

La alegoría en Dante

«Tengo también la intención de mostrar el verdadero contenido de aquellas [canciones] que no puede ser visto por nadie si yo no lo expongo, porque está escondido bajo la figura de la alegoría: y escuchar esto no será solamente entretenimiento, sino sutil amaestramiento tanto con respecto a esta manera de hablar como a la comprensión que corresponde a los escritos de otros» (Dante, *Convivio*, libro I, cap. 2, sección 17).

«Pero para que mi alimento resulte más provechoso, antes de que traigan el primer plato quiero enseñar cómo se debe comer.

Digo que, como he referido en el primer capítulo, esta exposición ha de ser literal y alegórica. Para entender de esto es necesario saber que los escritos se pueden entender y se deben exponer principalmente en cuatro sentidos. Llámase el primero literal, y éste es aquel que no avanza más allá de la letra de las palabras convencionales, como sucede en las fábulas de los poetas. El segundo se llama alegórico, y éste es el que se esconde en una verdad oculta bajo un bello engaño. Como cuando dice Ovidio que Orfeo con su cítara amansaba a las fieras y llevaba tras de sí los árboles y las piedras, lo cual quiere significar que el hombre sabio amansaría con el instrumento de su voz y humillaría los corazones crueles y moverá de acuerdo con su voluntad a los que carecen de la vida de la ciencia y del arte, pues los que no tienen vida racional alguna son casi como piedras. [...] En realidad, los teólogos utilizan este sentido de modo distinto a los poetas; pero como mi intención es aquí el estilo poético, entiendo el sentido alegórico según el uso normal de los poetas» (Dante, *Convivio*, libro II, cap. I, secciones 1-4).

«Pues el nombre *alegoría* procede del adjetivo griego *alleon*, que en latín significa *extraño* o *distinto*.

Esto supuesto, resulta evidente que la materia en torno a la cual se desarrollan estos dos sentidos debe ser doble. Y por eso hay que examinar primero el asunto de esta obra [la *divina Commedia*] desde el punto de vista del sentido literal, y después, el asunto de la obra desde el punto de vista del sentido alegórico. El asunto de toda la obra, en sentido literal, es simplemente el estado de las almas después de la muerte, pues todo el desarrollo de la obra gira alrededor de este tema. Pero, si consideramos la obra en su aspecto alegórico, el tema es el hombre sometido, por los méritos y deméritos de su libre albedrío, a la justicia del premio y del castigo» (Dante, *Epístola a Cangrande della Scala* (XIII), secc. 7-8).

a) El estatuto de la ficción: la imagen al servicio del concepto.

«El segundo se llama alegórico y es el que se oculta bajo el manto de las fábulas, como una verdad escondida bajo una hermosa patraña» (Dante, *Convivio*, II, 1 iv).

«Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia (Theologiae), quae est verissima [*Pero la poética, que contiene un mínimo de verdad, difiere máximamente de esta ciencia (Teología), que es la más verdadera*]» (Tomás de Aquino, *I Sententiarum*, prologus, q.1, a.5).

«Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo [...] integumentum vero philosophice competit» [*La oración bajo una narración fabulosa que encierra un concebible verdadero es en verdad un velo, como el velo acerca de Orfeo [...] concierne en verdad filosóficamente*] (Bernardus Silvestris, *Comentario de "De nuptiis Philologiae et Mercurii"* de *Martianus Cappellas*).

«Poesia extirpat viciū inserens virtutem [*La poesía extirpa el vicio insertando virtud*]» (Bernardus Silvestris, *Comentario de "De nuptiis Philologiae et Mercurii"* de *Martianus Cappellas*).

«Universaliter autem poema bonorum malorumque exempla proponit. Unde poeseos est, nisi ea prave utamur, nisi eradicare et virtute inserere [*En general el poema propone ejemplos de hombres buenos y malvados. Por ello, es propio de la poesía desarraigar los vicios y sembrar las virtudes, a no ser que la usemos mal*]» (Bernardus Silvestris, *Comentario de "De nuptiis Philologiae et Mercurii"* de *Martianus Cappellas*).

«Oratio vero [...] dividitur secundum Tullium in fabulam, historiam, argumentum. Fabulam dicit nec veram nec verisimilem narrationem [...] Historia narratio rei geste [...]. Argumentum est res ficta, que tamen potuit fieri,

ut comedie [El discurso [...], según Tulio, se divide en fábula, historia y argumento. La fábula cuenta una narración ni verdadera ni verosímil [...]. La historia es narración de cosas acaecidas [...]. El argumento es narración de cosa inventada, pero que puede acontecer, como las comedias]» (Bernardus Silvestris, Comentario de "De nuptiis Philologiae et Mercurii" de Martianus Cappellas).

«Unde provenit, quod quidam recipiunt melius veritatem per modum demonstrationis, quidam si proleatur per auctoritatem, quidam per integumentum fabularum» [De donde procede que algunos reciban la verdad mejor mediante una demostración, otros la obtengan por autoridad, otros mediante el velo de las fábulas] (Nikolaus Treveth, Comentario de "La consolación de la filosofía" de Boecio).

«Proprium est poetice sermonibus suis facere ymaginari aliquid pulchrum vel fedum, quod non est, ita, ut auditor credat et aliquando abhorreat vel appetat [Es propio de la poesía hacer imaginar con sus discursos algo bello o feo, que no existe, de manera tal que el oyente crea en ello, ya sea aborreciéndolo o apeteciéndolo]» (Dominicus Gundissallinus, De divisione philosophiae).

«O voi ch'avete li 'ntelletti sani,/mirate la dottrina che s'asconde/ sotto il velame de li versi strani [Oh, vosotros que tenéis los entendimientos sanos,/penetrad la doctrina que se esconde bajo el velo de los versos extraños]» (Dante, Divina commedia, Inferno, canto IX, v. 61-63).

b) Los límites del conocimiento humano y la crisis de la mediación cognoscitiva de la alegoría.

«Dios, la eternidad y la materia prima [...] se ven con toda certeza y su existencia es creída con toda fe, y, sin embargo, nosotros no podemos entender lo que son, [ni nadie], sino que sólo se puede llegar a su conocimiento por vía negativa y no de otra manera. En realidad, puede alguno dudar mucho sobre cómo puede conciliarse que la sabiduría haga al hombre bienaventurado no pudiendo mostrarle ciertas cosas con toda perfección, pues es natural en el hombre el deseo de saber, y sin satisfacer este deseo no puede lograr la felicidad. A lo cual se puede contestar claramente que en toda cosa el deseo natural está medido según la posibilidad del sujeto que desea; de otra manera,

iría contra sí mismo lo cual es imposible, y la naturaleza lo hubiera hecho en vano, lo cual es también imposible. Sería contrario a sí mismo, porque al desear su perfección desearía su propia imperfección, porque desearía siempre desear y no cumplir jamás su deseo [...]. Pero además la naturaleza lo habría hecho en vano, porque no estaría ordenado a fin alguno. Y por esto el deseo humano está medido en esta vida en relación con aquella ciencia que aquí se puede tener y no pasa de ese límite si no es por error, el cual cae fuera de la intención natural. [...] De aquí que, como el conocimiento de Dios y otras cosas tal cual ellas son no es posible a nuestra naturaleza, no deseamos saber esto naturalmente. Y con esto queda resuelta la duda» (Dante, *Convivio*, libro III, secciones 6-10).

«Nel suo aspetto tal dentro mi fei,/ qual si fe' Glauco nel gustar dell'erba/ che 'l fe' consorte in mar delli altri dei./ Trasumanar significar per verba/ non si poria; però l'esempio basti/ a cui esperienza grazia serva [Me sumí tanto en su aspecto,/ cual devino Glauco al saborear la hierba/ que le hizo consorte en el mar de los otros dioses./ Transhumanar significando con palabras no sería posible; pero baste el ejemplo, al que la experiencia agracie]» (Dante, *Divina Commedia*, *Paradiso*, canto I, v. 70).

c) Los límites de la exposición del conocimiento en imágenes en la obra *De trinitate* de San Agustín

«Ante todo, conviene advertir al futuro lector de este mi tratado sobre la Trinidad que mi pluma está vigilante contra las calumnias de aquellos que, despreciando el principio de la fe, se dejan engañar por un prematuro y perverso amor a la razón. Ensayan unos aplicar a las sustancias incorpóreas y espirituales las nociones de las cosas materiales adquiridas mediante la experiencia de los sentidos corpóreos, o bien con la ayuda de la penetración del humano ingenio, de la vivacidad del espíritu, o con el auxilio de una disciplina cualquiera, y pretenden sopesar y medir aquéllas por éstas» (San Agustín, *De trinitate*, I, 1).

«¡Oh alma, sobrecargada con un cuerpo corruptible y agobiada por varios y múltiples pensamientos terrenos!; ¡oh alma, comprende, si puedes, cómo Dios es verdad! Está escrito: *Dios es luz*; pero no creas que es esta luz que contemplan los ojos, sino una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: *Dios es la verdad*.

No preguntes qué es la verdad, porque al momento cendales de corpóreas imágenes y nubes de fantasmas se interponen en tu pensamiento, velando la serenidad que brilló en el primer instante en tu interior, cuando dije: «Verdad». Permanece, si puedes, en la claridad inicial de este rápido fulgor de la verdad; pero, si esto no te es posible, volverás a caer en los pensamientos terrenos en ti habituales» (San Agustín, *De trinitate*, VIII, 3).

d) *La compleja efabilidad de la contemplación divina en La divina Commedia*

«Da quinci innanzi il mio veder fu maggio/ che 'l parlar nostro, ch'a tal vista cede,/ e cede la memoria a tanto oltraggio./ Qual è colui che sominiando vede/ che dopo il sogno la passione impressa/ rimane, e l'altro alla mente non riede;/ cotal son io, ché quasi tutta cessa/ mia visione, ed ancor mi distilla/ nel core il dolce che nacque da essa./ Così la neve al sol si disgilla;/ così al vento nell foglie levi/ si perdea la sentenza della Sibilla./ O somma luce che tanto ti levi/ da' concetti mortali, alla mia mente/ ripresta un poco di quel che parevi;/ e fa la lingua mia tanto possente,/ ch'una favilla sol della tua gloria/ possa lasciar alla futura gente;/ ché, per tornare alquanto a mi memoria/ e per sonare un poco in questi versi,/ più si conceperà di tua vittoria./ Io credo, per l'acume ch'io soffersi/ del vivo raggio, ch'í' sarei smarrito/ se li occhi miei da lui fossero aversi. [...]

Qual 'e 'l geomètra che tutto s'affige/ per misurar lo cerchio, e non ritrova,/ pensando, quel principio ond'elli indige;/ tal era io a quella vista nova:/ veder volea come si convenne/ l'imgo al cerchio e come vi s' indova;/ ma non eran da ciò le proprie penne:/ se non che la mia mente fu percossa/ da un fulgore in che sua voglia venne./ All'alta fantasia qui mancò possa:/ ma già volgeva il mio disio e 'l velle,/ sì come rota ch'igualmente è mossa/ l'amor che move il sole e l'alte stelle [A partir de aquí mi vista fue mayor/ que nuestra habla, que cede a tal visión,/ así como la memoria cede también a un exceso tal./ Cual aquel que ve soñando,/ que tras el sueño la pasión permanece/ impresa, y no vuelve a entregar aquél a la mente/, tal soy yo, porque casi toda mi visión se ha apagado/ y aún destella en el corazón la dulzura que nació de ella./ Como la nieve se deshíela al sol;/ como con el viento en las hojas ligeras,/ se perdía la sentencia de la Sibila./ Oh, suma luz que tanto te alzas/ con respecto a los conceptos mortales, devuelve un poco a mi mente de aquello que mostrabas/ y haz la lengua tan capaz,/ que un rayo solo de tu gloria/ pueda dejar a las generaciones futuras;/ pues, al retornar a mi memoria/ y por sonar un poco en estos versos,/ se entenderá más tu victoria. Yo creo, por la iluminación que padecí/ del vivo rayo, que me habría desmayado,/ si mis ojos se hubiese separado de él. [...]] Tal y como el

*geómetra se entrega enteramente/ a la medida del círculo, e no encuentra,/pensando, el principio que le es menester,/me encontraba yo ante aquella visión nueva:/quería ver cómo conviene/la imagen al círculo y como se encuentra en él;/pero no eran apropiadas las plumas de uno:/sino que mi mente fue golpeada/ por un fulgor con el que chocó su querer./Aquí faltó capacidad para la elevada fantasía;/ pero ya hacía girar mi deseo y querer,/ como una rueda que así es movida,/el amor que mueve el sol y las otras estrellas]»(Dante, *La divina Commedia, Paradiso*, canto XXXIII, vv. 55-78 y 133-146)*

«Qui vederai l'una e l'altra milizia/ di paradiso, e l'una in quelli aspetti/che tu vedrai all'ultima giustizia"./Come subito lampo che discetti/ li spiriti visivi, sì che priva/ dall'atto l'occhio di più forti obietti,/così mi circumfulse luce viva;/ e lasciommi fasciato di tal velo/ del suo fulgor, che nulla m'appariva» [*Aquí verás a una y otra milicia/del Paraíso, y a una bajo el aspecto/que verás el día del Juicio final./Como un relámpago súbito que divide/los espíritus visuales, de manera que priva/al ojo del acto de objetos más elevados,/así, una luz viva me rodeó;/y me dejó revestido de un tal velo/de su fulgor, que nada aparecía ante mí*] (Dante, *La divina Commedia, Paradiso*, canto XXX, vv. 43-51).

«Nel ciel che più della sua luce prende/ fu'io, e vidi cose che ridire/ né sa né può chi di là su discende;/ perchè, appressando sé al suo disire,/nostro intelletto si profonda tanto/ che, dietro, la memoria non può ire./ Veramente quant'io del regno santo/ nella mia mente potei far tesoro,/ sarà ora materia del mio canto» [*Fuí al cielo que toma mayor parte de su luz,/y vi cosas que no sabe ni puede/ repetir quien descende desde allí;/porque tomando consigo su deseo,/nuestro entendimiento se abisma tanto,/que la memoria no puede secundarlo./Verdaderamente, cuanto del reino santo/puede atesorar en mi mente,/será ahora materia de mi canto*] (Dante, *La divina Commedia, Paradiso*, canto I, vv. 4-12).

