

DANTE

APORTACION ESCOLASTICA Y PECULIARIDADES DE SU PENSAR POETICO-FILOSOFICO

Desde los más sencillos cultores hasta los muy versados en la obra de Dante, ninguno escapa a la tentación de sacar a luz algún aspecto inédito, portador de la clave de pasajes que supone recoletos, en los que antes nadie reparaba. Ilusión casi siempre, pero nunca infecunda porque además de originar un interior enriquecimiento, susceptible es de despertar en otros reflexiones que redunden en una mayor penetración de lo dantesco.

Tal el destino de un libro, el de la *Commedia*, que articula la historia del hombre, de cada hombre y de la humanidad, en forma total, en la tierra como en la estación intermedia y en la vida definitiva, infierno o cielo.

No siendo dantólogos no hemos memorizado sus tercetos —¡Lástima grande!— ni transitado sus vericuetos, aunque sí sus caminos reales, porque demorados estuvimos en el *Convivio*, más afin a nuestra vocación. Sin embargo, tras este reconocimiento de nuestra fragilidad aligheriana nos fue forzoso volver al Poema Sagrado, en busca de los diversos planos de la peregrinación de Dante, con la mira de perfilar en lo posible, sus atisbos de orden filosófico, aceptado el riesgo de disipar el aura poética que envuelve cualquiera de sus páginas.

1. *Fuentes doctrinarias*: En lo que atañe a este punto, algunos sostienen, especialmente Mandonnet y Busnelli, último editor del *Convivio*, que responden en su mayor parte a s. Tomás. Otros, en cambio, más prolijos en la busca de las huellas del florentino —Nardi, Gilson, van Steenberghen— dan asimismo con Alberto Magno, los filósofos árabes, el *Liber de Causis*, s. Buenaventura, etc.¹ El juicio de Nardi, a esta altura, parece el más atinado: “No es Dante ni tomista, ni averroísta, ni exclusivamente aristotélico, ni solamente neoplatónico, ni agustiniano puro”. No es factible, en suma, hablar de un influjo decisivo, ni siquiera prevalente, apenas proponer una lista que incluya, aparte los nombrados, a Aristóteles, Platón, Boecio, sin descartar a Sigerio de Braban-

¹ Cf. nuestro ensayo en SAPIENTIA, Nº 100/2, 1970, págs. 263-272.

te. El filiar sus doctrinas pasa, pues, a segundo plano. En cualquier espíritu, realmente creativo, en efecto, las inspiraciones recibidas están llamadas a desdibujarse frente a las tesis personales del autor².

2. El presente escrito, a no dudar modesto, por los motivos apuntados, abarca los siguientes temas que habremos de tratar en sucesivos acápite: a) El hombre y la corporeidad; b) Metafísica de la luz, con un excursus, el *intelletto d'amore*; c) El significado de Sigerio de Brabante en el Canto x del Paraíso.

EL HOMBRE Y LA CORPOREIDAD

Un constitutivo que Dante releva en el hombre, de modo tenaz y temático, es su corporeidad, incluso en los tres reinos, nunca desligable enteramente de su estructura fundamental.

Para la doctrina escolástica, el alma —substancia intelectual— es, en su unión con el cuerpo, su forma substancial. El hombre, en efecto, no es un espíritu puro, tesis casi unánime a los maestros medievales, al punto que quienes siguen la vertiente platónica, les llega el momento, atenta la concepción cristiana del compuesto humano, de apearse de su posición inicial.

Recordemos un texto que resulta nítido a nuestro propósito. Se parte de la noción del hombre creado a imagen y semejanza de Dios y la aporía consiguiente: el fin del hombre, su verdadera felicidad, consiste en una perfecta asimilación a Dios. Pero siendo Dios incorpóreo, es mayor con El la semejanza del alma separada que la del alma unida al cuerpo. La respuesta llega sin demora. El alma unida al cuerpo aseméjase más a Dios que el alma separada porque posee de modo más perfecto su naturaleza. Fundaméntase esto en la unión substancial, no accidental, de ambos elementos, por lo que la naturaleza del alma no sería perfecta, puesto que la felicidad perfecta no se da donde falta la perfección de la naturaleza y, según lo señalado, es cuerpo y alma la naturaleza del hombre, substancialmente unidos³. No hay acto de la existencia física que no trasunte el alma, así como ésta requiere del cuerpo para manifestarse.

