

Estudiar los *studia humanitatis*

Un recorrido por la metodología de tres tesis recientes sobre textos y autores del Renacimiento.

Mariano Vilar

1. Introducción

Cuando pensamos en los autores que han trabajado problemas metodológicos en relación a los estudios literarios, muchos nombres se nos vienen a la cabeza antes que el de Eric Auerbach. Pensamos quizás en los estructuralistas duros (el primer Barthes, el joven Todorov), en hermeneutas como Bajtín o Gadamer, o incluso en aquellos momentos menos entrevesados de Derrida o Deleuze en los que se ocupan de desglosar algunas de sus categorías. Todos acordamos en que *Mímesis* es un texto fascinante, pero las reflexiones que plantea ahí sobre su método son breves: apenas unos párrafos cuando se compara con Virginia Woolf (por el montaje de fragmentos) en el capítulo "La media parda", y luego en el epílogo, cuando enuncia el *dictum* "naturalmente, debe ser posible encontrar lo que [el crítico] dice en el texto" (2003: 556)

Sin embargo, Auerbach tiene dos textos en los que encara específicamente problemas metodológicos debatiendo con Goethe y con Giambattista Vico, dos de sus grandes inspiradores. El primero de estos textos se llama "Filología y *Weltliteratur*" y el segundo es el prólogo a su libro *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. No nos dedicaremos aquí a un verdadero análisis de sus propuestas (aunque ciertamente sería un trabajo meritorio), sino que tomaremos solamente un párrafo como introducción a nuestro recorrido por los marcos metodológicos presentes en distintas tesis sobre estudios renacentistas.

Moreover, the intellectual center of gravity within the university or graduate school has shifted: there is a greater emphasis on the most modern literature and criticism (...): it seems to me that he [a talented student] should not need academic instruction in order to appropriate the work of Rilke or Gide or Yeats. He does need instruction, however, to understand the verbal conventions and the forms of life of the ancient world, the Middle Ages, the Renaissance, and also to learn to know the methods and means for exploring earlier periods. The problematics and the ordering categories of contemporary literary criticism are always significant (...) Nevertheless only a few of them have an immediate use in historicist philology or as substitutes of genuinely transmitted concepts. Most of them are too abstract and ambiguous, and frequently they have too private a slant. They confirm a temptation to which neophytes (and acolytes) are frequently inclined to submit: the desire to master a great mass of material through the introduction of hypostatized, abstract concepts of order; this leads to the effacement of what is being studied, to the discussion of illusory problems and finally to a bare nothing (Auerbach 1969: 9-10)¹

Hay mucho que decir sobre esto. En primer lugar, no sería demasiado difícil descartar de pleno la postura de Auerbach por su conservadurismo: nos dice

¹ "Además, el centro de gravedad intelectual dentro de la universidad ha cambiado: hay un mayor énfasis en la literatura y la crítica más moderna (...) me parece que un estudiante talentoso no debería necesitar formación académica para apropiarse del trabajo de Rilke o Gide o Yeats. Sí necesita formación, en cambio, para entender las convenciones verbales y las formas de vida del mundo antiguo, de la Edad Media, del Renacimiento, y también para aprender a conocer los métodos y medios para explorar períodos previos. Las problemáticas y las categorías ordenadoras de la teoría literaria contemporánea (*contemporary literary criticism*) son siempre significativas (...) Pero aun así, sólo unas pocas de ellas tienen un uso inmediato en la filología historicista o como sustitutas de conceptos genuinamente transmitidos. La mayoría de ellas son demasiado abstractas y ambiguas, y frecuentemente tienen una orientación muy privada (*too private a slant*). Confirman la tentación a la que los neófitos (y sus acólitos) están a menudo inclinados: el deseo de dominar una gran masa de material a través de la introducción de conceptos ordenadores hipostasiados; esto conduce al borramiento de lo que se está estudiando, a la discusión de problemas ilusorios y finalmente a la nada misma."

que estudiar literatura moderna es innecesario, nos dice que los conceptos modernos de la teoría literaria suelen conducir hacia la nada misma. En un contexto como el actual, en el cual la gran mayoría de las investigaciones que se realizan por ejemplo en la Argentina tienen como eje problemáticas propias de nuestra literatura en el siglo XX (o incluso en el XXI), decir que semejante masa de producción académica es inútil porque cualquiera puede (más o menos) leer sin ayuda la mayoría de estos autores resulta un poco violento.