«Se i barbari, venendo da tal plaga/ che ciascun giorno d'Elice si copra/ rotante col suo figlio ond'ella è vaga,/veggendo Roma e l'ardua sua opra/ stupefaciensi, quando Laterano/ alle cose mortali andò di sopra;/ io, che al divino dall'umano,/ all'eterno dal tempo era venuto,/ e Di Fiorenza in popol giusto e sano,/ di che stupor dovea esser compiuto» [*Si los bárbaros, que vienen de una región/que cada día se cubre por la Helice (Osa Mayor),/que gira con su hijo (Osa Menor) en el lugar donde ella se desplaza (el polo);/se quedaban estupefactos al ver Roma y su ardua obra,/cuando Laterán se impuso a las cosas mundanas;/yo, que había venido desde lo humano a lo divino/desde el tiempo a la eternidad/e desde Florencia a un*

pueblo justo y sano;/de qué estupor debía estar repleto!] (Dante, *La divina Commedia*, *Paradiso*, canto XXXI, vv. 31-40).

La noción de la inteligencia angélica en la obra dantiana

«Así es como se recibe la bondad de Dios: de una determinada forma por las sustancias separadas, es decir, los Ángeles, cuya pureza de formas, careciendo de materia tangible, los hace prácticamente diáfanos» (Dante, *Convivio*, III, vii, 5).

«Su sono specchi, voi dite Troni, onde rifulge a noi Dio giudicante [*Arriba hay espejos, vosotros decís Tronos, desde los que Dios juez refulge para nosotros*]» (Dante, *Paraíso*, IX, vv. 61-62).

«Or apri li occhi a quel ch'io ti rispondo,/e vedrai tuo credere e 'l mio dire/nel vero farsi come centro in tondo./Ciò che non more e ciò che può morire/non è se non splendor di quella idea/che partorisce, amando, il nostro sire:/ché quella viva luce che sì mea/dal suo lucente, che non si disuna/da lui né dall'amor ch'a lor s'intrea,/per sua bontade il suo raggiare aduna quasi specchiato in nove sussistenze [*Ahora abre los ojos a lo que te respondo,/y verás cómo tu fe y mi decir/confluyen en lo verdadero como el centro en el círculo./Aquello que no muere y lo que puede morir/no es más que el esplendor de la idea/que nuestro señor alumbra amando:/con el fin de que la viva luz que difunde así/desde su luminaria, no se separe/de él ni del amor que se entrelaza con ellos,/reúne sus rayos por su bondad casi espejados en nueve sustancias*]» (Dante, *Paraíso*, XIII, vv. 49-58).

«Ma perchè in terra per le vostre scole/si legge che l'angelica altura/è tal, ch'ntende e si ricorda e vole,/ancor dirò, perchè tu veggi pura/la verità che là giù si confonde,/equivocando in sì fatta lettura./Queste sustanze, poi che fur gioconde/de la faccia di Dio, non volser viso/da essa, da cui si nasconde:/però non hanno vedere interciso/da novo obietto, e però non bisogna/rememorar per concetto diviso [*Pero, dado que en la tierra se lee/por vuestras escuelas que la altura angélica/es tal que entiende, recuerda y quiere,/diré aún algo más, de manera que veas/la verdad que allí abajo se confunde,/equivocándose en una lectura hecha así./Estas sustancias, una vez que fueron jocosas/por la faz de Dios, no le volvieron la cara:/ahora*]

bien, su vista no se interrumpe/por un nuevo objeto, y no es menester rememorar por concepto dividido]»(Dante, Paraíso, XXIX, vv. 70-81).

«La prima luce, che tutta la raia,/per tanti modi in essa si recepe,/quanti son li splendori a chi s'appaia./Onde, però che all'atto che concepe/segue l'affetto, d'amar la dolcezza/diversamente in essa ferve e tepe./Vedi l'eccelso omai e la larghezza/ de l'eterno valor, poscia che tanti/ speculi fatti s'ha in che si spezza, uno manendo in sé come davanti [*La primera luz, que todo llena de sus rayos,/se recibe en la naturaleza angélica,/cuantos son los esplendores con los que se empareja./De donde, dado que al acto que concibe/le sigue el afecto, la dulzura de amar/es en ella más o menos ferviente o templada./Ya ves al excelso y la amplitud del valor eterno, una vez que tienes distribuida esa luz en tantos/ espejos, de suerte que sigue siendo uno, como antes*]» (Dante, Paraíso, XXIX, vv. 142-145).

Los límites del conocimiento humano: la turbación de Virgilio.

Purgatorio, canto III, vv. 28-45:

««Ora, se innanzi a me nulla s'aombra,

«Ahora, si nada se ensombrece ante mí,

non ti maravigliar piú che d'i cieli

no te maravilles más de ello que de lo que ocurre con los cielos

che l'uno a l'altro raggio non ingombra.

que uno no impide que el rayo de luz llegue a otro.

A sofferir tormenti, caldi e geli

Para sufrir tormentos, calores y hielos

simili corpi la Virtú dispone

la Virtud dispone cuerpos semejantes,

che, come fa, non vuol ch'a noi si sveli.

ahora bien, cómo lo hace, no quiere que se nos revele.

Matto é chi spera che nostra ragione

Está loco quien espera que nuestra razón

possa trascorrer la infinita via

pueda recorrer el infinito camino

che tiene una sustanza in tre persone.

que tiene una sustancia en tres personas.

State contenti, umana gente, al quia;

Daos por satisfechos, gente humana, con el *quia*;

ché se possuto aveste veder tutto,

porque, si hubieseis podido ver todo,

mestier non era parturir Maria;

no era menester el parto de María;

e disiar vedeste sanza frutto

y visteis desear sin fruto a hombres tales,

tai che sarebbe lor disio quetato

que su deseo se habría colmado,

ch'eternalmente è dato lor per lutto:

el cual, sin embargo, les ha sido dado como luto para la eternidad:

io dico d'Aristotile e di Plato

hablo de Aristóteles y de Platón,

e di molt'altri»; e qui chinò la fronte,

y de muchos otros»; y aquí inclinó la frente,

e piú non disse, e rimase turbato

y ya no dijo más, y permaneció turbado».

El fin del conocimiento humano.

Paraíso, canto IV, vv. 124-132:

«Io veggio ben che già mai non si sazia

Veo bien que nunca se sacia

nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra

nuestro entendimiento, si lo verdadero no lo ilustra,

di fuor dal qual nessun vero si spazia.

fuera del cual no se presenta ninguna verdad.

Posasi in esso come fera in lustra,

Reposa en él como la fiera en su cueva,

tosto che giunto l'ha; e giugner pòllo;

tan pronto como lo ha alcanzado; y puede alcanzarlo;

se non, ciascun disio sarebbe frustra.

si no, todo deseo sería vano.

Nasce per quello, a guisa di rampollo,

Por ese deseo nace, a modo de brote,

a piè del vero il dubbio; ed è natura

la duda a los pies de lo verdadero; y es cosa natural,

ch'al sommo pinge noi di collo in collo

que nos impulsa hacia la cima de colina en colina».

Guía de lectura de El convite de Dante (libro I)

1. La estructura formal de un programa filosófico-lingüístico*

- a) **Finis** (i, 1-13): permitir el acceso al saber a la mayoría de los individuos, que encuentran obstáculos en las preocupaciones familiares y en la distancia con respecto a los lugares de estudio.

- b) **Auctor** (i, 10): Dante asume su función de transmisor del saber a todos aquellos que lo buscan.

- c) **Forma tractatus** (i, 14-15): la obra consiste en el comentario de catorce canciones escritas en vulgar.

- d) **Subiectum** (i, 14): el objeto del comentario son catorce canciones de Dante.

- e) **Genus philosophiae** (i, 14): las canciones generadas por el amor y la virtud y el comentario que las expone forman parte de la filosofía moral.

- f) **Titulus** (i, 16): la obra se llamará "El convite".

- g) **Forma tractandi** (i, 18): el comentario se hará cargo tanto del sentido literal como del sentido alegórico de las canciones.

* Seguimos la tópica doctrinal que presenta M. Trovato en su artículo "Il primo trattato del *Convivio* visto alla luce dell'*accessus ad auctores*", *Misure critiche* 6 (1976), 20-21, pp. 5-14.

h) **Auctor/Subiectum** (ii, 3-17): justificación del auto-comentario.

i) **Modus tractandi** (iii, 2-iv, 13; v-xiii, 10): justificación de la “dureza” o del elevado estilo del comentario y justificación de la redacción del escrito en lengua vulgar.

2. *Las partes del tratado*

a) **(i, 1-6)** El saber y sus enemigos: los obstáculos interiores al hombre

(corporales y espirituales) y externos (ocupaciones familiares y civiles y lejanía con respecto a los centros de estudio).

b) **(i, 7-10)** La experiencia de la pertenencia a dos mundos, el culto y el popular y la voluntad de poner fin a la injusta división entre la elevada mesa de los letrados y el pasto del vulgo.

c) **(i, 11-15)** Presentación de los elementos integrantes del convite y del sentido del comentario de las canciones (que su contenido no pase desapercibido).

d) **(i, 16-17)** Comparación entre *El convite* y la *Vita Nuova* y la ligazón entre la edad y el estilo.

e) **(i, 18)** El comentario llevará a cabo una exposición alegórica y una lectura literal razonada.

f) **(ii, 1-16)** La limpieza de las manchas accidentales. La primera mancha del pan: (1) ¿por qué habla en él el autor de sí mismo?, pues el desprecio y la censura parecen ser propios del ámbito privado; el elogio de sí mismo se convierte rápidamente en vituperio; no hay homo mensura legítima ni justa; (2) Las razones que justifican el hablar de uno mismo son la defensa propia

(Boecio) – *cfr.* libro I de *La consolación de la filosofía* – y la utilidad doctrinal que de ello se pueda derivar (San Agustín).

g) **(iii, 1-10–iv, 1-13)** La limpieza de la segunda mancha: la dureza de la exposición se debe a la necesidad de embridar estos dos fenómenos (1) que el renombre exceda los límites de la verdad, de la misma manera que la infamia (el amor y el odio desfiguran los hechos) –cita de Virgilio acerca de la movilidad de la Fama– (2) la presencia de alguien restringe sus méritos ante los demás, cuyas causas nos remiten a un carácter infantil, a la envidia y a la impureza humana. Confesión de Dante de haber sufrido las consecuencias de estos fenómenos.

h) **(v, 1-15)** **La limpieza de la mancha principal, a saber, estar escrito en vulgar y no en latín** (el pan de cebada y no de trigo), para lo que se pueden aducir tres razones a) evitar una disposición inconveniente; b) la disposición hacia la generosidad y c) el amor natural a la propia lengua.

a) la buena disposición de la lengua del comentario exigía que la lengua elegida contara con sometimiento (por qué no está sometida, por nobleza, virtud y belleza), conocimiento y obediencia hacia las canciones vulgares.

(vi, 1-11) El siervo debe conocer la naturaleza de su señor y a los amigos de su señor (para alguien habituado al latín las lenguas vulgares se parecen mucho unas a otras, tampoco tiene conversación con ellos).

(vii, 1-16) Las condiciones de la obediencia son la dulzura, el abandonar toda espontaneidad y tener sentido de la medida. Las reticencias hacia la traducción (leer pp. 10-11).

i) **(viii, 1-18)** La decidida liberalidad del vulgar, que da regalos a muchos (a) sin haberlo pedido (es una lengua benefactora), y además da regalos útiles. (b) El regalo debe ser útil porque (1) debe producir alegría al que da y al que lo recibe; (2) debe contribuir a llevar las cosas hacia lo mejor (9-10); (3) si es útil el receptor comenzará a sentir amistad hacia el donante; (4) el regalo no debe ser

forzado, sino un acto libre. (c) Lo regalado no debe haber sido solicitado, porque en ese caso sería mercancía.

j) **(ix, 1-10)** Resumen de las razones que justifican la liberalidad del vulgar.

k) **(x, 5-14)** El amor hacia la propia lengua que conduce a (1) engrandecerla (mostrando sus virtudes ocultas), a (2) sentir celo por ella (haciéndose cargo del comentario vulgar antes de que alguien se decidiera a hacerlo de manera indigna) y a (3) defenderla con respecto a los que la acusan y desprecian en beneficio de lenguas extranjeras.

l) **(xi, 1-21)** Las razones por las que algunos malintencionados menosprecian al vulgar: a) la ceguera del juicio; b) la justificación engañosa (echar la culpa de la propia incapacidad al material que se emplea); c) el deseo de vanagloria (quieren exhibir su dominio de otras lenguas); d) la envidia por carecer del talento de algunos oradores y escritores en lengua vulgar y e) la pusilanimidad.

m) **(xii, 1-13)** Las razones por las que se hizo amigo de esta lengua: la vecindad y la bondad de la lengua, además del beneficio que se recibe de ella, del estudio y del hábito.

n) **(xiii, 1-11)** Los beneficios recibidos (nos permite alcanzar nuestro perfeccionamiento, a saber, la que nos comunica el ser y la que nos hace ser buenos por tener conocimiento). Despedida de la introducción al convite y pronóstico de que el vulgar sustituirá en la función de una luminaria para todos los hombres al latín.

Convivio, I, v, 12.

Textos relacionados con la afirmación dantiana según la cual «el lenguaje está destinado a manifestar el pensamiento [*concetto*] humano» (La virtud que ha de tener el comentario de las canciones del *Convivio*)

«Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare [*Hablar no es, en efecto, nada distinto de manifestar a otro el concepto de la mente*]» (Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 107. 1.c.a.).

«Nomina necessaria sunt ut exprimamus nostros conceptus alteri et conferamus cum aliis [*Los nombres son necesarios para que expresemos nuestros conceptos a otro y conversemos con otros*]» (Gentile da Cingoli, citado por A. Longoni en *La travagliata struttura*).

«Est etiam grammatica necessaria, ut per ipsam sciat exprimere conceptum intentum per sermonem congruum [*La gramática es también necesaria para que mediante ella se sepa expresar el concepto intencionado con la ayuda de un discurso congruente*]» (Boecio de Dacia, *De modis significandi*, 22).

«Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nichil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum [*Porque si reflexionamos atentamente sobre qué nos proponemos cuando hablamos, es evidente que nada distinto de desmenuzar para los demás el contenido de nuestra mente*]» (Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, ii, 3).

«[Q]uia homo est naturaliter animal politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent alii, quod fit per vocem [*Puesto que el hombre es por naturaleza político y social, fue necesario que los conceptos de un solo hombre llegaran a ser conocidos para otro, lo que acontece mediante la voz*]» (Tomás de Aquino, *Exp. Peryerm.*, I, 2, 9).