La creatura humana está regida por el amor de Dios, conforme a las palabras de Jesús, en la Epístola primera de s. Juan: “El amor consiste en esto, no que nosotros hayamos amado a Dios sino que El nos amó primero”. El amor del Creador abarca el espíritu y la materia, pues, según el Génesis, el hombre (no el alma simplemente) fue hecho a su imagen. El cuerpo merece el aprecio

² Dejamos para otro escrito una muestra sobresaliente de su pensar original, el relativo a su filosofía política, en el *De Monarchia*. Esta vez tiene plena conciencia de surcar un campo no hollado. “¿A qué demostrar nuevamente el teorema de Euclides? ¿A qué iterar a Aristóteles sobre la felicidad? En un campo nuevo más bien inquirir verdades latentes y ocultas y conquistar la palma de la gloria”.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Do Potentia*, 5, 10 ad 5.

de Dios, no puede ser tenido de menos. La fe cristiana le confiere un papel prevalente por la Encarnación y la Redención, así como por la escatología que habla de la resurrección de los muertos.

Aquilatemos lo anterior con la fuerza poético-filosófica de algunos de sus tercetos. En el Canto XXV del Purgatorio Estacio expresa una teoría del origen del hombre, en que obran las potencias masculina y femenina, los principios de la vida vegetativa y sensitiva, hasta que el Primer Motor se vuelve "...e spira/ Spirito nuovo di virtù repleto, lo convierte *In sua sustanzia, e fassi un'alma sola*". Esta "alma sola" es el alma intelectual, que asume las otras dos, vegetativa y sensitiva, y que responde inequívocamente a la solución escolástica de s. Tomás, a diferencia de la escuela franciscana que habla de la pluralidad de formas.

Es de notar, según el Poema que, en el más allá, los encuentros de Dante son con personas ahitas de los recuerdos de su existencia terrestre y que buscan indagar lo atinente a sus familias y su ciudad, todo lo cual encarece el valor que al hombre asigna y no tan sólo a su alma⁴. En el mismo Canto resaltan las más típicas expresiones del corazón humano, como para afirmar la condición de seres encarnados y la consiguiente unidad de cuerpo y espíritu. Es el terceto 103-105: "*Quindi parliamo, e quindi ridiam noi,/ Quindi facciam le lagrime e i sospiri/ Che per lo monte aver sentiti puoi*".

Además y, consecuentemente, prolongan su valor y sentido los sabios, filósofos, poetas, los adornados de virtud y de amor, de la amistad, a pesar de no ser impecables.

Así los del primer círculo del Infierno (IV, 34-36), los situados en el Limbo, de quienes Virgilio dice: ⁵ ...éstos no pecaron; más su mérito/ no basta, pues carecen del bautismo, /que es puerta de la fe que tú crees". Avanza, entonces... "Homero, poeta soberano; /el satírico Horacio es el que sigue, tercero Ovidio y último Lucano" (87-90).

Atañe más a la índole de esta lectura el registro de la "familia filosófica" (132-142): "Tras levantar un poco las pestañas, /vi al maestro de todos los que saben (*Il maestro di color che sanno*), esto es, Aristóteles, ciertamente para Dante el filósofo por antonomasia. Ocupa un rango arriba de Sócrates y Platón y, enseguida, los presocráticos: "A Demócrito vi, el del acaso,/ y a Tales, Anaxágoras y Diógenes/ a Empédocles, Heráclito y Zenón". La omisión, en este pasaje, de Parménides, el filósofo del ser, en una enumeración nada breve, resulta asaz incomprensible. El punto aclárase en cierto modo, en *Par. XIII*, 126, 115-117, aunque configure un sensible desvío interpretativo de su significado filosófico⁶.

⁴ Corroboración de la tesis de una Beatriz real y no alegórica, cuestión que siguen debatiendo los dantólogos.

⁵ La versión española, a veces con muy ligeras variables, es del maestro Battistessa.

⁶ Aparece Parménides junto a Melyssos y Bryson como los que enredan con dudas y argucias, "que mucho andaban sin saber adonde"... entre los estultos/ el que sin distinción afirma y niega/ así en uno como en otro caso". Su inclusión entre los megáricos podría

Sumamente ilustrativo, en el papel de lo corpóneo en el hombre, es su estado definitivo que resulta de la resurrección. Se anuncia ya en el Canto VI, 98, del Inf.: "Revestirán su carne y su figura". Cobra su más hondo sentido esa verdad de fe, en el Canto XIV del Paraíso, 13 y sigts., especialmente los versos 13-15 y 43-45. A la pregunta de Beatriz: "Decidle si la luz en que florece/ vuestra sustancia, habrá de acompañaros/ eternamente cual se encuentra ahora"; llega la voz de la llama deífica de Salomón: "Cuando la carne santa y gloriosa/ volvamos a vestir nuestra persona/ más grata nos será al estar entera.

