate Dei*, XVI, ix, 19-21.

⁶² *De vera religione*, c. 39.

extiende sobre la comparación entre los filósofos que se alejan de la verdad –i.e., la fe– y los marineros demasiado curiosos que se adentran en los océanos⁶³.

En la *Epístola* de Santiago hay dos metáforas aplicadas a la lengua en relación con el pecado: por un lado, una metáfora que sigue con el paralelo náutico: la que hace referencia a que la lengua es como el timón que guía los actos y que cuando no es conducida por Dios es conducida por el demonio; por otra parte –y en cierto modo como consecuencia de lo anterior–, la lengua es considerada peligrosa como el fuego. Con esto la epístola tiende a señalar la inexistencia de una oralidad neutra: la palabra sirve al bien o sirve al mal: el término medio, la neutralidad, es una ilusión, un imposible que concita el peor de los castigos, no ser incluido ni en el orden de los salvos ni en el de los condenados. Dante, en efecto, coloca a esta categoría de hombres –y ángeles– en el más despreciable de los lugares, el vestíbulo del Infierno⁶⁴. La peligrosidad de la lengua –tema que ha suscitado entre los predicadores medievales las teorías acerca de los “pecados de la lengua”– radica justamente en esta imposibilidad de neutralidad. La lengua, parece decir Santiago, es beligerante por naturaleza: ora maldice, ora bendice, *et tertium non est*⁶⁵.

Esta concepción está presente en la disputa sobre el averroísmo, y muy especialmente en la condena a la proposición 7 de Tempier: “quod intellectus non est forma corporis nisi sicut *nauta navis*, nec est perfectio essentialis hominis”⁶⁶. En el ámbito cultural de los aristotélicos radicales parece producirse un desplazamiento semántico en la metáfora del alma-timonel, de modo que el alma ahora hace referencia al *intellectus separatus* (hipótesis monopsiquista) que gobierna “desde fuera” al cuerpo⁶⁷, mientras que, en posiciones más ortodoxas, el *nauta* y la *navis* son uno solo, un *compositum*⁶⁸. En las tesis llamadas averroístas, el *intellectus* no es considerado *perfectio hominis* sino *perfectio humanitatis*. En su juventud, Dante parece haber compartido esta tesis heterodoxa. Pueden encontrarse distintos indicios de

⁶³ Tomo los textos de M. Corti, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁴ *Inf.* III, 35-36: “coloro / che visser senza infamia e senza lodo”.

⁶⁵ *Ep. B. Jacobi*, III, 9-10: “In ipsa [lingua] benedicimus Deum et Patrem, et in ipsa maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt. Ex ipso ore procedit benedictio et maledictio”.

⁶⁶ Cf. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction et commentaire, Vrin, Paris, 1999, p.82.

⁶⁷ Cf. Averroes, “Epistula de conexione intellectus cum homine”, en *Averrois, Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1962, Vol. XI, pp. 155-158.

⁶⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, II, 36-39 y el opúsculo contra los averroístas, *De unitate intellectus*, en donde desarrolla más extensamente los argumentos presentados en el lugar citado. Para un tratamiento exhaustivo del problema, cf. A. De Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroístas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004. Una historia de la evolución de la noética aristotélica en E.-H. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Vrin, Paris, 1991. Sobre el averroísmo en general, aunque algo anticuado, sigue siendo de utilidad E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Calman-Lévy eds., Paris, 1925.

una simpatía de Dante hacia el aristotelismo radical ya en sus *Rime* y en el *Fiore* (soneto XCII), en el *Convivio* e incluso en el libro primero de la *Monarchia*⁶⁹.