«Unde illa oratio dicitur esse perfecta, quae attingit propriam operatione, et finem, et tanto dicitur esse perfectior, quanto magis attingit proprium finem et operationem et minus erit sibi admixtum de potentia passiva et privatione [*De donde se dice que es perfecta la oración que alcanza su propia perfección y fin, y tanto más perfecta se llama cuanto más alcance el propio fin y operación, así como será menos perfecta en caso de mezclarse con potencia pasiva y privación*]» (Gentile da Cingoli, *Quaestiones supra Prisciano minori*, 10, 56-60).

Textos relacionados con la afirmación: «el latín [manifiesta] muchas cosas concebidas en la mente que el vulgar no puede transmitir, como saben los que dominan una y otra lengua».

«Al advertir los filósofos que ningún idioma vulgar era completo ni perfecto, mediante el cual pudieran expresarse perfectamente la naturaleza de las cosas, las costumbres humanas, las trayectorias de los astros y otras cosas acerca de las que querían discutir, inventaron casi un idioma propio, que se dice latín, es decir, idioma literal, que constituyeron al mismo tiempo amplio y numeroso [en vocabulario y construcciones sintácticas], de manera que todos pudieran con él expresar suficientemente sus conceptos» (Egidio Romano, *De regimine*, II, II, c. 7).

«Ben confesso quella antiqua latina lingua essere copiosa molto e ornatissima, ma non però veggo in che sia la nostra lingua toscana tanto d'averla in odio, che in esse qualunque benchè ottima cosa scritta ci dispiaccia. A me par assai di presso dire quel ch'io voglio, e in modo ch'io sono pur inteso...E sia quanto dicono quella antica apresso di tutte le genti d'autorità, solo perché in essa molti dotti scrissero, simile certo sarà la nostra s'e' dotti la vorranno molto con suo studio e vigilie essere eliminata e polita» (Leon Battista Alberti, *Proemio al libro III della Famiglia*, 224 s.).

Convivio, I, vi, 6.

Textos relacionados con la afirmación: «quien conoce algo genéricamente no lo conoce a la perfección, de la misma manera que quien ve de lejos un

animal, no lo identifica a la perfección, porque no distingue si es un perro, un lobo o una cabra».

«Es evidente que conocer algo en lo que estén contenidas otras muchas cosas sin un conocimiento particular de cada una, es conocerlas confusamente. De este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso sin tenerlo claro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal significa conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente significa conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual significa conocer al hombre o al león. Así, pues, nuestro entendimiento conoce antes al animal que al hombre. Y la misma razón es aplicable a lo más universal respecto de lo menos universal» (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, c. 85, a.3).

«Conocer según el género es tanto como conocer de manera imperfecta» (Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, II, 98, n.1837).

Conv., I, v-vii: La condición de la sujeción y las razones por las que el latín no las hubiese satisfecho.

Sin cierta soberbia no hubiese habido una historia lingüística ni la multiplicidad de hablas.

A) – *Purg.*, XI, vv. 58-117: la confusión de la nobleza con la herencia patrimonial de una familia «L'antico sangue e l'opere leggiadre/d'i miei maggior mi fer sì arrogante,/che, non pensando a la comune madre, ogn'uomo ebbi in despetto tanto avante». La conexión entre el pecado de soberbia y el desconocimiento del carácter perecedero de la gloria mundana.

Inf., XI, vv. 91-111: el arte humano sigue a la naturaleza, creación divina, a la que perfecciona y complementa; en caso contrario, nos encontraríamos con una desviación de lo correcto y apropiado.

B) – *Purg* XII, vv. 34-36: el desfallecimiento de Nemrod a los pies de la gran torre;

Inf., XXXI, vv. 46-81:

-(vv. 49-57) Nemrod forma parte de unas criaturas hiperbólicas de Dios, los gigantes, de los que la Naturaleza se arrepintió sin duda, dejando de fabricarlos, pues no se trataba más que de brazos ejecutores de Marte. Sin embargo, no dejó de fabricar elefantes ni ballenas, pues en estas no se añade «la mente», al «mal volere e a la possa», que cuando se dan unidas, por ejemplo, en los gigantes míticos, «nessun riparo vi può far la gente» (v. 57).

-(vv. 67-69): El gigante pronuncia una frase incomprensible: «**Raphél maí amèche zabí almi**», pues no le convenía otro discurso; [cfr. con el «**Papé Satàn, papé Satàn aleppe**» (*Inf.* VII, v. 1), también indescifrable para el hombre, en lo que Virgilio tan sólo acierta a reconocer la presencia de cierta rabia y la

intención de aterrorizar a los dos peregrinos (vv. 4-12): «“que no te turbe tu miedo; pues, por mucho poder que tenga, no evitará que descendamos por esta roca”. Después, se dirigió a ese rostro hinchado por la rabia y dijo: “Calla, maldito lobo; consume dentro de ti tu rabia. No carece de razón este descenso a la oscuridad: así se quiere en lo alto, allí donde Miguel consumó la venganza de la rebelión (strupo) soberbia”»]. Esa frase es signo de la confusión babélica, que al artífice le dejó sin la posibilidad de entenderse con otros en una de las lenguas de la dispersión: **Nemrod habla en la contrapartida de la lengua adánica que todos los hombres hablaban antes de la construcción.**

-(vv. 70-75): Virgilio siempre reprende a estos gigantes (Caronte, Minos, Pluto, Nemrod): «alma estúpida/ conténtate con el cuerno y desahógate con él/cuando te alcance la ira u otra pasión (el cuerno es elemento de resonancia de palabras incomprensibles)/Tiéntate el cuello y encontrarás la soga/che te tiene atado, oh alma confundida,/entonces verás lo que te “doga” (como una insignia gentilicias) el gran pecho».

-(vv. 76-81): «Después Virgilio me dijo: “él mismo se acusa;/ **este es Nemrod, por cuyo mal pensamiento (coto: cogito)/ya no se emplea una misma lengua en el mundo./** Dejémosle estar y no hablemos por hablar (a vòto);/pues así, inútil, le es toda lengua/ de la misma manera que el suyo para el prójimo, dado que no le es comprensible a nadie».

Contraste entre la descomunal masa deforme y su soberbia y la actual reducción a la idiocia.

Habrà que comparar esta asociación entre la confusión babélica y el pecado de soberbia con el proyecto dantiano de recuperar poéticamente una lengua perfecta de entre las provenientes de la pérdida: ¿por qué en él no hay ya la soberbia de Nemrod?.

Conv., I, viii: «La decidida liberalidad del vulgar»:

-Da a muchos (viii, 3-4), comparación entre el comentarista vulgar y Dios;

-Lo que entrega es útil para otros. Las razones para defender la **utilidad** del regalo (viii, 5-15).

viii, 7-8: no hay don adecuado sin alegría por parte del donante y del receptor.

viii, 9-11: la lengua del comentario no ha de incurrir en el defecto de quien intenta hacer un arado de una espada o una copa de una cítara, sino que ha de regirse por la regla de conducir las cosas hacia lo mejor.

viii, 12-13: la utilidad sella la memoria con la imagen del don recibido, que alimenta la amistad.

viii, 14-15: el regalo no ha de ser forzado, sino que ha de dirigirse a la utilidad del receptor.

-Ha de entregarse el regalo sin que se lo haya solicitado (viii, 16-18): exigencia de desconexión del don de la súplica y de toda relación mercantil, pues toda compra corrompe la hechura de lo adquirido de esa manera. La lengua del comentario tendrá que imitar la liberalidad de la Virgen: «Tu benignidad no sólo socorre a quien la solicita, sino que muchas veces se anticipa con liberalidad a la solicitud» (*Par.*, XXXIII, vv. 16-18; cfr. *EN*, IX 7-8).

Conv., I, ix: Las razones por las que la lengua latina no habría sido liberal.

-«El latín no habría servido a muchos» (ix, 2-5): el contraste entre la avaricia de muchos letrados y la nobleza de muchos iletrados.

-«El comentario latino no habría dado un regalo útil» (ix, 6-9): el propósito del comentario es inducir a los hombres a ciencia y a virtud», lo cual pueden aprender aquellos que cuentan con algún germen de nobleza; de nuevo contraste entre la nobleza de letrados e iletrados [**El contraste entre la tendencia hacia la potencia del *usurero* y la tendencia al acto del *poeta*; *Inf.*, VII, vv. 22-66, *Purg.*, XV, vv. 49-81 y *Conv.*, IV, xi-xiii].**

-«El comentario en lengua vulgar dará una cosa que no habrá sido solicitada» (ix, 10-11): el carácter no espontáneo de los comentarios de obras filosóficas en latín.

Conv., I, x: El amor hacia la propia *loquela*. La última razón que excusa la elección de la lengua (x, 1-5).

-El afecto natural dispone a los hombres a magnificar/engrandecer el objeto amado, a ser celoso de él y a defenderlo (x, 6).

-Dante se ha esforzado por engrandecer al amado vulgar, «poniendo de manifiesto lo que de bondad tiene en potencia y oculto, que, puesta en acción y evidente en su propia operación, consiste en dar expresión a la concepción del pensamiento» (9); (x, 7-9).

-Temor a que alguien incapaz de servir de gozne entre los dos espacios lingüísticos se ocupara de comentar las canciones (x, 10).

-La voluntad de defender al vulgar de sus enemigos, por ejemplo, frente a quienes ensalzan a la lengua d'oc (vd. **Purg., XXVI, vv. 91-148: G. Guinizelli y la fama inmerecida de Guittone d'Arezzo, pero el elogio del «miglior fabbro del parlar materno», Arnault Daniel**) (x, 11).

-La ocasión del comentario para «advertir la excelencia de la lengua vulgar en sí», desprovista de adornos poéticos, de manera que «su virtud se verá al poder expresarse los más elevados pensamientos con propiedad, eficacia y elegancia en esta lengua» (12); (x, 11-13); cfr. los límites de esta afirmación **Conv., IV, xx1, 6: la formación de nuestra alma se considera un contenido inefable para la lengua vulgar.**

-Tránsito a las razones de desprecio del vulgar (x, 14).

Conv., I, xi: Las razones por las que algunos malintencionados desprecian el vulgar italiano.

-«La ceguera de Juicio» (xi, 3-10): la escasa reflexión de los hablantes acerca de su propia lengua.

-«La excusa maliciosa» (xi, 11-14): algunos hablantes culpan a la lengua de su propia falta de elegancia, comportamiento criticado por Cicerón en el *De finibus*.

-«El deseo de vanidad» (xi, 15): la lengua extranjera como medio de exhibición ante otros, no como afán de conocimiento.

-«La envidia» ante la elocuencia y elegancia que otros hablantes han conseguido en la lengua vulgar (xi, 16-17).

-«La pusilanimidad» (xi, 18-21): el hablante culpable de las críticas que sufre su propia lengua, al estimar en menos de lo debido lo propio (cfr. EN, IV 6).

Conv., I, xii: Las razones por las que Dante se hizo amigo de esta lengua.

-¿Qué es una lengua materna? (xii, 1-2): aquella a la que nos liga un amor inerradicable.

-Las razones del amor según el *De amicitia* ciceroniano: la vecindad, la bondad del corazón y el beneficio, estudio y hábito (xii, 3).

-«La primera lengua que está en nuestra mente» y solamente los primogénitos heredan (xii, 4-7).

-«La bondad de mi lengua» (xii, 8-13): «en todo discurso lo que más se ama y se aprecia consiste en la claridad de la exposición del pensamiento».

[El preámbulo de la doctrina del amor del *Purgatorio*]

Acerca de los bienes poseídos en la medida en que se comparten con otros: una condición que se ajusta a la lengua vulgar buscada por Dante.

– Purg., canto XV, vv. 49-81: la naturaleza heterogénea de los bienes materiales y de los espirituales. La alusión a la explicación de Beatriz en el canto XXX, vv. 115-145.

– ¿Es la lengua un bien que sólo se tiene y sólo alcanza el estado «actual» en la medida en que la emplean un número amplio de hombres? La exposición acerca del *entendimiento posible* en Monarchia, I, iii y la explicación de Estacio acerca de la formación del embrión humano y la unidad indisoluble de las partes del alma en Purg., XXV, vv. 65-71¹.

[La lengua de los hombres como facultad estrechamente ligada al amor]

– *La primera lengua que está en nuestra mente...* Los caps. X-XIII del libro I de *Convivio*, dedicados al análisis de la tercera razón que obligó al poeta a utilizar una lengua vulgar para comentar las canciones

– *El amor como potencia intelectual que desoculta la realidad:* Dante como un poeta que «quando/ Amor mi spira, noto, e a quel modo/ ch'e` ditta dentro vo significando» (Purg., XXIV, vv. 53-54). El fundamento del desacuerdo entre la poesía amorosa de Jacopo da Lentini, Guittone d'Arezzo y Bonagiunta da Lucca y la del *dolce stil novo*.

¹ En *Conv.*, IV, xxi 4-6 Dante manifiesta sus dudas acerca de la disponibilidad de la lengua vulgar para exponer contenidos doctrinales elevados y sumamente especializados, como es el caso de la generación del embrión humano y el tránsito del animal al infante, esto es, el animal dotado de razón y de lenguaje: «Según esta doctrina [la de Aristóteles], afirmo que **cuando la semilla humana cae en su receptáculo**, es decir, en el seno materno, **lleva consigo la virtud del alma generadora, y la virtud del cielo, y la virtud de los elementos conexos**, es decir, el temperamento, y madura y dispone la materia en orden a la virtud formadora, que es la que dio el alma del padre; esta virtud formadora a su vez prepara los órganos en orden a la virtud celestial, que saca, en virtud de la potencia de la semilla, el alma a la vida. **Apenas producida, esta alma con vida recibe de la virtud del Motor celeste el entendimiento posible**, el cual trae consigo en potencia todas las formas universales según existen en su productor y en grado menor o mayor según está más o menos apartado de la inteligencia. Nadie se maraville si hablo de una manera algo difícil de entender, porque yo mismo me maravillo de que tal producción pueda concluirse y pueda verse con el entendimiento. O es cosa que se explique fácilmente con la lengua; me refiero a la lengua vulgar» [negrita de la profesora].