Aunque Auerbach no lo desarrolla aquí, siguiendo su línea de razonamiento también se podría establecer una relación causal entre el predominio de los estudios basados en la literatura moderna y la profusión de categorías de análisis carentes de auténtica sustancia filológica. ¿Será acaso producto de la necesidad del *homo academicus* complicar algo que es inherente accesible para el común de los lectores (por cuestiones lingüísticas y culturales) y de esa forma tratar de asegurar su valor profesional aun habiendo abandonado lo que solía ser su competencia esencial, es decir, el conocimiento exhaustivo de la cultura grecolatina?

Auerbach no llega tan lejos en todo caso. Además, la posibilidad de que hoy por hoy consideremos masivamente que el estudio de literaturas lejanas en el tiempo como *de por sí* prioritario es nula. La formación de filólogos auerbachianos no está contemplada en las currículas actuales². Y pensando en nuestro contexto local, la idea de que como latinoamericanos debamos seguir el método etnocentrista por antonomasia (la Gran Historia Cultural Europea) es altamente discutible.

Sin embargo, sabemos que aquí y ahora existen varios individuos que se dedican al estudio de la cultura letrada / literaria en el Renacimiento europeo, y que por lo tanto trabajan con fuentes antiguas, sin ignorar las altas exigencias del trabajo filológico y su relación oscilante con las categorías teóricas contemporáneas. Es el caso de los autores de las tres tesis doctorales cuyas perspectivas metodológicas comentaremos aquí. La primera –en orden

² Al menos no en la Universidad de Buenos Aires. Es cierto que existen abundantes instituciones que desplazan cuestiones teóricas modernas en pos de un conocimiento de tipo más histórico-literario, pero las exigencias globales del sistema académico actual difícilmente contemplen la posibilidad de una formación erudita como la que todavía existía en la época en la que se formó Auerbach

cronológico- es la de Susana Gambino Longo, defendida en Francia en 1999 y publicada en 2004 con el título *Savoir de la nature et poesie des choses: Lucrece et Épicure a la Renaissance italienne*. También del 2004 es la tesis de Martín Ciordia, titulada *Amar en el Renacimiento: Un estudio sobre Ficino y Abravanel* y realizada en la Argentina. La tercera y última es la de Fabián Ludueña, *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, escrita en distintas ciudades de Europa. Para nada intentaremos una descripción ni una crítica pormenorizada de estos tres trabajos (todos los cuales me parecen por lo demás muy recomendables), sino que encararemos una cuestión mucho más puntual: la metodología. Cualquiera que haya completado planillas de solicitudes de beca, de admisión a doctorado o planes de tesis, sabe que la sección metodología es un *sine qua non*. Y la mayoría también sabe que es un poco difícil llenarla con algo más que "leer muchos libros y escribir sobre eso lo mejor que se me ocurra"... al menos si uno desea pese a todo ser sincero. Veamos entonces cómo lo solucionaron los tres autores que hemos mencionado.

2. Gambino Longo: Historia de las ideas y "fenomenología".

De las tres tesis que vamos a comentar aquí, la de Gambino Longo es la que trabaja con un corpus más abundante: interesada en seguir los devenires del *De rerum natura* de Lucrecio, se mete con autores que van desde sus primeros redescubridores renacentistas (Poggio Bracciolini y Niccolò Niccoli, del primer cuarto del siglo XV) hasta Torquato Tasso (que murió a principios del XVII). En el camino pasa por lugares tan distantes como la recepción "científica" de Lucrecio en las universidades, donde se lo usaba para corregir a Aristóteles en cuestiones meteorológicas. Dado que la tesis (al menos en la versión publicada) no es mucho más extensa que las otras dos (cuyo corpus es mucho menor), esto sólo puede significar una cosa: un trabajo mucho menos pormenorizado, en el que algunas de las fuentes consideradas clave en el proceso de revalorización de Lucrecio como el *De voluptate* de Lorenzo Valla no ocupan más que una decena de páginas.