Pero más allá de todos estos matices e implicaciones del personaje dantesco, no cabe duda de que el mayor pecado de Ulises, aquel por el cual se encuentra en el octavo círculo, consiste —en términos filosóficos— en la ruptura del vínculo entre las *res* y los *signa*. En el esquema dantesco de las penas, los suicidas se encuentran en el séptimo círculo, i.e. su pecado es considerado menos grave que el de Ulises, que se encuentra en el octavo. La razón de este juicio parece clara: mientras que los suicidas —e incluso los asesinos— matan a un hombre, en cambio el que rompe las relaciones entre la palabra y la cosa, el que engaña o traiciona, no causa solamente mal a toda la estructura social, sino, lo que es más relevante, mata a la Verdad, lo cual implica un triunfo del Mal. Si se acepta que es preciso mantener una homología entre el plano literal o propio y el figurado o simbólico, entonces podemos afirmar que, *simbólicamente*, el naufragio de Ulises podría perfectamente representar a aquellos filósofos que han des-vinculado el conocimiento filosófico y las verdades científicas de la esfera ética y religiosa, poniendo en crisis de este modo el entero sistema cultural —súgnico por definición— de la civilización medieval en cuyo ocaso Dante escribe, y cuya pérdida de unidad Dante ha vivido y nos ha dejado constancia de ello en sus obras, que son, en buena medida, un intento de recuperar esa unidad perdida, ya sea en el plano biográfico (*Vita nuova*), filosófico (*Convivio*), político (*Monarchia*), o ético-religioso (*Commedia*).

5. Conclusiones

La resolución que Dante propone —o, mejor, acepta— para la absolución de los pecados es perfectamente ortodoxa. Se trata del sacramento de la penitencia, con sus tres partes: *contritio cordis*, *confessio oris*, *satisfactio operis*. El proceso de absolución recorre un camino que va desde lo más interno hacia el exterior: desde el corazón, en donde habita la verdad, a través de la expresión de lo que allí habita en la palabra⁷⁰, y, por último, su objetivación en obras. Dante representa estas tres instancias en que el alma se purga mediante la imagen de una escalera que conduce a la puerta del Purgatorio.

La *contritio cordis* viene representada como un escalón de mármol blanco, limpio y terso, en el cual Dante *se refleja tal como él parece ser*⁷¹: la contrición, parece sugerir aquí Dante, consiste en verse a sí mismo deformado por el pecado, para luego poder deshacer esa apariencia. El segundo escalón,

⁶⁹ Para la identificación del supuesto averroísmo dantesco no carece de importancia su relación con Guido Cavalcanti. Cf. M. L. Ardizzone, *Guido Cavalcanti. The other Middle Ages*, University of Toronto Press, Toronto, 2002.

⁷⁰ *Ep. Jac.* III, 6-12.

⁷¹ *Purg.* IX, 94-96: "Là 've venimmo, allo scaglion primaio, / bianco marmo era sì pulito e terso, / ch'io mi specchiai in esso quale io paio".

que representa la *confessio oris*, es más bien negro y tiene grabadas unas cruces. Estas cruces simbolizan que la confesión oral rompe la dureza del corazón, y de este modo permite percibir con claridad la dimensión del pecado. El tercer escalón, por último, simboliza la *satisfactio operis*, que sustituye el acto pecaminoso por un acto recto. Este escalón posee un color rojo, como de fuego, con lo cual Dante parece estar indicando que mediante las obras impulsadas por el amor recto el pecado es completamente destruido⁷².

Frente a esos tres escalones Dante encuentra el ángel de Dios que le abrirá la puerta del Purgatorio. Pero antes de poder entrar, Dante se arroja a sus pies, le implora misericordiosamente que le abra, y en acto de humilde contrición se golpea tres veces en el pecho. El ángel, entonces, dibuja sobre la frente de Dante, con la punta de su espada, siete P, símbolo de los siete pecados que se purgan en los círculos del Purgatorio y que el Dante peregrino deberá limpiar de su frente para poder ingresar en el Paraíso.

Pero en el caso de Ulises —como, por lo demás, sucede con todos los que se encuentran en el *Inferno*— no hay salvación posible. Ulises está condenado a vivir en compañía de Diomedes en una misma llama por la eternidad. Quizás Dante haya recordado el *Psalmus* LI, 3-6, que parece aplicarse perfectamente a su personaje: "Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate? Tota die injustitiam cogitavit lingua tua; sicut novacula acuta fecisti dolum. Dilexisti malitiam super benignitatem; iniquitatem magis quam loqui aequitatem. Dilexisti omnia verba praecipitationis, lingua dolosa".