– *Las dudas de Dante acerca de la existencia del libre albedrío y la explicación de Marco Lombardo acerca de los motores de la voluntad: Purg., canto XVI, vv. 46-108;*

– *La distinción virgiliana entre amor natural y amor enjuiciado por el ánimo: canto XVII, vv. 82-139. «El amor es en vosotros el germen de toda virtud/y de toda operación que merece la pena», vv. 104-105. La arquitectura del Purgatorio se basa en las dos tríadas del amor que elige mal su objeto (soberbia, envidia e ira) y que se excede en su determinación (lujuria, gula y avaricia), junto con la deficiencia del amor exigido o acedia.*

– *Las operaciones con las que el amor se desenvuelve en el ánimo: el amor es una materia sobre la que pueden marcarse signos de distinto carácter; canto XVIII, vv. 13-75.*

– *Todo amor humano es una copia, por muy indefinida que sea, del Amor que Dios le tiene al mundo: Beatriz remite todo amor, incluso el más sensible y pasional, a un origen necesariamente divino y considera la libertad como el mayor don concedido a los hombres: Par., V, vv. 7- 12 y 19-24: «Veo bien cómo ya resplandece/ en tu entendimiento la eterna luz/ que, una vez contemplada, por sí sola enciende siempre el amor;/ y si otra cosa seduce vuestro amor,/ no se trata más que de algún vestigio de aquélla [eterna luz],/ mal conocido, que aquí se trasluce. [...] El mayor don que Dios, por su liberalidad,/ hizo mediante la creación y que está a su bondad/ mejor conformado, y el que más aprecia,/ fue la libertad de la voluntad;/ del que las criaturas inteligentes,/y sólo ellas, fueron dotadas»; cfr. Par., I, vv. 1-3: «La gloria de aquel que todo mueve/penetra por el universo, y resplandece/en unas partes mas que en otras».*

– *Algunos pasajes del Paraíso que complementan esta doctrina del amor:*

Canto XIII, vv. 49-81: Habla Sto. Tomás «Abre ahora los ojos a lo que voy a responder [a la opinión de Dante según la cual en Adán y en Jesucristo se reunió toda la perfección posible para el hombre], y verás que tu creencia y mis palabras son, respecto a la verdad, como el centro a los puntos de la circunferencia. Lo que no muere y lo que puede morir no son sino reflejos de

aquella idea que engendra amando nuestro Señor, pues aquella viva luz (Logos) que procede de su lucero (el Padre) y no se separa de Él ni del amor que se une a ellos (Espíritu Santo), por su bondad transmite su irradiación, como espejeando, a nueve cielos angélicos, permaneciendo eternamente una. De aquí descende a las últimas potencias, bajando de grado en grado de tal modo que ya no produce más que pequeñas contingencias, y esas contingencias entiendo que son las cosas engendradas que el cielo, moviéndose, produce con germen o sin él. La cera de éstas y quien las moldea no son siempre del mismo modo, y por eso abajo el signo ideal trasluce más o menos, de donde ocurre que un mismo árbol, según su especie fructifica mejor o peor, y vosotros nacéis con distinto signo. Si la cera fuese perfecta en su naturaleza y estuviese el cielo en su virtud suprema, la luz que imprime forma aparecería completa; pero la naturaleza es siempre imperfecta, operando a semejanza del artista que posee su arte, pero le tiembla la mano. Ahora bien, si el cálido amor (Espíritu Santo) dispone y sella con la clara luz (Hijo/Lógos) de la virtud primera (Padre), entonces se adquiere la más cumplida perfección» (cfr. con la afirmación de Dante en Purg, canto XXIV acerca de su propia poesía).

Canto XXVII, vv. 121-148: «¡Oh concupiscencia, que a los mortales hundes tan dentro de ti, que ninguno tiene el poder de sacar los ojos fuera de tus ondas! Bien florece en los hombres la voluntad (il volere); pero la lluvia continua convierte en endrinas las verdaderas ciruelas. La fe y la inocencia se encuentran sólo en los niños; después, cada una huye antes de que estén cubiertas las mejillas. El que balbuceando aún, ayuna, devora después, cuando tiene la lengua suelta, cualquier alimento en cualquier tiempo; y balbuceando así ama y escucha a su madre que, después, cuando tiene plena capacidad lingüística (con plena loquela), desea verla muerta. Así se ennegrece la piel, que era blanca al principio, de la bella hija (naturaleza humana) de aquel que os trae la mañana os deja la noche (sol). Tú, para que no te asombres, piensa que en la tierra no hay quien gobierne, por lo cual se extravía la naturaleza humana. Pero antes de que enero abandone el invierno, a causa de la centésima que allá abajo se olvida, surgirán de tal modo otros círculos superiores que la tempestad que se espera volverá las popas donde están las proas, y así la flota enderezará su rumbo y el fruto verdadero vendrá tras la flor».

Canto XXX, vv. 139-141: «La ciega codicia que os hechiza (Amalia) os ha hecho semejantes al niño que muere de hambre y rechaza a su nodriza (la virtud, su nutrición)».

Conv., I, xiii: Los beneficios recibidos de esta lengua: la existencia y la bondad (xiii, 1-3).

-La lengua vulgar fue el **vehículo de comunicación de los padres del poeta** (xiii, 4).

-La lengua vulgar fue el medio para aprender el latín (xiii, 5). El vulgar, en tanto que lengua materna, es el **sustrato requerido por toda lengua muerta**.

-**Coincidencia de intereses entre el vulgar y el poeta:** contribuir a su conservación: «para alcanzar ese fin no podría haber mejor medio que aquel que consiste en unirse con el número y la rima» (xiii, 6-7).

-«Viene a unirse el apego creado por el hábito, porque desde el comienzo de mi vida la he amado y practicado y la he usado para deliberar, explicar y cuestionar» (8); «**siempre he hablado la lengua vulgar**» (xiii, 8-10) [vd. **la explicación del poeta Estacio acerca de la formación del embrión humano, *Purg.*, XXV, vv. 61-75 y la doctrina del amor expuesta por Marco Lombardo y Virgilio en *Purg.*, XVI].**

-La mirada que recapitula los capítulos anteriores y recoge la imagen del vulgar como «nueva luz, nuevo sol, que surgirá cuando el acostumbrado descienda y que iluminará a aquellos que están en tinieblas y en la oscuridad [de conocimiento], porque el sol acostumbrado no les ilumina» (xiii, 11-12).

La tesis de R. Dragonetti acerca de la búsqueda dantiana de la mejor lengua:

DvE, I, ii, 1: Haec est nostra vera prima locutio (cfr. unicidad de la lengua del pensamiento y pluralidad de las lenguas que permiten expresarlo, *Par.*, XIV, vv. 88-89).

I, i,4: Harum quoque duarum nobilior est vulgaris

I, i, 4: ipsa perfruitur

a) *El sometimiento al imperativo de la poesía de la escena inicial del Génesis.* La importancia de que el *primiloquium* consiste en el placer de sentir la propia voz más que la intención de comunicar algo a alguien (I, v, 2). El Edén se representa como el lugar no de una comunicación, sino donde es posible experimentar el puro placer del sonido vocal, determinación que se impone como auténtico criterio para medir los dialectos de la península.

b) *Las reglas del arte gramatical (lengua segunda con respecto a la primera adánica) se establecen sobre el soporte musical de la lengua primera.* «Todo hombre ha conservado en la lengua de su deseo un saber indestructible del Paraíso. Por ello, la *prima locutio*, que es en toda lengua fruición (inconsciente), no habla, pero habilita el hablar al retirarse en el idioma universal y silencioso del deseo» (p. 696).

c) *Dante pretende rehacer la torre babilónica siguiendo la inspiración del amor, que está a la base de la escuela del Dolce stil novo:*

-*Purg.*, XXIV, vv. 49-63: Bonagiunta y «il nodo» que separa a la escuela siciliana del dolce stil nuovo.

-*Purg.*, XXV, vv. 61-75: Estacio y la explicación de lo que convierte a un embrión en hombre: cuando el feto tiene un cerebro preparado, el «motor primo a lui si volge lieto [...] e spira spirito nuovo». Uno de los *volgerizzamenti* della Divina.

-*Purg.*, XXVI, vv. 91-148: Guido Guinizelli y la preferencia de Arnault Daniel frente a Guittone d'Arezzo.

Giacomo da Lentini

[Amor è uno desio]

*Amor è uno desio che ven da core
corazón*
per abbondanza di gran piacimento;
e li occhi in prima generan l'amore
e lo core li dà nutricamento.

Amor es un deseo que viene del
corazón
por abundancia de gran complacencia;
y, primero, los ojos generan el amor
y el corazón les da alimento.

*Ben è alcuna fiata om amatore
senza vedere so 'namoramento,
ma quell'amor che stringe con furore
furor*
da la vista de li occhi ha nascimento:

Pero alguna vez el hombre ama
sin ver el objeto de su amor,
sino que aquel amor que empuja con
furor
nace a partir de la vista de los ojos:

*ché li occhi rapresentan a lo core
d'onni cosa che veden bono e rio,
com'è formata naturalmente;*

porque los ojos representan al corazón
todo lo que ven, bueno y malo,
tal y como está formado por naturaleza;

*E lo cor di zò è concepitore,
imagina e li piace quel desio:
e questo amore regna fra la gente*

y el corazón que concibe esto,
imagina, y le gusta aquel deseo:
y este amor reina entre la gente.

[Or come pote...]

*Or come pote sì gran donna entrare
gran seónora*

*per gli occhi mei, che sì pic[c]ioli sone?
pequeños?*

E nel mio core come pote stare

*che 'nentr'esso la porto laonque i' vone?
vaya?*

[Lo] loco laonde entra già non pare, El lugar donde ella entra no se ve,

ond'io gran meraviglia me ne dònne;

ma voglio lei a lumera asomigliare

e li oc[c]hi mei al vetro ove si pónne

Lo foco inchiuso, poi passa di fore

lo suo lostrore, sanza far rot[t]ura:

così per gli oc[c]hi mi pass'a lo core,

no la persona, ma la sua figura.

Rinovellare mi voglio d'amore,

*poi porto insegna di tal criatura
criatura tal.*

Pero ¿como puede entrar tan

a través de mi ojos que son tan

y ¿cómo puede estar en mi corazón

que dentro de él la llevo allí donde

El lugar donde ella entra no se ve,

de lo que me maravillo mucho;

pero quiero asemejarla a una luz,

y mis ojos al cristal donde se refleja.

El fuego encerrado, pasa por fuera

su lustre, sin quebrarse:

así me pasa por los ojos el corazón,

no la persona, sino su figura.

Quiero hacer memoria del amor,

por lo que traigo el signo de una

DANTE: LA FILOSOFÍA DE UN CIUDADANO LAICO.

A) EL PRESTIGIO DEL CLERO Y LA INFAMIA DE LOS LAICOS.

«La tonsura [*corona*] es el signo del reino y de la perfección, puesto que es circular. En efecto, quienes se consagran al ministerio divino adquieren una dignidad real; deben ser perfectos en virtud» (Tomás de Aquino, *IV Sent.*, d. 24, a.1, q.1).

«Así como en el mundo hay una parte superior, el cielo, y una parte inferior, la tierra, y en el hombre hay una parte más comprensiva, el alma, y una parte menos comprensiva, el cuerpo [...] también entre los cristianos hay dos géneros de hombres: el clero, superior en dignidad y más inteligente por la ciencia [...], y los laicos» (Humberto de Romans, *De eruditione praedicatorum*, II, tr. 1, c. 71, in: *Ma. Bibl. Patrum*, vol. XXV, Lyon, 1677, p. 491).

«El trigo es el alimento espiritual destinado a los clérigos y religiosos. Pero la cebada, que es grosera y áspera, designa la doctrina grosera que propone semejanzas corporales; debe ser distribuida a los laicos como la cebada a las bestias. El signo de ello es que el Señor ha alimentado a la multitud con pan de cebada. Y cuando una mujer laica le reclamaba pan refinado, él respondió: “no es bueno quitar el pan a los hijos [de Israel] para tirárselo a los perros» (Alberto Magno, *In Joël prophetam enarratio*, c. 11, n. 11, *Opera Omnia*, ed. Borgnet, vol. XIX, p. 141).

«Los dos géneros primordiales de cristianos, a saber, los clérigos y los laicos, representan las partes primordiales de la Iglesia. [...] El clero es como la luz de la religión cristiana. A él precisamente se ha dirigido el Salvador, en la persona de los apóstoles, diciendo: «Vosotros sois la luz del mundo». Los laicos son el pueblo ignorante, que debe ser instruido más que instruir, ser guiado más que

guiar [...]. Este género de hombres no debe dirigir al clero, sino ser dirigido por él, porque pertenece al sabio dirigir, no ser dirigido, como lo dice Aristóteles en el prólogo de la *Metafísica*. Ahora bien, es el clero el que posee la sabiduría de las Escrituras, los laicos perpetúan la ignorancia» (Konrad de Megenber, *Contra Ockham*, ed. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Roma, 1914, vol. 2, p. 367).

«La joven muchacha arrebatada al enemigo, cuyos cabellos y uñas han sido cortados, y que está unida al hombre israelita, no debe dominarlo; por el contrario, debe obedecerle como un sujeto. Así, la inteligencia teológica, como un hombre, debe mandar sobre toda facultad [universitaria]; y como el espíritu debe ejercer su poder sobre la carne, indicarle el camino de la rectitud para que no se desvíe» (Carta dirigida por Gregorio IX a la Facultad de Teología de París, 1228).

«Las Sagradas Escrituras no excluyen nunca a los laicos al hablar de la Iglesia, sino que por todas partes en las Sagradas Escrituras el nombre de Iglesia comprende a los hombres, las mujeres y los laicos. Por ello, la causa de la fe y de Dios, según ellas, concierne a los laicos. Así como Dios es el Dios del clero, también es el Dios de los laicos» (G. de Ockham, *Dialogus*, Ia, l. VI, c. 100, in: Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, Frankfurt, 1614, p. 502).

«En efecto, la sabiduría, es decir, la comprensión de las cosas según su naturaleza, y la retórica constituyen la ciencia civil; de suerte que de quien no sea ni sabio ni elocuente no se dice que posea la ciencia civil. La parte más importante de la ciencia civil se llama retórica, porque su efecto sobre las causas civiles es superior al de la sabiduría, pero sin la sabiduría no sirve para nada. La elocuencia posee la máxima eficacia en la ciudad, pero es menester que se le añada la sabiduría, como lo muestra Cicerón» (Guillermo de Conches, *De divisione*, p. 64, 18-25).