Abundan, por otro lado, los datos históricos. En dos párrafos situados al

principio del texto, Gambino Longo declara en términos bastante personales sus elecciones metodológicas:

Mais celle-ci posait, quelle que fut la direction choisie, un problème fondamental de méthode : un auteur riche et multiforme comme Lucrèce ouvrait automatiquement plusieurs champs d'enquête. Il fallait éviter d'emprunter le langage et la méthode a une seule et unique branche d'études, que ce soit la recherche philologique ou l'histoire littéraire, l'histoire de la philosophie et de la science. Il m'a donc semblé que le modèle le plus approprié pour suivre ces différentes voies, était ce concept plus large que les historiens anglo-saxons appellent *history of thought*. (Gambino-Longo 2004: 8)³

Ya aquí observamos la característica central del estudio de GL: la ausencia de categorías teóricas reales. Más allá de su tradición (tan cuestionada por su compatriota Michel Foucault), el concepto de una *historia de las ideas* hoy por hoy resulta sencillamente tan poco comprometedor que es casi inútil enunciarlo. GL no cita ningún nombre o texto que le resulte inspirador dentro de esta corriente. Pareciera más bien un paraguas que le sirve para poder hablar de cualquier campo discursivo sin necesidad de limitarse a los requisitos de un marco teórico concreto.

Unas líneas más adelante Gambino Longo intenta precisar el carácter impreciso de su enfoque metodológico, y lo define (ella misma dice "quizás de forma impropia") como *fenomenológico*. ¿A qué se refiere con esto?

au lieu de choisir une méthode a priori, je me suis placée a l'écoute des textes, des idées et des passions qui se cachaient derrière, en essayant de les évoquer et de les transmettre. Et, pour faire

³ Pero cualquiera sea la dirección elegida, esto implica un problema fundamental de método: un autor rico y multiforme como Lucrecio abre automáticamente muchos campos de investigación. Había que evitar tomar prestado el lenguaje y el método de una única rama de estudios, como la investigación filológica, la historia literaria, la historia de la filosofía y de la ciencia. Me ha parecido entonces que el modelo más apropiado para seguir estas diferentes vías era aquel concepto más amplio que los historiadores anglosajones llaman *history of thought* [historia del pensamiento].

face aux problèmes interprétatifs, au fur et à mesure qu'ils se présentaient, je me suis laissé guider avant tout par les œuvres et par les solutions qu'elles-mêmes semblaient offrir. (Gambino-Longo 2004: 9)⁴

No queda claro porque esto sería "fenomenológico" y no más bien "hermenéutico", siendo que la metáfora de la escucha paciente de los textos proviene claramente de esta última tradición, que identificamos modernamente con autores como Gadamer o Ricoeur. En todo caso, si volvemos sobre las observaciones sobre el método de Auerbach con las que empezamos este artículo, nos encontramos con que existe cierta sintonía entre su propuesta y la de Gambino Longo, en tanto ambos insisten en la necesidad de evitar un abordaje de los textos que parta de esquemas y categorías abstractas definidas *a priori*. Pero aquello que le permite a Gambino Longo recortar su corpus es un rasgo concreto: la presencia de la influencia lucreciana, preferentemente mediante alusiones directas a su obra, durante un período definido de antemano (el Renacimiento). Auerbach, en cambio, tiende a elegir sus problemas -según nos cuenta en los dos textos que hemos mencionado- mediante la identificación de una frase o concepto que se reitera a lo largo de una tradición, como puede ser la mimesis, o la idea de la división de estilos, o la "figura" en la exégesis bíblica.