METAFÍSICA DE LA LUZ

No pudo ser más feliz y fecunda la inspiración de la ciencia de la luz en la obra de Dante; en la *Commedia* rebasa por doquier, preside y acompaña su viaje por los tres reinos. El libro más en boga, en esa época, referente a la luz, era el *De Intelligentiis* de Witelo o de Adam Pulcrae Mulieris, según indagaciones posteriores, que gravitó decisivamente en Grosseteste, R. Bacon, Alberto Magno, s. Buenaventura, etc.⁷. En el citado originóse más directa y abundantemente, bien que se reconozca que la teoría de la luz, la Óptica, tenga como principal fuente, al científico árabe Alhazen⁸. En Witelo y Buenaventura aparecen registrados los textos claves de dicha concepción. Para ambos Dios es luz propiamente, acentúa Buenaventura llamándole *propriissime lux* y que todos los seres invisten una luminosidad derivada o traslaticia según su cercanía mayor o menor a Aquel, conviniendo más a los espirituales que a los de naturaleza corporal⁹.

Los tales pasajes son bien precisos y nos servirán para indicar el influjo ejercido sobre Dante. Es dable, en efecto, espigar en la *Commedia* como en el *Canzoniere*, atisbos de una vía cognitiva no estrictamente en la línea escolástica dominante, emparentada más bien con los franciscanos, s. Buenaventura especialmente.

El punto de arranque es el capítulo último de la *Vita Nuova*, a renglón seguido del soneto XXV, al decir... "se me apareció una *mirabile visione* en la cual vi (*Io vidi*) cosas...", precedido por el segundo cuarteto, donde ex-

obedecer a pasajes de CICERÓN (*Acad.* II, 42) y de DIOG. LAERT. (II, 106). El primero, en efecto, asocia en la escuela megárica a Jenófanes y a Parménides y, el segundo amplía la denominación como erísticos y más tarde dialécticos. En cambio, ARISTÓTELES (*Met. A*, 5, 986b 27), distingue a Parménides de Jenófanes y Melyssos, en cuanto en éstos sus vistas son toscas, mientras que en Parménides son de mayor penetración. En suma, no sería legítimo alistarlos entre los erísticos, desentendiéndose del hondo y vero alcance de su Poema. Dejamos abierta la pista de una indagación necesaria.

⁷ B. GEYER, *Patristische und Scholastische Philosophie*, Benno Schwabe, Stuttgart, 1956, págs. 376 y 474.

⁸ Idem, pág. 324.

⁹ WITELLO, *De Intellig.*, 8. "Deus lux dicitur proprie et non traslative". S. BUENAVENTURA, *II Sent.* I, 1, ob. 3. "Propriissime enim Deus lux est et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis... Lux dicitur magis proprie de spiritualibus quam de corporalibus".

presa: "Llegado a donde él lo desea/ Ve una mujer que recibe honor,/ Y una luz tal que por su esplendor/ El peregrino espíritu la mira".

El fenómeno de la luz y la teoría que le es propia tiene en Dante una resonancia persistente. Eso sí no hay que demorarse en la luz física, ella es sólo como un inicio. Se impone trasmigrar en gradación a lo realmente aquilatante, de la luz de la mente y el corazón en la esfera intelectual y afectiva, a la de la gracia, apenas vislumbrada en la tierra y, en el cielo plena.

Ya en el *Infierno* anúnciase en el Primer Canto, al pintar la montaña iluminada por el sol, "vestite già de'raggi del pianeta". Al modo de que no existe el principio del mal sino como carencia o privación de bien, transportado a la noche, se convierte en el *desierto umbroso, allá donde el sol calla, mudo de toda luz*; sin embargo, el *vidi* sigue machacador. Los "perdidos" no dejaban de contar con cierta luz, digamos una pseudo-luz.

En el *Purgatorio*, por ser una estación de paso, la luz va mudándose, a la par desde el amanecer, el mediodía y el anochecer. En el Primer Canto (13 y 19-20): "Dulce color de oriental zafiro/. . . El bello astro que al amor conforta/ Hacía sonreír a todo el oriente". Y en el Segundo (1-2): "Estaba ya el sol junto al horizonte/ cuyo cerco meridiano cubría". En el VIII, 49: "Era el tiempo en que el aire se ennegrece".