B) LA «ORDINATIO» TEOLÓGICA DE LA METAFÍSICA O FILOSOFÍA PRIMERA

«Se debe decir que, puesto que la razón esencial de la ciencia consiste en que se concluyan necesariamente unas cosas de otras ya conocidas, y habida cuenta de que esto atañe a las cosas divinas, es evidente que puede haber ciencia acerca de lo divino. Pero el conocimiento de las cosas divinas puede considerarse de dos

maneras: con respecto a nosotros [*ex parte nostra*], y en este sentido aquéllas resultan conocidas sólo a partir de las cosas creadas, cuyo conocimiento recibimos a partir del sentido; o respecto a su misma naturaleza [*ex natura ipsorum*], y en este sentido son máximamente cognoscibles por sí mismas, y, aunque no puedan ser conocidas por nosotros tal y como son en sí mismas, con todo son conocidas en el modo que les es apropiado por Dios y los beatos. Y con arreglo a esto se tiene una doble ciencia de las cosas divinas: una con arreglo al modo de nuestro conocimiento, que extrae sus principios de las cosas sensibles para llegar a las divinas. Esta es la manera en la que los filósofos han transmitido la ciencia de las cosas divinas, llamando ciencia divina a la Filosofía primera; la otra, con arreglo al modo de las mismas cosas divinas, de manera tal que sean entendidas tal y como son en sí mismas. En nuestro estado viático/ de caminantes [*in statu vie*] un conocimiento perfecto de este tipo es imposible para nosotros; sin embargo, es posible participar en cierta manera de ella y aproximarnos al conocimiento divino, por cuanto mediante la fe infundida en nosotros podemos penetrar en la verdad primera en virtud de ella» (Tomás de Aquino, *Super Boethium de Trinitate*, qu. 2, a. 2, «respuesta»).

«El uso común que, a juicio del Filósofo, debe seguirse cuando se trata de nombrar las cosas, quiere que se llame *sabios* a aquellos que organizan directamente las cosas y presiden su buen gobierno. Entre otras ideas, el Filósofo afirma que el oficio del sabio es poner orden [*sapientes est ordinare*; cfr. *Met.*, I 2, 983 a18]. Pero todos los que tienen a su cargo ordenar con vistas a un fin deben tomar prestado a este fin la regla de su gobierno y del orden que crean: cada ser está, en efecto, perfectamente en su lugar cuando está convenientemente ordenado a su fin, siendo el fin el bien de todas las cosas. Así, en el dominio de las artes constatamos que un arte, poseedor de un fin, desempeña con respecto a otro la función de regulador y, por así decir, de principio. La medicina, por ejemplo, preside a la farmacia y la regula, toda vez que la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los remedios cuya composición procede de la farmacia. Lo mismo ocurre con el pilotaje con respecto a la construcción de navíos, con el arte de la guerra con respecto a la caballería y a las fuerzas militares. Estas artes que mandan sobre otras son llamadas *arquitectónicas* o artes *principales*; aquellos que se dedican a ellas y que se llaman «arquitectos» reivindican para sí el nombre de sabios. Pero, como estos artífices se las han con fines en dominios particulares y no alcanzan el fin universal de todas las cosas [*ad finem universalem omnium*], se les llama sabios en tal dominio, al modo en que san Pablo dice que ha puesto el fundamento como un sabio arquitecto (*I Cor.* 3, 10). El nombre de sabio dicho simplemente se reserva para aquel que toma como objeto de reflexión el fin del universo, principio a su vez de todo [*cuius consideratio circa finem universitatis versatur, qui item est universitatis principium*]; así hay que entender que para el Filósofo la consideración de las causas más elevadas sea el asunto del sabio [*Met.*, I 2, 981 a28-b6]. El fin último de cada cosa es el que contempla su primer autor o motor. Ahora bien, el primer autor o motor del universo es una inteligencia [...]. El fin último es, por tanto, el bien de la inteligencia. Este bien es la verdad. La verdad

será, así pues, el fin último de todo el universo y el sabio debe antes que nada dedicarse a contemplarla» (Tomás de Aquino, *ScG*, I, 1, 1-4).

«En todas las ciencias y artes ordenadas el fin último parece concernir a aquella que es preceptiva y arquitectónica para el resto; así el arte del pilotaje, a la que concierne el fin de la nave, que es el uso de la misma, es arquitectónica y preceptiva con respecto al arte de su fabricación. Precisamente en este modo se relaciona la Filosofía primera con las otras ciencias especulativas; pues éstas reciben de ella sus principios y la dirección contra quienes niegan sus principios: *y la misma Filosofía primera en su totalidad está ordenada al conocimiento de Dios* como su fin último: de donde se sigue que se la llame ciencia divina» (Tomás de Aquino, *ScG*, III, 25, n° 2063).

«La teología se sirve de las ciencias filosóficas, entre otras, para elaborar sus propias doctrinas: por esta razón Tomás prefiere habitualmente hablar del servicio que la filosofía le presta a la teología, subrayando la función activa de las disciplinas filosóficas que sirven (*ministrant*) a la teología. Para Tomás hay una armonía necesaria entre saber filosófico y saber teológico, armonía que llama subalternación de los fines (*Sent.*, I, prol., a. 1), y ello gracias al hecho de que todo saber procede de la ciencia de Dios, la verdadera *domina*, aunque de maneras distintas. La filosofía elabora su saber a partir del estudio de las criaturas, a la luz del entendimiento natural; la teología, en contrapartida, recibe de Dios no sólo sus principios, sino también la luz natural según la cual estudia a Dios y su creación. Pero para Tomás «toda disciplina tiene como propósito manifestar la verdad» (*Sent.*, I, dist. 34, qu. 3. a.2). Y esta verdad, para Tomás, no es ni filosófica ni teológica: es un bien que cada disciplina contempla desde su punto de vista y cada disciplina se sirve para su propio desarrollo de lo que llega a conocer de ese bien, ya sea por ella misma, ya sea recibéndolo de otras ciencias. Y si Tomás no titubea en el momento de integrar en su teología a autoridades procedentes de autores paganos o judíos o árabes, ello obedece a la verdad que esas autoridades afirman» (R. Imbach/A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin, 2009, pp. 152-153).

De vulgari eloquentia, I

Preámbulo. 1. Novedad del ensayo: una *vulgaris eloquentia doctrina*. La eloquentia es absolutamente necesaria para todos (hombres, mujeres y niños). Contribuir al habla común de las gentes con «una dulcísima hidromiel».

2. Toda ciencia debe delimitar su objeto: es la *vulgaris locutio*, no la *locutio secundaria* que los latinos llamaban *gramatica*. La última es una lengua artificial: Roger Bacon y Egidio Romano (*De reg. pr.*, II, II, 7) consideraron al latín como una lengua inventada por los doctos para poder discurrir convenientemente acerca de la naturaleza de las cosas, las costumbres de los hombres y el curso de los astros.

3. Mayor nobleza de la lengua vulgar en virtud de su naturalidad: es la primera usada por el género humano; todos se sirven de ellas aunque en diversas pronunciaciones o vocablos (*cfr. Conv*, I, xii 5).

II. *Nostra vera prima locutio*. 1. Sólo al hombre le fue concedido hablar. 2. Ni los ángeles, ni los animales inferiores, necesitaron hablar (*Par.*, XXIX, vv. 70-81). 3-5. ¿Por qué? El ángel dispone de un entendimiento sumamente ágil e inefable por el que se manifiestan unos a otros sus pensamientos sin recurrir al lenguaje, mientras que el animal irracional tiene como guía el instinto, por el que comparten actos y pasiones. 6. Un ángel o un demonio mueven los órganos del animal: La serpiente del Génesis y la burra de Balaam. Las urracas parlantes de Ovidio, *Metamorfosis* V: «intentan imitarnos en cuanto que emitimos sonidos, pero no en cuanto que hablamos».

III. *El signo lingüístico*. 1. La razón se manifiesta de manera distinta en cada hombre, de manera que no conocen de antemano ni por instinto ni por contemplación espiritual los actos y pasiones de sus semejantes. 2. El *genus humanum* requiere de un signo racional y sensible para comunicarse entre sí sus ideas. 3. El signo es el *subiectum nobile* del que hablamos: sensible en cuanto sonido y racional en cuanto significante de manera arbitraria.

IV. 1. El *primer hablante*, contenido de su locución y *primiloquium*. 2-3. Crítica del relato de las Escrituras en nombre de la lógica: un hombre, no una mujer, habló primero. No interesa la *impositio nominum*, sino la primera interlocución. 4. *El*

primer acto de habla: expresión de goce [*gaudium*] de Adán al encontrarse en proximidad con Dios. 5-6. Adán pudo responder a Dios sin que éste se adelantara hablando. La naturaleza entera es sierva e instrumento de los mandatos de Dios.

V. Lugar y contexto del primer acto de habla. 1. Es más propio del hombre ser escuchado que escuchar: la *enérgeia* es más digna del hombre que la *dúnamis*. 2. Dios quiso que el hombre hablara para recibir glorificación. *La semilla de divinidad*: «Hay en nosotros algo divino, ya que nos congratulamos en la realización ordenada de nuestros efectos». 3. El lugar en que fue creado el hombre es el lugar de la primera interlocución.

VI. 1. Cuál fue el *ydioma* original del primer hombre, sin madre, sin infancia ni adolescencia. 2-3. Reproche de la preferencia del *proprium vulgarem*, de la *materna locutio* como la lengua de Adán y exhortación a la percepción de las virtudes lingüísticas en todas las regiones italianas. 4. La *forma locutionis* concreada con la primera alma: a) *rerum vocabula* (imposición de los nombres) b) *constructio vocabularum* y c) *constructionis prolatio*. 5. Universalidad de esta forma antes de Babel, tras la que sólo la conservaron los hijos de Heber. 6. Pureza lingüística del Redentor. 7. El *ydioma* hebreo fue el primero que fabricaron los labios del primer hablante (*cfr. Par., XXVI*).

VII. 2. El tercer pecado del género humano: la construcción babélica. 3. Nembroth y la obra inconsumable, que pretendía superar a la naturaleza y a Dios. 4. Clemencia divina: el castigo es una lección. 6-7. La cantera de construcción del '200 y modalidad de la confusión. 8. el *sacratum ydioma* sólo se conservó entre quienes se mantuvieron al margen de la construcción, la descendencia de Sem.

VIII. 1. Confusión y dispersión de los hombres: Oriente como cuna del mundo. 2. El *ydioma tripharium*: el sur, el norte y los griegos. 3-4. De una misma lengua procedieron los diversos *vulgaria*, que sólo guardan un recuerdo de su parentesco en la afirmación: *io*. 5. De ese primer *ydioma tripharium* procedió otro que continuó dividiéndose: la lenguas *oc*, *oïl* y *sí*. Comparten muchos vocablos.

IX. 1. Traslación del tratado a la lengua propia: consideración de la diferenciación de las lenguas a partir de una sola en nuestra lengua vulgar. 4. Cuáles son las causas de la división de las lenguas. 5-6 El lenguaje es un bien sometido al paso del tiempo, es inestable y cambiante como el dicente. 11. La gramática es «cierta inalterable identidad de una lengua» que pretende paliar esta mutabilidad natural de las lenguas.

Reductio ad unum. Dante propone una *via media*, frente a la división entre lengua natural y lengua de arte: combinar los rasgos de lengua viva del vulgar toscano con la regularidad de las lenguas que constan de gramática.

Tesis de Maria Corti: Dante como nuevo Adán.

La responsabilidad humana en el mal que hay en el mundo

Purgatorio, canto XVI, vv. 58-63:

«Lo mondo è ben cosí tutto deserto

El mundo está así todo bien desierto

d'ogne virtute, come tu mi sone,

de cualquier virtud, como tu me dices,

e di malizia gravido e coverto;

y grávido y cubierto de malicia;

ma priego che m'addite la cagione,

pero os ruego que me digáis la razón,

sí ch'í' la veggia e ch'í' la mostri altrui;

de manera que la vea y que la muestre a otro;

ché nel cielo uno, e un quagiú la pone
porque uno la sitúa en el cielo, y otro aquí abajo²».

Purgatorio, canto XX, vv. 4-15:

«Mossimi; e 'l duca mio si mosse per li
Me moví; y mi guía me condujo por los
luoghi spediti pur lungo la roccia,
lugares expeditos, aunque junto a la roca,
come si va per muro stretto a' merli;
como se va por un muro pegado a los pies de las almenas;
ché la gente che fonde a goccia a goccia
porque la gente que exprime gota a gota
per li occhi il mal che tutto 'l mondo occupa,
por los ojos el mal que ocupa la totalidad del mundo,
da l'altra parte in fuor troppo s'approccia.
sobresale demasiado de la otra parte (de la "cornisa").

Maladetta sie tu, antica lupa,
¡Maldita seas tu, loba antigua,
che piú che tutte l'altre bestie hai preda
que tienes más presas que el resto de bestias
per la tua fame sanza fine cupa!

² «El hombre, que la fe conduce hacia Dios como su fin último, puesto que ignora la naturaleza de las cosas y, así, el rango que ocupa en el universo, piensa que está sometido a ciertas criaturas a las que de hecho es superior. Se ve bien esto en los casos de quienes someten a los astros los actos humanos de la voluntad, contra los que dice Jeremías: «no temáis los signos celestes, como hacen los paganos» (10, 2), y de los que creen que los ángeles son los creadores de las almas, que las almas humanas son mortales y las opiniones de esta clase que perjudican a la dignidad humana» (ScG, II 3).

por tu hambre que no conoce fin!

O ciel, nel cui girar par che si creda

Oh cielo, en cuyo girar parece creerse que

le condizioni di qua giú trasmutarsi,

cambien las condiciones de las cosas de aquí abajo,

quando verrà per cui questa disceda?»

¿cuándo vendrá aquel que aleje a ésta?

Infierno, canto I, vv. 49-60:

«Ed una lupa, che di tutte le brame

Y una loba, que de todas las ansias de avidez

sembiava carca ne la sua magrezza,

parecía cargada en su delgadez,

e molte genti fe' già viver grame,

y que ya hizo vivir de manera mezquina a muchas gentes,

questa mi porse tanto di gravezza

ésta me dio tan pesado trabajo

con la paura ch'uscìa di sua vista,

con el miedo que salía de su mirada,

ch'io perdei la speranza de l'altezza.

que perdí la esperanza de la altura.

E qual è quei che volontieri acquista,

Y como se encuentra aquel que adquiere voluntariamente,

e giugne 'l tempo che perder lo face,

y llega el tiempo que le hace perder,

che 'n tutt'i suoi pensier piange e s'attrista;

de suerte que llora y se entristece en todos sus pensamientos;

tal mi fece la bestia sanza pace,

tal me hizo la bestia sin paz,

che, venendomi 'ncontro, a poco a poco

que, viniendo a mi encuentro, poco a poco

mi ripigneva là dove 'l sol tace

me encerraba allí donde el sol calla».