El concepto que encuentra Gambino Longo para recorrer su corpus se ajusta bastante bien a las características de su método: el eclecticismo. En otras palabras, el eje de su estudio sobre el epicureísmo renacentista consiste en afirmar que esta escuela filosófica forma parte de la variedad de elementos que los humanistas y académicos del período recuperaron en sus escritos, como una piedra más de las diversas construcciones intelectuales con las que demostraban su libertad de espíritu y su sensibilidad renovada. Históricamente, esta tesis resulta incuestionable, en la medida en la que efectivamente no hay -que conozcamos- ningún pensador humanista que se defina a sí mismo como "epicúreo" en un sentido similar al de la escuela original del Jardín, y tampoco es fácil (aunque esto quizás ya no es imposible) hablar de un "neo-

⁴ En vez de elegir un método *a priori*, me sitúe a la escucha de los textos, de las ideas y de las pasiones que se esconden detrás, intentando evocarlas y transmitir las. Y, para enfrentar problemas de interpretación, a medida que se presentaron, me dejé guiar antes que nada por las obras y por las soluciones que ellas mismas parecían ofrecer. (Gambino Longo 2004: 9)

epicureísmo” renacentista en el sentido en que sí es posible (y frecuente) hablar de neoplatonismo. El eclecticismo de los humanistas es históricamente fácil de demostrar.

La única objeción que podemos hacerle a este enfoque es que se arriesga un poco a la banalidad. El eclecticismo, como señala la misma Gambino Longo, fue mayormente abandonado como postura filosófica a partir del auge del racionalismo cartesiano. Su presencia en los textos renacentistas es uno de los motivos por los que filósofos como Paul Kristeller tendieron a desvincular al humanismo de la tradición filosófica “seria”, que estaría mejor representada por la teología del período. Si bien Gambino Longo (como el rival de Kristeller, Eugenio Garín) defiende la escritura ensayística como forma de pensamiento, no queda del todo claro si es posible recuperarla para nuestro presente.

Podemos decir entonces que Gambino Longo es “fiel” a su método durante el resto de su tesis: una abundante información histórica bien presentada y exhaustiva, y una serie de análisis puntuales no muy extensos (que en la gran mayoría de los casos, incluyen resúmenes de los textos que analiza) que por lo general no presentan hipótesis fuertemente asertivas ni memorables. Esto no es sorprendente dadas las premisas de las que parte.

Como siempre sucede, hay una contaminación entre método y objeto que en algún nivel remite a la pregunta sobre el huevo y la gallina. La pertenencia del eclecticismo renacentista a una historia secuencial de las ideas (en la medida en que “eclecticismo” es un concepto relativo que sólo tiene sentido pensado en relación a formas de pensamiento que se definen por un rigor anti-ecléctico) podría verse como un dato innegable que inevitablemente condiciona la recepción de Lucrecio durante ese período. O podríamos pensar que el uso de un esquema tan abierto y difuso limita la percepción de este fenómeno a sus rasgos históricos más “superficiales” y evidentes.

3. Ciordia: Hermenéutica y divinidad

La tesis de Martín Ciordia, *Amar en el Renacimiento: un estudio sobre Ficino y Abravanel* enfoca los problemas que se propone trabajar de una forma muy distinta. Aquí la teoría literaria en el sentido en el que suele entenderse en

la carrera de Letras de la UBA ocupa un lugar significativo. Ciordia describe su método en un breve párrafo:

El método o camino a dichos textos [el *De amore* de Ficino y el *Filone e Sofia* de Abravanel] -y las tradiciones a las que nos remiten-, seguirá las vías abiertas por el pensamiento contemporáneo, en especial la hermenéutica filosófica de Gadamer y su planteamiento "histórico efectual", la hermenéutica filosófica de Ricoeur y su articulación de la comprensión con la problemática epistemológica de las modernas ciencias humanas, la filosofía de la cultura de Bajtín y su comprensión estética y dialógica. (Ciordia 2004: 20)

Aun con su brevedad, ya hay mucho que podemos encontrar aquí. En primer lugar, hay una apuesta por la hermenéutica mucho más clara que la ambigua "fenomenología" de Gambino Longo. También a diferencia de lo que veíamos en aquella autora, aquí tenemos tres nombres propios citados: Gadamer, Ricoeur, Bajtín. Es interesante además que se enfatice el hecho de que la propuesta es seguir "las vías abiertas por el pensamiento contemporáneo". Si bien así enunciado resulta un tanto amplio (¿dónde empieza y dónde termina el "pensamiento contemporáneo") se señala con esto un interés por lograr que la reflexión sobre el amor que plantea el texto no se limite a un recorrido histórico, sino que, al estilo bajtiniano, se abra una *conversación acerca del amar*. En otras palabras, la tesis se concibe como un enunciado más en la cadena de la que Ficino y Abravanel forman parte en la que el amor es el centro del debate (2004: 21).