El *Io vidi* y sus símiles se iteran incansablemente en los tercetos del *Paraíso* y la metafísica de la luz logra su ápice en el Cielo Empíreo¹⁰, morada de los perfectos, "el cielo que es pura luz, luz intelectual plena de amor. . ." (XXX, 39-40). En el XXXI, 28, se registra "Trina luz" y en el XXIII, "Alta luz", "Suma Luz", "Luz eterna", etc.¹¹.

Excursus: El intelecto de amor.

En el Canto XXX del Paraíso, el del Cielo Empíreo o Inmóvil, hay un terceto que se presta a una muy corta digresión.

A nuestro juicio, a más del significado directo referido a Dios, a los ángeles y a los bienaventurados, nos da la cifra de los recíprocos influjos y la síntesis lograda por dos de los teólogos y místicos que aparecen en el Canto X del Paraíso, el del sol y los espíritus sapientes, esto es, los santos Tomás de Aquino y Buenaventura. Son los versos 38-43 del XXX: "...Hemos salido fue-

¹⁰ En la *Commedia* sólo figura una vez (Inf. II, 21); en el *Convivio*, II, cap. III, 8; en la *Epist.* X, 24, cuya autenticidad, hoy, es común aceptar, precisa su significado: "Et dicitur empyreum, quod est idem quod coelum igne sive ardore flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardore materialis, sed *spiritualis*, qui est amor sanctus, sive *caritas*" (*O. Omnia*, Insel Verlag, Leipzig, 1921).

¹¹ Se confirma la afinidad con s. Buenaventura, leyendo su *Itinerario de la mente a Dios*. El Cap. V, I, por ejemplo, dice: "Acontece contemplar a Dios. . . sobre, por la luz sellada en nuestra mente, o sea la luz de la *Eterna Verdad*", y el VI, I, contiene el siguiente párrafo: "Luego de la consideración de las cosas esenciales (en Dios), el ojo de la inteligencia ha de elevarse a la cointuición de la Sma. Trinidad" ("La Trina Luz" del v. de Dante mencionado).

ra/ del mayor cuerpo al cielo que es pura luz:/luz *intelectual*, plena de *amor*/amor del bien verdadero, pleno de alegría;/ alegría que trasciende todo dulzor”.

Nos parece el más cernido a nuestro propósito para trazar el nexo de los dos adalides de las órdenes mendicantes del siglo XIII, la Seráfica o del amor y el querer y la Dominica, de la predicación y la intelectualidad.

No olvidar que la verdad del medieval, en definitiva, se endereza a contemplar ateniéndose a la realidad revelada en la ajena experiencia y, ante todo, en la propia, tendido a la plenitud del fondo del alma. (*Apex mentis, scintilla animae, acies cordis, ciudadela del alma*, para reunir en haz los equivalentes y sus matices, de que la Edad Media es tan pródiga, cuando los místicos se alzan en la busca de lo divino, al tenue silencio del misterio).

Dante nos regala una admirable fórmula poético-filosófica-teológica, *intellecto de amor*, aunque el significado que le atribuimos aquí no sea en rigor el que resulta de los contextos en que está inscrita —*Vita Nuova*, 19; *Canzoniere*, ed. cit., I, p. 449 y el Purg. XXIV, 51— y que al pronto desconcierta y puede tildarse antojadiza.

Sin embargo cabe estribarse en el *polysemos* de su Epístola X al Gran Kan de la Scala y al respaldo del Convivio, II, I, que se refiere al sentido literal y el alegórico, en el que distingue asimismo el moral y el analógico. Siendo imperioso asentarse en el sentido literal —*sempre lo litterale dee andare innanzi*— la semántica de dichas voces, intelecto y amor, en rigor queda respetada y en ellas se encierran los elementos esenciales del espíritu dominico y franciscano.

Ordinariamente signamos al Angélico, a sus doctrinas como traspasadas de lo intelectual, sin entrar en matices y precisiones y, al Seráfico, tras Francisco de Asís, como orientadas al querer y al amor.

Con más propiedad, en uno y otro caso, de lo que se trata es de un acento mayor de las respectivas potencias, intelecto-luz y voluntad-amor, pues ambas son complementarias, más aún, no se explica la una sin la otra, al igual que contemplación y acción, teoría y praxis. Craso error, entonces, el aislarlas o escindir las como si fuesen excluyentes.

En Dios, sí, el entendimiento es amor y el amor entendimiento. En nosotros el distingo cabe, de preeminencia, según lo dicho, no privativamente, puesto que se atraen e integran de irresistible manera.