Infierno, canto VI, vv. 73-75:

«Giusti son due, e non vi sono intesi:

Hay dos justos, y no son escuchados:

superbia, invidia e avarizia sono

soberbia, envidia y avaricia son

le tre faville c'hanno i cuori accesi.

las tres llamas que encienden los corazones».

Infierno, canto XV, vv. 61-85:

«“Ma quello ingrato popolo maligno

Pero aquel ingrato y maligno pueblo

che discese di Fiesole ab antico,

que descendió en el pasado de Fiesole,

e tiene ancor del monte e del macigno,

y conserva aún rasgos del monte y del macizo,

ti si farà, per tuo ben far, nimico:

se enemistará contigo, debido a tu buen hacer:

ed è ragion, ché tra li lazzi sorbi

y es lógico, porque entre los serbales ácidos

si disconvien fruttare al dolce fico.

no conviene que crezca el dulce higo.

Vecchia fama nel mondo lo chiama orbi;

Un antiguo proverbio los llama ciegos;

gent'è avara, invidiosa e superba:

es gente avara, envidiosa y soberbia:

dai lor costumi fa che tu ti forbi.

Intenta permanecer inmune a sus costumbres.

La tua fortuna tanto onor ti serba,

Tu fortuna te reserva tanto honor,

che l'una parte e l'altra avranno fame

que una parte y la otra tendrán hambre

di te; ma lungi fia dal becco l'erba.

de ti; pero la hierba estará lejos de su boca.

Faccian le bestie fiesolane strame

Que las bestias fiesolanas hagan pasto

di lor medesime, e non tocchin la pianta,

de ellas mismas, y no toquen la planta,

s'alcuna surge ancora in lor letame,

si es que alguna surge en su tierra,

in cui riviva la sementa santa

en la que reviva la simiente santa

di que' Roman che vi rimaser quando
de aquellos romanos que permanecieron allí cuando
fu fatto il nido di malizia tanta."
fue hecho el nido de tanta malicia".
"Se fosse tutto pieno il mio dimando"
"Si mi solitud fuera enteramente satisfecha",
rispos'io lui, "voi non sareste ancora
le respondí, "no habríais abandonado aún
de l'umana natura posto in bando;
la naturaleza humana;
ché 'n la mente m'è fitta, e or m'accora,
porque está muy presente en mi mente, y ahora me conmueve,
la cara e buona imagine paterna
la querida y buena imagen paterna
di voi quando nel mondo ad ora ad ora
de vos cuando en el mundo, de vez en cuando,
m'insegnavate come l'uom s'eterna.
me enseñabais cómo el hombre se vuelve eterno"».

Infierno, canto XVI, vv. 73-75:

«"La gente nuova e i subiti guadagni
"Los nuevos ricos y las ganancias inmediatas
orgoglio e dismisura han generata,
han generado orgullo y desmesura,
Fiorenza, in te, sí che tu già ben piagni".

Florenzia, en ti, de manera que ya empiezas a llorar por ello”».

Paráiso, canto XXX, vv. 139-141:

«La cieca cupidigia che v’ammalia

La ciega avidéz que os hechiza

simili fatti v’ha al fantolino

os ha hecho semejantes al niño

che muor per fame e caccia via la balia

que muere de hambre y expulsa a la niñera».

Fuentes de la condena dantiana de las riquezas

Eclesiástico, XXXI, 5:

«El que ama el oro no se verá justificado,/el que anda tras el lucro se extraviará en él».

Evangelio según San Mateo, VI, 24:

«Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero [*Mammon*]».

Éxodo, XXII, 24:

«Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigiréis interés».

Levítico, XXV, 35-37:

«Si tu hermano se empobrece y vacila su mano en asuntos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. No le darás por interés tu dinero ni le darás tus víveres a usura».

Deuteronomio, XXIII, 20:

«No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés».

Libro de Ezequiel, XVIII, 13:

«Si éste engendra un hijo violento y sanguinario, que hace alguna de estas cosas que él mismo no había hecho, un hijo que [...] presta con usura y cobra intereses, éste no vivirá en modo alguno después de haber cometido todas estas abominaciones, morirá sin remedio, y su sangre recaerá sobre él».

Evangelio según San Lucas, VI, 34-36:

«Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos: haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio [*mutuum dare, nihil inde sperantes*], y vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los ingratos y los perversos».

San Ambrosio, Breviarium in ps. LIV, Patrologiae latinae, t. XVI, col. 982:

«La usura es recibir más de lo que se ha dado [*usura est plus accipere quam dare*]».

San Jerónimo, Comentario a Ezequiel, XXXVIII, 6, Patrologiae latinae, t. XXV, col. 117:

«Se llama usura y sobreabundancia a cualquier cosa, si se ha percibido más de lo que se había dado [*usuram appellari et superabundantiam quidquid illud est, si ab eo quod dederit plus acceperit*]».

Tomás de Aquino, S.Th., II-IIae, qu, 78, a. 1, 1 com.:

«¿Es un pecado recibir dinero a cambio del dinero prestado [*accipere usuram pro pecunia mutuata*], es decir, recibir una usura?

Resp.: Recibir una usura por el dinero prestado es en sí *injusto*, porque se vende lo que no existe, instaurando con ello manifiestamente una *desigualdad* contraria a la *justicia*».

Tomás de Aquino, S.Th., II-IIae, qu, 78, a. 1, ad 6:

«La moneda [...] ha sido inventada principalmente para los intercambios; así, su uso propio y primero es el de ser consumida, gastada en los intercambios. De donde es injusto en sí recibir un precio por el uso del dinero prestado; en ello consiste la usura».

San Buenaventura, *In Tertium Sententiarum*, dist. XXXVII, dub. Vii, en: J. Ibanès, *La Doctrine de l'Église et les réalités économiques au xiiiè siècle : l'intérêt, les prix et la monnaie*, Paris, 1967, p. 19:

«El dinero en sí y por sí no fructifica, sino que el fruto procede de otro lugar».

Tomás de Chobam, *op. cit.*, p. 515:

«El dinero que duerme no produce naturalmente ningún fruto, pero la viña es naturalmente fructífera».

Tomás de Chobam, *op. cit.*, p. 505:

«El usurero quiere adquirir un provecho sin trabajo alguno, inclusive durmiendo, lo que va contra el precepto del Señor que dice: “Comerás tu pan con el sudor de tu frente” (*Génesis*, III, 19)».

Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti, ed. J.Th. Welter, Paris/Toulouse, 1926, p. 83, n° 306:

«Todo hombre deja de trabajar los días de fiesta, pero los bueyes usureros [*boves usurarii*] trabajan sin descanso y ofenden así a Dios y a todos los santos y la usura, al pecar sin fin, debe ser castigada también sin fin».

Tabula exemplorum..., p. 139, n° 304:

«Los usureros pecan contra la naturaleza al querer que el dinero engendre dinero como un caballo engendra un caballo o un mulo, otro. Además, los usureros son ladrones, porque venden el tiempo que no les pertenece, y vender un bien ajeno, contra la voluntad de su poseedor, es un robo. Además, como no venden otra cosa que la expectativa de dinero, es decir, tiempo, venden los días y las noches. Pero el día es el tiempo de la claridad y la noche el tiempo del reposo. Por consiguiente, venden la luz y el reposo. No es, pues, justo que tengan la luz y el reposo eternos».

Dante, *Infierno*, XVII, vv. 43-78:

«Così ancor su per la strema testa

Así seguí andando por el extremo

di quel settimo cerchio tutto solo

de aquel séptimo círculo, totalmente solo,

andai, dove sedea la gente mesta.

donde estaba sentada la gente triste.

Per li occhi fora scoppiava lor duolo;

Su dolor les estallaba fuera de los ojos (en llanto);

di qua, di là soccorrién con la mani

se ayudaban con las manos, aquí y allí,

quando a' vapori, e quando al caldo suolo:

unas veces para evitar las llamas, otras, el suelo ardiente:

non altrimenti fan di state i cani

no de manera distinta a lo que los perros hacen en verano,

or col ceffo, or col piè, quando son morsi

ahora con el morro, ahora con la pezuña, cuando les muerden

o da pulci o da mosche o da tafani.

pulgas, moscas o tábanos.

Poi che nel viso a certi li occhi porsi,

Tras haber puesto la mirada en algunos,

ne' quali il doloroso foco casca,

a los que golpea el fuego doloroso,

non ne conobbi alcun: ma io m'accorsi

no conocí a ninguno: pero advertí

che dal collo a ciascun pendea una tasca

que les colgaba a todos una bolsa,

ch'avea certo colore e certo segno,

que tenía cierto color y emblema,

e quindi par che 'loro occhio si pasca.

de los que su ojo parece nutrirse.

E com'io riguardando tra lor vegno,

Y toda vez que me acerqué a ellos volviendo a mirar,

in una borsa gialla vidi azzurro

vi en una bolsa amarilla el azul,

che d'un leone avea faccia e contegno.

que tenía la cara y el aspecto de un león [familia Gianfigliuzzi, güelfos negros].

Poi, procedendo di mio sguardo il curro,

Después, siguiendo el curso de mi mirada,

vidine un'altra come sangue rossa,

vi otra como se sangre roja,

mostrando un'oca bianca piú che burro.

que mostraba una oca blanca más que un burro [familia Obriachi, guibelinos].

E un che d'una scrofa azzurra e grossa

Y uno que una cerda azul y gorda

segnato avea lo suo sacchetto bianco,

tenía dibujada en su saquito blanco

mi disse: Che fai tu in questa fossa?

Me dijo: "¿Qué haces en este foso?"

Or te ne va; e perché se' vivo anco,

Vete ahora; y puesto que estás aún vivo,

sappi che 'l mio vicin Vitaliano

que sepas que mi conciudadano Vitaliano [potestad de Padova en 1307]

sederà qui del mio sinistro fianco.

se sentará aquí a mi izquierda".

Con questi florentin son padovano:

Soy el único padovano entre estos florentinos,

spesse fiate m'intronan lo orecchi

con frecuencia golpean como truenos mis oídos,

gritando: “Vegna il cavalier sovrano,

gritando: “Que venga el caballero soberano

che recherà la tasca con tre becchi”.

que traerá la bolsa con tres picos” [miembro de la familia Becchi].

Qui distorse la bocca e di fuor trasse

Aquí torció la boca y extrajo de ella

la lingua como bue che ‘l naso lecchi.

la lengua como un buey que se lame la nariz.

E io, temendo no ‘l piú star crucciase

Y yo, temiendo que el permanecer más tiempo disgustara

lui che di poco star m’avea ‘mmonito,

a aquel [Virgilio] que me había avisado de que estuviera poco rato,

torna’mi in dietro da l’anime lasse

me volví hacia atrás, alejándome de las almas cansadas [por los tormentos]».

J. Le Goff, *La bourse et la vie*, Hachette, 1986, pp. 119-120:

«Una golondrina no hace primavera. Un usurero en el purgatorio no hace el capitalismo. Pero un sistema económico no remplaza a otro más que al final de una larga carrera de obstáculos de todo tipo. La historia son los hombres. Los iniciadores del capitalismo son los usureros, comerciantes del porvenir, comerciantes del tiempo que, a partir del siglo XV, León Battista Alberti definirá como el dinero. Esos hombres son cristianos. Lo que les retiene en el umbral del capitalismo no son las consecuencias terrestres de las condenas de la usura por la Iglesia, sino el miedo, el miedo angustioso del infierno. En una sociedad en la que toda conciencia es una conciencia religiosa, los obstáculos son, en primer lugar —o en último, religiosos. La esperanza de escapar al infierno gracias al purgatorio permite al usurero hacer avanzar la economía y la sociedad del siglo XIII hacia el capitalismo».

Pensamiento italiano

I. La idea dantiana del hombre: del *exemplum* de Ulises a la *lectio* de Estacio.

Inf., XXVI, vv. 90-142:

«Quando

Cuando

mi diparti' da Circe, che sotrasse

me alejé de Circe, que me retuvo

me più d'un anno là presso a Gaeta³,

más de un año allí, cerca de Gaeta,

prima che sí Enea la nomasse⁴,

antes de que Eneas la llamase así,

né dolcezza di figlio, né la pièta

ni la dulzura del hijo (Telémaco), ni la piedad

del vecchio padre, né 'l debito amore

del viejo padre (Laertes) ni el amor debido,

lo qual dovea Penelopé far lieta,

que debía complacer a Penélope,

vincer potero dentro a me l'ardore

pudieron vencer en mi interior al ardor

³ Cf. el relato de Macareo, compañero de Ulises que en la denominada «Eneida de Ovidio» prefiere una vida ociosa y acomodada al esfuerzo del nuevo viaje, *Metam.*, XIV, vv. 436-440, trad. de A. Ramírez de Verger: «Ociosos y perezosos por la inacción, recibimos la orden de hacernos de nuevo a la mar, de largar de nuevo las velas; la Titania nos había dicho que la travesía sería insegura y largo el viaje, y que nos aguardaban los peligros de un mar proceloso; me asusté, lo confieso, y al alcanzar esta playa, me quedé».

⁴ Vd. *ibid.*, v. 157: «[E]l troyano Eneas salió de las moradas estigias/ a la ciudad eubea; y tras ofrecer un sacrificio conforme al rito,/ aborda la playa que aún no llevaba el nombre de su nodriza (*litora ... nondum nutricis habentia nomen*)».

ch'í' ebbi a divenir del mondo esperto,

que sentí de convertirme en experto conocedor del mundo,

e de li vizi umani e del valore⁵;

y de los vicios humanos y del valor;

ma misi me per l'alto mare aperto

pero me lancé al alto mar abierto

sol con un legno e con quella compagna

con una sola nave y con aquella compañía

picciola da la qual non fui disertò.

mínima que nunca me abandonó.

L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna,

Vi finalmente tanto el litoral europeo como el africano del Mediterráneo hasta España,

fin nel Morocco, e l'isola d'i Sardi,

hasta Marruecos y la isla de los sardos,

e l'altre che quel mare intorno bagna.

y otras islas que ese mar baña.