Aquí se ha señalado el doble aspecto del pecado de Ulises: por un lado, el pecado más evidente ligado a la traición, que consiste en la ruptura del signo y la cosa a la cual hace referencia; por otro lado, aquella desmesura en el deseo de saber que lo lleva a naufragar junto a sus compañeros por haberse internado en las profundidades de un océano desconocido. Ambos motivos se encuentran incluidos en la semiosis propia del Ulises construido por Dante. Ulises se constituye como un personaje ambiguo. La *curiositas* que lo define es algo bueno, pero en este caso el pecado se da por exceso: movido por su afán de conocimiento Ulises empuja a sus compañeros a cruzar las columnas de Hércules e ir más allá de donde está permitido. Otro con más autoridad ("altrui", i.e. Dios) se complugo ("piacque") en castigar esa desmesura haciendo naufragar la embarcación. Siguiendo la interpretación figural propuesta por M. Corti podemos identificar ese naufragio promovido por la autoridad divina con el *Syllabus* de 1277, y a las dos llamas que penan en el infierno con Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Esta última identificación caería en el terreno —legítimo pero caprichoso— de la literatura. Pero esto no afecta la interpretación que se ha propuesto aquí del Ulises dantesco como expresión simbólica del exceso averroísta. Y, sobre todo, de la negati-va propia del aristotelismo radical de atenerse a las verdades de la fe.

⁷² *Ib.* 100-101: "Lo terzo, che di sopra s'ammassiccia, / porfido mi pareo si fiammeggiante, / come sangue che fuor di vena spiccio". La interpretación aquí propuesta ya la daba el *Anonimo Fiorentino* (s. XIV), y con él Landino, el *Ottimo Commento* y Francesco da Buti, Scartazzini-Vandelli, Villarroel y el *risorgimentale* Tommaseo, entre otros.

La historiografía moderna ha señalado la impropiedad de la tesis de la doble verdad, así como de la noción vaga de "averroísmo latino"⁷³. Sin embargo estas ideas son apropiadas para referirse, no al fenómeno en sí del aristotelismo heterodoxo, sino fundamentalmente a la reacción que suscitó entre los sectores más ortodoxos. No importa aquí si los llamados averroístas sostuvieron tal doctrina; lo importante es que sus oponentes –y a través de ellos probablemente Dante– afirmaron decididamente que ellos la sostenían. De allí que el gesto de Ulises al ir más allá de las columnas de Hércules pueda homologarse al "gesto" de los averroístas de ir más allá de las verdades de la fe, haciendo caso omiso de esas verdades y *loquendo philosophice*.

El deseo de conocimiento de Ulises –como el de los averroístas– no se apaga jamás, porque su objeto es la infinitud numérica y vertiginosa de los particulares. Ulises debe ver para conocer. Pero el deseo del hombre es, en este mundo, asintótico respecto del único objeto que puede saciarlo. La sed se apaga en la *visio Dei* y tal *visio* sólo es posible en el más allá, en la inefabilidad del último canto del Poema en donde Dante-peregrino y Dante-auctor confluyen, habiendo visto el primero a la divinidad y confesándose incapaz el otro de explicar eso que *él* ha visto: el misterio de la Trinidad, el vértigo casi místico en el que llega a percibir la materia y la forma a partir de las cuales el universo –ese libro perfecto pero desencuadrado– se encuaderna. De este modo, habiéndose acercado a la unidad suprema de la divinidad el pecado desaparece y la lengua es restituida, a través del vulgar dantesco (el vulgar ilustre), a su perfección, i.e. a la completa adecuación a su objeto. Pues Dante, en la *Commedia*, ha podido expresar todo excepto aquello que es por definición inexpresable: el misterio sagrado de la Trinidad.

ABSTRACT

This paper aims at showing the links between the use of language and the sin in one of the most famous episodes of Dante's *Commedia*: his meeting with the Greek hero Ulysses. In order to do so, I have analyzed first Dante's conception of language and his philosophical definition of sin. Having reviewed the different thesis he built up in early works, I perform a fully analysis of the episode of Ulysses, trying to show up the philosophical and linguistic nature of his sin. At the conclusions, I focus the orthodox resolution given by Dante to the general problem of sin.

⁷³ R. Imbach, "L'averroïsme latin du XIIIe siècle", en *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach y A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1991, pp.191-208.