Baste el terceto siguiente (XXXIII, 124-127), para iluminarlo: “Oh luz eterna, que sola en tí resides/ sola te entiendes, y por ti entendida,/ entendiéndote, te amas y sonríes”.

EL SIGNIFICADO DE SIGERIO DE BRABANTE EN EL CANTO X DEL PARAÍSO

Veamos, ante todo, el terceto que Dante pone en boca de Tomás de Aquino, quien hace la presentación de la corona de los espíritus sapientes, cuando

llega a Sigerio: "ella es la luz eterna de Sigerio, que enseñando en la vía del Forraje/ silogizó verdades irritantes" (sillogizzò *invidiosi veri*).

El nudo del problema estriba en la lucha entablada en la Facultad de Artes de París, entre los que profesaban un aristotelismo radical, también llamado averroísmo latino o filosofismo puro, cuyo vocero era Sigerio y, por otra parte, Tomás de Aquino, preocupado de deslindar cuidadosamente los objetos formales de la filosofía y la ciencia sagrada. Mientras que el primero atendía a la intención de los filósofos más que a la verdad¹², el segundo, no a lo que (el común de) los hombres piensan sino a la *verdad de las cosas*¹³.

El alcance del elogio de Dante por conducto de s. Tomás es cuestionado porque el famoso opúsculo de este último "De la unidad del intelecto contra los averroístas", implicaba un directo ataque a las doctrinas de Sigerio.

Las interpretaciones son variadas. La menos objetable es la que afirma que Dante quiso situar junto a s. Tomás un paladín de la ciencia profana acorde con el aristotelismo de la época, por lo cual atribuía una razón positiva a la glorificación de Sigerio. Costumbre era del Florentino proceder por símbolos. Así con Virgilio, Beatriz, s. Tomás, S. de Brabante, s. Bernardo. El pagano Aristóteles representa la filosofía en el Limbo, y Sigerio, que era cristiano, en el Paraíso. Tal es la opinión de Gilson.

Cada personaje de la Divina Comedia solo conserva de su realidad histórica la función connotativa que Dante le asigna. Restablece en el cielo, en nombre de la justicia divina, el orden de los valores que las pasiones humanas o la ignorancia había trastocado en la tierra.

Por nuestra parte, nos parece interesante analizar el último verso, "silogizó verdades irritantes".

Si son *verdades* las enunciadas por Sigerio, tal el punto de partida, se explica sin más, el sitio que se le atribuye en el cielo de los espíritus sapientes.

Pero estas verdades son 'irritantes'. *Invidiosi* es el vocablo itálico, que consiente en el nuestro una amplia sinonimia: chocantes, inquietantes, insólitas, desconcertantes, audaces (esta última resulta de Cicerón, Tusculanas, 3, 9, 20. De ahí síguese, en la lengua común, odioso, envidioso...).

En el contexto del verso, acaso, su más fiel sentido sea "silogizó verdades *audaces*". Usualmente, en efecto, ¿no suele acontecer que cuando un aspecto de la realidad, antes omitido o dejado en la penumbra, es puesto a luz, desconfiada al pronto, choca su autor con la incomprensión de muchos? Recordemos que en la Edad Media, justamente en el s. XIII, s. Tomás, en su enseñanza, introducía problemas nuevos, descubría métodos nuevos, toda una red nueva de pruebas, según dice Guillermo de Tocco, uno de sus biógrafos. Así

¹² Quarendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus (*De anima intellectiva*, c. VII).

¹³ Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserunt, sed qualiter se habeat veritas rerum (*De Caelo*, I, lect, 22).

fue que el Decreto del Obispo Tempier de 1277, que censuró las proposiciones averroístas de Sigerio, también afectó algunas de las tesis de aquél.

A la larga, sin embargo, siendo sostenidas en la *verdad de las cosas*, en lo intuido de la realidad, las verdades antes denostadas ¿no se dan por reconocidas?

Habríase, pues, Dante adelantado en su juicio sobre Sigerio. Por otra parte, si el asombro, el *thaumazein* heleno, es la raíz del filosofar ¿no podría decirse que el desconcertar, como primer paso y sin anclarse, claro, en él, sólo como estación de tránsito, impele luego a ampliar la semántica del maravillarse? Tal puede ser el significado atribuible a la glorificación de Sigerio por Dante, como portavoz de la filosofía en sentido estricto. Desde luego que sólo pretendemos sugerir una vía investigativa que alguna luz proyecte en el debatido terceto dantesco.

G. H. M. TERÁN