Io e' compagni eravam vecchi e tardi

Yo y los compañeros éramos viejos y lentos de reflejos,

quando venimmo a quella foce stretta

cuando llegamos a aquel paso estrecho

dov'Ercule segnò i suoi riguardi,

donde Hércules dejó sus señales,

⁵ Cf. Horacio, *Ars poetica*, vv. 141-142: «Nárrame, oh Musa, al héroe que vio las costumbres y las ciudades de muchos hombres (*Dic mihi, Musa, virus [...] Qui mores hominum multorum vidit et urbes*) y *Epist.*, I, II, vv. 17-22 : «Acerca de lo que puede el estímulo de la virtud y de la sabiduría tenemos un ejemplo en Ulises, que exploró las costumbres de los hombres viajando por el ancho mar y tuvo que soportar muchas ásperas fatigas (*quid virtus et sapientia possit Utile proposuit nobis exemplar Ulixen, qui [...] et mores hominum inspexit latumque per aequor [...], aspera multa pertulit*)». Dante invierte el sentido de la fuente horaciana: Ulises no alcanza un profundo conocimiento de las costumbres humanas mediante sus viajes, sino que se lanza a una postrera navegación teniendo el conocimiento como objetivo.

acciò che l'uom piú oltre non si metta;

de manera que el hombre no se adentre más allá de ellos;

da la man destra mi lasciai Sibilìa,

dejé Sevilla a mi derecha,

da l'altra già m'avea lasciata Setta.

a mi izquierda ya había dejado Ceuta (*Septa*).

"O frati", dissi, "che per cento milia

"Hermanos", dije, "que a través de cien mil

perigli siete giunti a l'occidente,

peligros habéis llegado al Occidente,

a questa tanto picciola vigilia

a esta vigilia tan pequeña

d'i nostri sensi ch'è del rimanente,

que es lo que queda de nuestros sentidos (lo que nos queda de vida),

non vogliate negar l'esperienza,

no queráis negar la experiencia,

di retro al sol, del mondo sanza gente.

de lo que hay detrás del sol, del mundo deshabitado.

Considerate la vostra semenza;

Considerad vuestra estirpe;

fatti non foste a viver come bruti,

no fuisteis hechos para vivir como brutos,

ma per seguir virtute e canoscenza".

sino para buscar virtud y conocimiento".

Li miei compagni fec'io sí aguti,

Volví a mis compañeros tan deseosos

con questa orazion picciola⁶, al cammino,

con este corto discurso, de ponerse en camino,

che a pena poscia li avrei ritenuti;

que apenas podría haberlos retenido;

e volta nostra poppa nel mattino,

y vuelta la popa hacia el levante,

de' remi facemmo ali al folle volo,

hicimos de los remos alas para el loco vuelo,

sempre acquistando dal lato mancino.

remando siempre hacia la izquierda (hacia el suroeste).

Tutte le stelle già de l'altro polo

Todas las estrellas del polo antártico

vedea la notte e 'l nostro tanto basso,

veía la noche y el nuestro (el polo ártico) estaba tan bajo

che non surgea fuor del marin suolo.

que no emergía sobre la superficie del mar.

Cinque volte raccesso e tante casso

Cinco veces se había encendido y otras tantas apagado

lo lume era di sotto da la luna,

el hemisferio visible de la luna (cinco meses),

poi che 'ntrati eravam ne l'alto passo,

desde que habíamos emprendido el elevado viaje,

⁶ *Cfr. Eneida*, I, vv. 197-207, trad. V. Cristóbal: «¡Compañeros, ya hace tiempo que no somos ajenos a desgracias! Habéis sufrido trances más penosos. Un dios pondrá fin a los presentes. Vosotros que llegasteis a acercaros a la rabiosa Escila, al hilo de sus rocas de profundos lamentos resonantes, vosotros que arrostrasteis los riscos de los Cíclopes, recobrad vuestros ánimos, desechad el temor que os contrista. ¡Quizá os alegre recordar algún día estos trabajos! Sorteando tan diversos azares por entre tantos riesgos, vamos encaminándonos al Lacio, a allá donde los hados nos deparan un albergue seguro. Allí el reino de Troya podrá surgir de nuevo. Tened el ánimo firme. Reservaos para tiempos felices». Nueva inversión de una fuente clásica: no se exhorta a soportar esfuerzos presentes en beneficio de un futuro más halagüeño, sino que se anima a luchar por vivir con arreglo a lo más elevado que hay en la naturaleza humana.

quando n'apparve una montagna, bruna

cuando apareció una montaña parda

per la distanza, e parvemi alta tanto

por la distancia, y me pareció de una altura tal

quanto veduta non avea alcuna.

como no había visto ninguna.

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;

Nosotros nos alegramos, <alegría> que en seguida se transformó en llanto;

ché de la nova terra un turbo nacque,

porque de la tierra apenas avistada nació una tormenta de viento,

e percosse del legno il primo canto.

y golpeó la proa del barco.

Tre volte il fe' girar con tutte l'acque: a la quarta levar la poppa in suso

Tres veces lo hizo girar con el mar: a la cuarta elevó la popa hacia arriba

e la prora ire in giù, com'altrui piacque,

y mandó la proa hacia abajo, como plugo a otro (Dios),

infin che 'l mar fu sovra noi rinchiuso

hasta que el mar se cerró sobre nosotros (nos cubrió totalmente)»⁷.

Convivio, libro IV, xxviii [2]:

⁷ Cfr. San Agustín, *De beata vita*, 1.2: «[Los filósofos son una clase de marineros] que, engañados por el aspecto engañoso del mar, eligieron avanzar hacia alta mar, se atreven a peregrinar lejos de su patria y se olvidan con frecuencia de sí mismos» y F. Petrarca, *Canzoniere*, LXXX: «Quien ha resuelto conducir su vida/ sobre falaces olas y entre escollos,/ **de la muerte apartado por un leño,**/ no puede estar muy lejos de su fin,/ mas debería regresar al puerto/ mientras aún el timón cede la vela./[...] **Larga prisión sufrí en el ciego leño,**/ y erré sin parar mientes en la vela/ que antes de tiempo me acercaba al fin;/ luego le plugo a quien me dio la vida/ tanto alejarme a mí de los escollos,/ que, aunque de lejos, pude ver el puerto./ Como una luz nocturna en algún puerto/ que tal vez desde el mar vio nave o leño,/ si tempestad no lo impidió, o escollos,/ **así por cima de la inflada vela/ las enseñas yo vi de la otra vida;**/ y suspiré previendo ya mi fin» y CXLII: «Tanto al principio amé la dulce luz/ que con su gusto pasé grandes collados/ para arrimarme a las amantes ramas:/ ahora la vida breve, y sitio y tiempo,/ **muéstranme otro camino de ir al cielo**/ y frutos dar, no sólo flor y frondas./ Otro amor, otras frondas y otra luz/ otro ir al cielo por otros collados,/ busco, porque ya es tiempo, y otras ramas» [negrita de la profesora].

«[E]l texto se ocupa de enseñar lo que hace el alma noble en la última edad, la senectud. Y lo que hace son dos cosas: la primera es regresar a Dios, como si fuera el puerto del que zarpó cuando se hizo a la mar de esta vida; la segunda es bendecir la travesía recorrida, por haber sido correcta y llevadera, libre de penosas tempestades».

Cicerón, *De finibus*, libro V, 48-49:

«[48] Examinemos las partes del ánimo, cuya visión es más noble; aquellas que son más excelsas dan indicios más evidentes de la naturaleza. Pues el amor del conocimiento y de la ciencia es tan innato en nosotros que nadie puede dudar de que la naturaleza de los hombres que tiende a esas cosas se vea embargada por ninguna otra promesa de ganancia. ¿Acaso no vemos cómo los castigos no impiden a los niños contemplar las cosas y explorarlas? ¿Cómo, después de haber sido reprendidos, vuelven a hacerlo? ¿Cómo se alegran al conocer algo? ¿Cómo desean ardientemente contárselo a otros? ¿Cómo las procesiones, los juegos y otros tipos de espectáculos les seducen, de manera que por ellos soportan hambre y sed? ¿Y aquellos que se complacen en los estudios y las artes liberales, no vemos acaso que descuidan su salud y su familia, capturados por el conocimiento y la ciencia, pues aquel placer que experimentan aprendiendo les compensa los peores esfuerzos y preocupaciones.

[49] Me parece que Homero advirtió ciertamente esto en los versos en que retrató los cantos de las sirenas. Pues no fueron aparentemente la dulzura de sus voces o la novedad y variedad de su canto las que solían atraer a los que pasaban delante de ellas, sino <que ello obedecía a> que declaraban conocer muchas cosas, de manera que los hombres se sentían impulsados a sus rocas por el deseo de aprender. Así invitan a Ulises —he traducido así este pasaje, uno de Homero—:

Ulises, gloria de Argos, ¡vuelve tu popa,

de manera que puedas escuchar nuestra canción!

Nadie ha surcado nunca este cauce azul marino

sin detenerse, embargado por la dulzura de nuestras voces,

para, después de haber saciado su pecho con todo tipo de músicas,

partir y llegar a los puertos patrios más sabio.

Nosotras conocemos el grave conflicto bélico y el infortunio con que Grecia golpeó a Troya por voluntad divina, conocemos todos los detalles de lo que hay sobre la ancha tierra.

Homero advirtió que esta fábula no podía ser verosímil si el héroe hubiese quedado sumamente seducido por cancioncillas; [las sirenas] prometían ciencia, que no era de extrañar que fuese más querida que la patria al amante de la ciencia. Y ciertamente conocer todas las cosas, sean de la clase que sean, debe considerarse un deseo propio de curiosos, pero ser conducido al deseo de ciencia por la contemplación de las cosas más elevadas es propio de los hombres más excelsos».

[48] Videamus animi partes, quarum est conspectus illustrior; quae quo sunt excelsiores, eo dant clariora indicia naturae. Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsati recurrant? ut aliquid scire se gaudeant? ut id aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eius modi spectaculis teneantur ob eamque rem vel famem et sitim perferant? quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiant, voluptatem?

[49] [Ut] mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenium cantibus finxerit. neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. ita enim invitant Ulixem — nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum — :

O decus Argolicum, quin puppim flectis, Ulixes,
Auribus ut nostros possis agnoscere cantus!
Nam nemo haec umquam est transvectus caerulea cursu,
Quin prius adstiterit vocum dulcedine captus,
Post variis avido satiatus pectore musis
Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
Nos grave certamen belli clademque tenemus,
Graecia quam Troiae divino numine vexit,
Omniaque e latis rerum vestigia terris.

Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire, cuiuscumque

modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum.

Cicerón, *De officiis*, libro III, XXVI [97]:

«Parecía útil a Ulises zafarse de la guerra; así cuentan al menos los poetas trágicos; pues en Homero, escritor óptimo, nada hace sospechar a Ulises capaz de una acción semejante, pero las tragedias le acusan de haber intentado huir de la guerra simulando locura. Quizá alguien diga: 'Deliberación deshonesto, pero ciertamente útil, reinar y vivir tranquilamente en Ítaca, con los padres, la esposa y el hijo. ¿Crees que una gloria, adquirida al precio de fatigas cotidianas puede compararse con esa tranquilidad?'. No, yo creo que esta vida debe rechazarse y desdeñarse, porque considero que una vida que no es honesta, tampoco es útil».

[97] Utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt, nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixi nulla suspicio est, sed insimulant eum tragoediae simulatione insaniae militiam subterfugere voluisse. Non honestum consilium, at utile, ut aliquis fortasse dixerit, regnare et Ithacae vivere otiose cum parentibus, cum uxore, cum filio. Ullum tu decus in cotidianis laboribus cum hac tranquillitate conferendum putas? Ego vero istam contemnendam et abiciendam, quoniam quae honesta non sit ne utilem quidem esse arbitror.

***Purg.*, III, vv. 37-39:**

«**State contenti, umana gente, al quia;**
Contentaos, gente humana, con el *quia*;
ché, se potuto aveste veder tutto,
porque, su hubieseis podido ver todo,
mestier non era parturir Maria
no hubiese sido menester el parto de María».

El viaje de Ulises frente al viaje de Dante

***Inf.*, XXVI, vv. 19-24:**

«**Allor mi dolsi, e ora mi ridoglio**
Entonces me dolió, y ahora vuelvo a dolerme,
quando drizzo la mente a ciò ch'io vidi,
cuando vuelvo la mente a aquello que vi,
e piú lo 'ngegno affreno ch'i' non soglio,
y refreno el ingenio más de lo que suelo,
perchè non corra che virtù nol guidi;
para que no corra sin que la virtud lo guíe;
sí che, se stella bona o miglior cosa
de manera que, si una buena estrella o cosa mejor (la gracia)
m'ha dato 'l ben, ch'io stessi non m'invidi

me ha dado el bien (el ingenio), yo mismo no lo malverse».

Par., II, vv. 1-15:

«O voi che siete, in piccioletta barca,
Oh vosotros, que estáis, en una pequeñita barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
deseosos de escuchar, tras haber seguido
dietro al mio legno che cantando varca,
a mi leño que surca cantando,
tornate a riveder li vostri liti:
volved a ver vuestras orillas:
non vi mettete in pelago, ché, forse,
no os echéis al océano, porque quizá,
perdendo me, rimarreste smarriti.
al perderme, quedaríais desorientados.
L'acqua ch'io prendo già mai non si corse;
El agua que atravieso no se ha surcado nunca;
Minerva spira, e conducemi Apollo,
Minerva sopla los vientos y me conduce Apolo,
e nove Muse mi dimostran l'Orse.
y nueve Musas me muestran la Estrella Polar.
Voi altri pochi che drizzaste il collo
Vosotros pocos que alzasteis el cuello
per tempo al pan degli angeli, del quale
durante un tiempo al pan de los ángeles, del que
vivesi qui ma non sen vien satollo,
se vive aquí, pero no se alcanza saciedad,
metter potete ben per l'alto sale
podéis introducir sin problemas por el profundo mar
vostro navigio, servando mio solco
vuestra nave, siguiendo mi surco
dinanzi all'acqua che ritorna equale
en la superficie anterior al punto en que el agua recupera su calma».

Purg., XXI, vv. 1-6:

«La sete natural che mai non sazia
La sed natural que no se sacia nunca
se non con l'acqua onde la femminetta
más que con el agua de la que la muchachita
samaritana domandò la grazia,
samaritana pidió la gracia,
mi travagliava, e pungeami la fretta
me molestaba, y la prisa me azuzaba
per la 'mpacciata via dietro al mio duca,
a seguir por el accidentado camino detrás de mi guía,

e condoleami a la giusta vendetta

y me compadecía por la justa venganza [que padecen las almas del Purgatorio]».