No es difícil relacionar esto con un texto bastante más reciente de Martín Ciordia, publicado dentro del libro *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Allí se establece una división entre dos formas de encarar un problema: se puede "conocer un objeto" o "pensar un asunto" (2011: 12-17). Lo primero implica un trabajo histórico y filológico con las fuentes que sin duda resulta imprescindible para cualquier investigación seria. Diríamos que la tesis que hemos comentado de Gambino Longo se encuentra casi totalmente enmarcada dentro de esta perspectiva. Pero *pensar* un asunto ya es algo más, en la medida en la que ya no se trata de reconocer, recorrer y desglosar los testimonios de una época pretérita sino de que sirvan como punto de partida

(o de pasaje) de un recorrido en el que podamos plantearnos los problemas que nos siguen interpelando de forma directa. Tal como acabamos de decir, se convierten en enunciados dentro de un diálogo del cuál nosotros como investigadores del siglo XX o XXI seguimos participando y mediante el cual incrementamos nuestra capacidad para pensarnos en el presente y proyectarnos hacia el futuro.

Debido a todo esto, no es extraño que Ciordia no se limite a analizar los textos que conforman su corpus, sino que además se anima a postular su propia visión sobre el problema debatido. ¿Cuál es el núcleo de este problema? la relación entre la unión sexual -o para usar el término que aparece en el texto, "ayuntar"- y la divinidad. Los textos de Ficino y Abravanel dan respuestas diferentes, ya que el primero desvincula el amor más elevado de la unión carnal, mientras que el segundo no postula esta separación. Luego de hablar de esta división Ciordia declara: "¿Quiere decir esto que mantendré la pregunta sin responder, que no acabaré proponiendo una tesis o conclusión? De ninguna manera, mi respuesta a la pregunta es sí: **el ayuntar conoce divinidad.**" (2004: 39, subrayado en el texto original)

Debo decir que mi primera reacción al leer este enunciado fue de sorpresa, y por dos motivos. El primero es que yo mismo soy un estudiante de doctorado y trabajo temas ligados al Renacimiento, y francamente no se me había ocurrido que en la tesis que pronto deberé escribir es fundamental declarar qué pienso yo acerca de las cuestiones filosóficas ligadas a mi investigación. Es decir: por supuesto que soy consciente de que mi tesis debe defender un juicio, una hipótesis fuertemente argumentada, que dé cuenta de mi percepción crítica del fenómeno que me propongo estudiar. Pero si por ejemplo (ya que de hecho es el caso) me propongo estudiar la relación entre placer y naturaleza en una serie de textos que trabajan alrededor del epicureísmo... ¿debo emitir un juicio acerca de como pienso yo que *debería establecerse* esta relación? El epicureísmo antiguo (ateo y materialista) me simpatiza considerablemente. Los autores renacentistas que trabajo son cristianos, y yo no lo soy. ¿Deberé llegar a la conclusión de que sus intentos de asimilar epicureísmo a cristianismo son poco convincentes entonces? ¿debería declarar finalmente que hay un paganismo subyacente a mis autores porque eso los aproximaría a algunos aspectos de mi pensamiento? ¿o debería aceptar el cristianismo de mis autores como un avatar histórico *a priori* y pensar el asunto desde ahí...?

La otra cosa que me llamó la atención es la formulación misma del enunciado de Ciordia. Declararse "a favor" de Abravanel no es quizás tan sorprendente: es casi inevitable ponerse del lado de alguno de los autores que leemos cuando se presentan debates, aun si son de temas abstrusos (y el amor y el sexo no lo son) o lejanos en el tiempo. Tampoco me sorprende que un hombre del siglo XX sienta mayor inclinación hacia visiones del amor que reconocen el componente carnal frente a aquellas de corte neoplatónico. Pero decir que el sexo "conoce divinidad" es sin duda llamativo. ¿Qué quiere decir exactamente?

Es muy curioso que en el capítulo final de la tesis Ciordia retome este problema en relación a los dos textos estudiados, pero sin insistir ni ampliar su postura personal. Más bien se limita a plantear su interpretación (que como él señala una vez más, responde a una hermenéutica filosófica) de las obras analizadas y comentar las tensiones que plantean entre sí. Pero nos quedamos con las ganas de saber con más precisión qué "divinidad" (¿se trataría de la Divinidad como un abstracto que significa el "sumo bien"? ¿o es concretamente el Dios de los cristianos, de los judíos, de los musulmanes... o el Dios-naturaleza de Spinoza?) y qué "ayuntar" (¿cualquier forma de relación sexual humana? ¿el coito entre marido y mujer pensado hacia la procreación?, ¿y qué pasa con la masturbación, que para Woody Allen es la única forma de sexo con alguien que realmente se ama?) defendía en el planteo del problema, ya que cuesta imaginar que haya un acuerdo punto por punto con la filosofía de Abravanel. En otras palabras: si alguien me consultara a mí por las tesis de Ciordia sobre el *De amore* y el *Filone e Sofía*, sería posiblemente capaz de enunciar brevemente algunos de sus puntos más salientes, pero si tuviera que explicar qué significa la declaración polémica de Ciordia sobre el ayuntar, me pondría en un apuro.

4. Ludueña: Nachleben y zoopolítica.

La última tesis que comentaremos aquí es la de Fabián Ludueña, que realizó sus estudios de grado en la carrera de Sociología. Como mencionamos brevemente más arriba, su objeto de estudio es la obra de Marsilio Ficino, con lo que se superpone parcialmente con el de la tesis de Ciordia que acabamos de comentar. Es importante aclarar entonces que nuestra intención no es aquí

comentar sus diferencias y similitudes en relación a la obra del filósofo florentino, sino que, como hemos hecho hasta ahora, seguiremos poniendo el acento en cuestiones de método.

El director de la tesis de Fabián Ludueña no es otro que Roger Chartier, famoso sobre todo por sus estudios sobre la historia del libro en los primeros siglos de la era moderna. Sin embargo, las influencias intelectuales de Ludueña parecen ir sobre todo en otra dirección, o siendo más preciso, dos direcciones. Por un lado, Aby Warburg, y por otro, Michel Foucault. Dada esta combinación, no es nada sorprendente que aparezca la figura de Giorgio Agamben, quien ha trabajado ampliamente con estos dos autores, y que aparece entre los "Agradecimientos" de Ludueña junto a Jacques Derrida y Anthony Grafton.

El segundo párrafo del capítulo "Premisas" es el que a nuestro juicio resume mejor las características metodológicas del estudio de Ludueña:

Este estudio no se inscribe entonces en la historia de la filosofía o de las ideas, sino que reclama su derecho a ser considerado como un intento de *Kulturwissenschaft*, según el nombre que Aby Warburg ha otorgado al saber que se ocupa del *Nachleben der Antike*. Es precisamente de esta "supervivencia" de los antiguos que este libro se ocupa. Por ello, no es nuestra intención engrosar la robusta tradición de los estudios ficinianos, sino que nuestro objetivo consiste en tomar a Ficino como "síntoma", como un caso límite del pensamiento, si podemos decirlo así, para intentar comprender algunos rasgos mayores de ese tiempo que llamamos Modernidad y que es, quizás, todavía el nuestro (Ludueña 2006: 21)

En caso de que se lo estén preguntando, *Kulturwissenschaft* significa "Estudios de la cultura" y *Nachleben der Antike* "Pervivencia de lo Antiguo". Tal como dice explícitamente Ludueña, estos términos tienen un significado especial en la obra de Aby Warburg. Resultaría difícil y pretencioso que yo intentara aquí "resumir" o "explicar" esta obra...⁵ pero en todo caso, sí resulta muy evidente que, tal como sucedía en la tesis de Ciordia, nos apartamos aquí

⁵ Un excelente punto de partida para el que esté interesado en acercarse a ella es el libro

frontalmente de la dinámica clásica de la "historia de las ideas". Las formas de pervivencia del mundo antiguo no implican solo cuestiones filológicas, filosóficas y arqueológicas: para Warburg (y para Ludueña) nuestras concepciones más íntimas de la existencia están permeadas por una tensión esquizofrénica entre paganismo y cristianismo que se manifestó de forma especialmente aguda en el Renacimiento. Además –si acaso hiciera falta aclararlo– ni el "paganismo" ni el "cristianismo" son en sí mismas fuerzas homogéneas: ambas están compenetradas por conflictos radicales que atañen a la percepción de nuestro cuerpo, del deseo, y de nuestra percepción del cosmos.

Si bien estamos centrando nuestra atención en la reapropiación de conceptos de escuelas teóricas o filósofos existentes y no tanto en la forma en la que en estas tesis mismas se generan conceptos "nuevos", tanto en el caso de Ciordia como aquí (y diría que en la tesis de Ludueña, de las tres que comentamos, es donde más se percibe este trabajo) aparece un trabajo sobre las categorías de análisis bastante desarrollado. En general, en el ámbito de las Letras, la creación de conceptos no ocupa un lugar tan preponderante como la postulación de hipótesis (y su defensa) sobre un corpus. Si estos aparecen, a menudo es más como una suerte de subproducto. En la tesis que ahora estamos comentando, sin embargo, la idea de una *teología económica* que trasciende los límites de la obra de Ficino tiene un peso considerable y sirve de punto de partida para otras reflexiones.

La diferencia clave en cuanto al estudio de Ciordia es que aquí la propuesta implica tomar el corpus a analizar como un "caso límite" para una propuesta cuyo tema central es la Modernidad (o al menos algunos de sus rasgos) y la forma en la que sus conflictos atraviesan a los sujetos. Probablemente la realización de este proyecto resulta más transparente en el libro más reciente de Ludueña, titulado *La comunidad de los espectros* y que se inscribe frontalmente en las reflexiones biopolíticas de raigambre agambeniana. En la tesis que estamos comentando el estudio pormenorizado de distintos textos de Ficino no deja de ocupar un lugar central, aun si en ocasiones se refiere a él como un "ejemplo" de objetos tan amplios como la "metafísica occidental" (Ludueña 2006: 237). Pese a las preocupaciones auerbachianas acerca del peligro de "borrar" los textos estudiados mediante el uso de categorías con-

de José Emilio Burucúa -director de tesis de Martín Ciordia y prologista de la de Ludueña- *Historia, arte, cultura: de Aby Warburg a Carlo Ginzburg*.

ceptuales "modernas" (como las que utilizan por ejemplo Foucault y Agamben en diversas ocasiones), diríamos que el trabajo de Ludueña no pierde de vista nunca los textos concretos con los que trabaja. De hecho, las abundantes citas de algunas de las fuentes principales de Ficino, y de las mismas obras ficinianas, son uno de los aspectos más fascinantes de su tesis, incluso más allá de las cuestiones teóricas. No es quizás este el mejor lugar para reproducir las citas del *Corpus hermeticum* y de los tratados sobre magia que emplea Ludueña. Pero debo decir que contribuyen notablemente a que esta tesis sea la más entretenida de leer de las que he estado comentando en este artículo.

5. ¿Qué nos queda a nosotros?

No es el objetivo de este artículo alcanzar una decisión acerca de cuál de estos modelos es el más apropiado, cosa que por lo demás sería imposible en abstracto. Todos dialogan con conceptos de la teoría literaria, aunque como vimos, esto resulta mucho más perceptible en los trabajos de Martín Ciordia (único doctor en Letras de los tres) y Fabián Ludueña, quien además emplea en su marco metodológico algunos de los autores más "de moda" en el ambiente local.

También, claro está, podríamos mencionar algunas otras posibilidades que en cierta medida están en boga en los estudios de literaturas medievales y renacentistas. Entre estos se encontraría el *new historicism* de Stephen Greenblatt y cía, la micro-historia de los intelectuales de Celenza (pensada de forma específica para el contexto renacentista), y el estudio de "prácticas discursivas" propuesto por Leonardo Funes (2009).

A grandes rasgos, observamos en las tres tesis relaciones dialécticas superpuestas entre los mismos elementos. Estas serían algunas de las más claramente identificables:

- 1) El binomio entre las categorías conceptuales "modernas" (con modernas me refiero a "posteriores a las que existían en el contexto en el que se produjo el corpus estudiado") y la fantasía de una filología pura que acceda directamente al plano inmanente de la textualidad y sus categorías, soluciones y problemas intrínsecos.

2) Aquello que Martín Ciordia señalaba entre el problema histórico de estudiar un objeto y el filosófico de pensar un asunto, en donde aparece incorporada la tensión entre un enfoque en principio más "objetivo" y otro en el que el investigador pone su punto de vista personal entre los postulados de su tesis.

3) El trabajo con herramientas teóricas pre-existentes y la elaboración de conceptos nuevos (que no es lo mismo que hipótesis nuevas).

Y todavía hay más cuestiones. Por ejemplo, ¿hasta qué punto una tesis sobre un corpus ultra específico del Renacimiento tiene que ocuparse de *presentarlo* además de analizarlo? Esto es especialmente importante en el contexto argentino, donde los estudios renacentistas (si bien ya tienen una módica tradición), no son tan fuertes. Si se trabaja con un texto poco editado y nunca traducido a nuestra lengua (o incluso, a una lengua moderna), ¿es más importante presentar una hipótesis altamente sofisticada o es más significativo para la comunidad científica pensar en un trabajo más modesto que se concentre en iluminar puntos de entrada para hacer más accesible estos materiales a los nuevos lectores?

A todo esto, la respuesta que surge casi naturalmente es el "justo medio" de la ética de Aristóteles. Hay que hacer una tesis que tome lo mejor de los marcos conceptuales contemporáneos pero que atienda a la advertencia de Auerbach de los peligros que implica borrar el material original mediante un abuso metodológico. Hay que hacer una tesis en la que el trabajo con las fuentes y con el marco histórico objetivo no limite las posibilidades de dialogar con una dosis de libertad (aunque aquí la figura del "director", que ha quedado parcialmente elidida de este artículo, suele tener un gran peso). Hay que hacer una tesis en la que los conceptos pre-existentes no sean tomados acríticamente sin por eso caer en una furia adánica de nombrar "nuevas" categorías conceptuales sólo porque no nos tomamos el trabajo de revisar la teoría previa. Etcétera, etcétera, etcétera.

O quizás más bien se trata del justo medio entre los recursos objetivos disponibles (acceso a fuentes, conocimiento de idiomas, tiempo) y nuestros deseos más ambiciosos. ¿Pero cuales son estos deseos? ¿Qué nos motiva a escribir una tesis? Intenté trabajar algunos de estos problemas en [un artículo previo](#). Si los pensamos ahora en relación más directa con los problemas específicos de los estudios renacentistas, las tres opciones que hemos descrito son claras: la

admiración por la libertad intelectual y el poderoso eclecticismo renacentista que reformuló la relación entre las bases de la cultura occidental, el deseo de enunciar algo que continúe esos discursos y reflexiones abiertas, la necesidad de repensar la modernidad analizando sus casos más extremos. Y no sería difícil pensar más posibilidades.

Lo que sigue siendo difícil, sin embargo, es encontrar una forma de pensamiento y de escritura en el que puedan desarrollarse todas estas inquietudes en las condiciones estrictas del universo académico, con sus ritmos, sus requerimientos y su distribución de capital simbólico y no-simbólico. Difícil pero no imposible.

Bibliografía

Auerbach, E. (1969). "Philology and *Weltliteratur*." *Centennial Review* 13(1): 1-17.

Auerbach, E. (1969b). *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. Barcelona, Seix Barral.

Ciordia, M. (2004). *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*. Buenos Aires, Miño y Dávila.

Ciordia, M., A. Cristófalo, et al. (2011). *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Gambino-Longo, S. (2004). *Savoir de la Nature et Poésie des Choses*. París, Honoré Champion.

Ludueña Romandini, F. (2006). *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Buenos Aires, Miño y Dávila.

- - - - - (2010). *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires, Miño y Dávila.