Inf., II, vv. 10-12:

«Io cominciai: 'Poeta che mi guidi,
Yo comencé: 'Poeta que me guías,
guarda la mia virtù s'ell'è possente,
averigua si mi virtud está capacitada,
prima ch'a l'alto passo tu mi fidi'
antes de que me confíes al elevado paso'».

Purg., I, vv. 1-3:

«Per correr miglior acque alza le vele
Para surcar mejores aguas alza las velas
omai la navicella del mio ingegno,
ya la navecilla de mi ingenio⁸,
che lascia dietro a sé mar sí crudele
que deja tras de sí un mar tan cruel».

<La excelencia de la vida contemplativa>

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X 7, 1177 b30-1178 a:

«Si, por tanto, el intelecto [*noûs*] es divino respecto del hombre, también la vida según él es divina respecto de la vida humana. Pues no hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos [*athanatízein*] y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad».

Boecio de Dacia, *Quaestiones supra Modi significandi*, qu. 5, 23, 70-74 y 24, 79-85:

⁸ *Vd.* Propertio, *El*, III, 3, 22: «ingenii cymba».

«Parece que el hombre sin sabiduría es casi un animal bruto [*videtur homo sine sapientia esse quasi brutum animal*] [...].

En estas tres cosas consiste la vida feliz, a saber, en la realización de lo bueno [*in operatione boni*], en el conocimiento de lo verdadero [*in cognitione veri*] y en el placer en ambos [*delectatione in utroque*]. Y esto es el sumo bien [*summum bonum*] de la especie humana y quien no lo tenga, ha de saber que es un individuo imperfecto en su especie y que no realiza acciones humanas: y estos tres géneros de ciencias los trató [*tetigit*] Aristóteles brevemente en el X de los libros éticos, diciendo: «Es feliz aquel que está suficientemente provisto, cuando realiza acciones nobles»».

Boecio de Dacia, *De summo bono*, 31:

«Tal es la vida del filósofo, y todo aquel que no la viva no tendrá una vida recta. Y llamo filósofo a todo hombre que vive según la rectitud del orden natural y que ha conseguido el mejor fin, el último fin de la vida humana».

Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X, 11, p. 588 b, líneas 145-153:

«Lo que es mejor en cada uno según naturaleza es lo que le es más propio; y eso que es lo mejor y lo más propio es por ello mismo lo más placentero, porque cada uno experimenta placer en el bien que le conviene; así, es manifiesto que, si el hombre es, principalmente, el entendimiento, en tanto que éste es lo esencial en el hombre, la vida según el entendimiento es lo que procura al hombre mayor placer y lo que le es más propio».

<*La combinación de vida activa y vida contemplativa en la docencia*>

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, qu. 188, a. 6:

«Así como es mejor iluminar que lucir sólo, es mejor transmitir las cosas contempladas a otros [*contemplata aliis tradere*] que el mero contemplar».

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, qu. 40, a. 1, ad 2:

«[L]a vida contemplativa es sencillamente mejor que la activa que se ocupa de actos corporales, pero la vida activa según la cual se transmiten a otros por medio de la predicación y de la docencia las cosas contempladas es más perfecta que la vida en la que sólo se contempla, porque tal vida presupone una abundancia de contemplación».

<Las dificultades para alcanzar la felicidad perfecta durante la vida: la cuestión de la muerte>

Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 48 «La felicidad última del hombre no está en esta vida»:

«El hombre rehúye naturalmente la muerte y se aflige por ella; no sólo la rehúye en el instante en que la siente presente, sino también cuando piensa en ella. Ahora bien, el hombre no puede escapar en esta vida a la muerte. No es, por tanto, posible que el hombre sea feliz en esta vida. [...]

Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección [...]. Luego, con respecto al conocimiento, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo prueba el mismo Aristóteles en el libro X de la *Ética*, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin. [...]

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino en la unión con la sustancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida. Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro

conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera.

Esto basta para ver qué ansiedades [*angustia*] no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las sustancias separadas».

F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 165-166:

«Dicen que soy un hombre bueno, muy bueno, incluso (¡y yo que desearía que Dios no me juzgara malo o, tal vez, muy malo). En cambio, aseguran que soy inculto e ignorante».

F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 179:

«[A] mí, en cambio (tal vez sea una opinión audaz, pero, si no me equivoco, tiene fundamento) se me antoja que Aristóteles vio la felicidad como ve la lechuga el sol: percibe su luz y sus rayos, pero no la cosa en sí. De hecho, no pudo asentar la felicidad en su propio terreno ni sobre una base firme, como cumple a un alto edificio, sino lejos, en un territorio hostil y sobre suelo inestable; y no descubrió (o, si lo hizo, no lo tuvo en consideración, las condiciones indispensables para la felicidad, es decir, la fe y la inmortalidad».

F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 199-200:

«Pues conocer plenamente a Dios en esta vida es imposible, pero se le puede amar, en cambio, con ardiente devoción; y este amor es siempre feliz, en tanto que aquel saber resulta en ocasiones desgraciado, como lo fue para los demonios, cuyo conocimiento de Dios les estremece en el infierno. Es cierto que

no podemos amar algo que nos sea del todo desconocido, pero acerca de Dios y de la virtud nos basta —es todo lo que se nos concede— con saber que Él es la fuente límpida, dulce, deliciosa e inagotable de todo bien; que de Él, por Él y en Él existe cuanto de bueno hay en nosotros, y que, después de Dios, la mejor de todas las cosas es la virtud».

II. La encarnación del entendimiento posible: la lección de Estacio sobre el desarrollo del embrión humano y la formación de los cuerpos aéreos.

Purg., XXV, vv. 52-78:

«Anima fatta la virtute attiva

Una vez que la virtud activa se ha hecho

qual di una pianta, in tanto differente,

cual una planta, con la sola diferencia

che questa è in via e quella è già a riva,

que mientras el alma del feto sigue en camino, el alma vegetativa ya ha llegado a su orilla,

tanto ovra poi, che già si move e sente,

sigue obrando después, hasta que llega a moverse y sentir

come fungo marino, e indi imprende

como un hongo marino, y de ahí comienza

ad organar le posse ond'è semente.

a organizar las potencias de las que es germen.

Or si spiega, figliuolo, or si distende

Ora se despliega, hijo, ora se extiende

La virtù ch'è dal cor del generante,

la virtud que procede del corazón del generante,

dove natural a tutte le membra intende.

donde naturalmente se dirige a todos los miembros.

Ma come d'animal divenga fante,

Pero cómo de animal se convierta en infante,

non vedi tu ancor: quest'è tal punto,

eso no lo ves aún: éste es un punto

che piú savio di te fe' già errante,

que ya hizo extraviarse a uno más sabio que tú (Averroes),

sí che per sua dottrina fe' disgiunto

de manera que con su doctrina separó

da l'anima il possibile intelletto,

del alma al entendimiento posible,

perché da lui non vide organo assunto.

porque no vio que ningún órgano lo asumiera.

Apri a la verità che viene il petto;

Ábrete a la verdad que viene del pecho;

e sappi che, sí tosto come al feto

y cobra conciencia de que, tan pronto como en el feto

l'articular del cerebro è perfetto,

la conformación del cerebro ha llegado a su fin,

lo motor primo a lui si volge lieto

el primer motor se dirige a él, complacido

sovra tant'arte di natura, e spira

por un arte tal de la naturaleza, e inspira

spirito novo, di virtù repleto,

un espíritu nuevo, repleto de virtud,

che ciò che trova attivo quivi, tira

que lo que encuentra activo, lo eleva

in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,

hacia su sustancia, y se hace una sola alma,

che vive e sente e sé in sé rigira.

que vive y siente y gira sobre ella misma.

E perché meno ammiri la parola,

Y para que admires menos la explicación,

guarda il calor del sol che si fa vino,

observa cómo el calor del sol se convierte en vino,

giunto a l'omor che de la vite cola».

unido al humor que mana de la vid».

Cfr. *Par.*, II, vv. 133-138 [Comparación de la bondad que expresa el cosmos con la presencia del alma en el cuerpo]:

«Y como el alma, dentro de vuestro cuerpo,/ por diferentes miembros y conformados/ a distintas potencias se resuelve;/ así, de la inteligencia su bondad/ multiplicada por las estrellas se despliega,/ girando ella misma sobra su unidad».

Cfr. *Par.*, VII, vv. 139-148 [Recordatorio de Beatriz de la lección de Estacio]:

«El alma de todo bruto y de las plantas/ es extraída de una componenda potencial/ por el rayo y el movimiento de las luce s santas;/ pero vuestra vida, sin mediación (directamente de Dios), recibe el soplo de/ la suma benignidad, y ésta la enamora/ de sí, de manera que después siempre la desea./ A partir de esto puedes deducir lógicamente también/ vuestra resurrección, si vuelves a

pensar/ cómo la carne humana se hizo cuando/ los primeros padres fueron creados».

Purg., XXV, vv. 79-108 (cfr. *Conv.*, IV, xxi):

Quando Lachesis non ha piú del lino,

Cuando Laquesis ya no tiene más lino,

solvesi da la carne, e in virtute

[el alma] se escinde de la carne, y potencialmente

ne porta seco e l'umano e 'l divino:

lleva consigo lo humano y lo divino:

l'altre potenze tutte quante mute;

las otras [las humanas: vegetativa y sensitiva] mudas en su totalidad;

memoria, intelligenza e volontade

<pero> memoria, inteligencia y voluntad

in atto molto piú che prima agute.

en acto y mucho más agudas que antes.

Sanza restarsi per sé stessa cade

Sin detenerse, [el alma] cae por sí misma

mirabilmente a l'una de le rive:

admirablemente en una de las orillas [del Aqueronte o del Tíber]:

quivi conosce prima le sue strade.

aquí conoce por ver primera cuál será su camino.

Tosto che loco lí la circunscribe,

Apenas el lugar [destinado] la rodea,

la virtù formativa raggia intorno

la virtud formativa irradia en derredor

cosí e quanto ne le membra vive:

de la misma manera y medida [con que operaba] en los miembros vivos:

e come l'aere, quand'è ben piorno,

y como el aire, cuando está cargado de humedad,

per l'altrui raggio che 'n sé si reflette,

por el rayo que se refleja en él,

di diversi color diventa addorno;

se ve adornado por diversos colores;

cosí l'aere vicin quivi si mette

así el aire cercano asume aquí

in quella forma che in lui suggella

aquella figura que imprime en él

virtualmente l'alma che ristette;

virtualmente el alma detenida;

e simigliante poi a la fiammella

y semejante además a la llamita

che segue il foco là 'vunque si muta,

que sigue al fuego allí donde este se dirige,

segue lo spirto sua forma novella.

el espíritu sigue a su nueva forma.

Però che quindi ha poscia sua paruta,

Puesto que en virtud de esta materia aérea recibe su apariencia,

è chiamata ombra; e quindi organa poi

se llama sombra; y a partir de esa materia organiza después

ciascun sentire infino a la veduta.

todos los sentidos hasta la vista.

Quindi parliamo e quindi ridiam noi;

Por medio de este cuerpo aéreo hablamos y reímos;

quindi faciam le lagrime e' sospiri

por medio de él vertemos lágrimas y suspiros

che per lo monte aver sentiti puoi.

que puedes haber escuchado por el monte.

Secondo che ci affiggoni i disiri

Según se adueñan de nosotros los deseos

e li altri affetti, l'ombra si figura;

y los otros afectos, la sombra toma un aspecto;

e quest'è la cagion di che tu miri

y esta es la razón de que te admires».

La crítica tomista a la separación del entendimiento posible

«El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo en el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado e intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 75 «El hombre, compuesto de alma y cuerpo. Esencia del alma», a. 7, ad 3).

«El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego, no es adecuada la definición de persona» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 29 «Sobre las personas divinas», a.1. ad 5).

«El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]» (T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, n° 924).

«[N]o puede decirse que el alma intelectual se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no los recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 84 «Cómo el alma entiende lo corporal», a.4, sol.).

Yo soy el que piensa

«Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. [...]

Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 76 «Sobre la unión alma-cuerpo», a. 1, sol.).

«Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino solamente que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva o el ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al fantasma como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; el mismo Averroes, y también Aristóteles, se sirven de esta semejanza. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al fantasma, que está en nosotros, como la potencia visiva al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante

unión no hace que la piedra vea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas es evidente que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes; luego no es suficiente semejante unión» (T. de Aquino, *ScG*, II 59 «El entendimiento posible del hombre no es una sustancia separada»).

«Es manifiesto que este hombre singular piensa [*hic homo singularis intelligit*]; no buscaríamos nada acerca del intelecto si no pensáramos» (T. de Aquino, *De unitate intellectus...*, 3, § 61).

III. La política es el destino común para quienes existen pensando: una actualización comunitaria del entendimiento, la paz y la libertad.

Dante, *Monarchia*, I, iii [1]-[4] y [6]-[9]:

«[1] Hemos de ver ahora cuál es el fin de toda sociedad humana y, visto esto, tendremos ya hecho más de la mitad del trabajo, según dice el Filósofo en *Ética a Nicómaco*. [2] Para la claridad de la investigación que nos ocupa hay que advertir que, así como el dedo pulgar tiene su finalidad asignada por la naturaleza, y toda la mano otra distinta, y el brazo otra, y el hombre completo otra diferente de la anterior, así también cada hombre tiene la suya, distinta de la que tiene la comunidad doméstica, o un pueblo, o una ciudad, o un reino, e incluso diversa del fin superior que Dios eterno ha asignado al crearlo sirviéndose de su arte que es la naturaleza; pues cuanto existe Él lo produjo. Aquí nos preguntamos por este fin como principio directivo de nuestra investigación. [3] Por eso hay que tener en cuenta, en primer lugar, que «ni Dios ni la naturaleza hacen nada superfluo», sino que todo cuanto existe tiene una finalidad. Pues el fin último de todo lo creado en la intención del creador, en cuanto crea, no es sino la propia operación de la esencia. De aquí que no es la operación propia la que existe por su esencia, sino ésta por aquélla. [4] Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de

manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad. [...] [6] [N]o es lo máximo del hombre el existir sin más, pues del ser participan también los elementos; ni tampoco lo es el ser orgánico, pues éste también se encuentra en los minerales, ni el ser animado, ya que éste se da también en las plantas; ni tampoco el ser sensitivo, porque de él participan también los brutos; sino el ser capaz de conocer por el entendimiento posible. Y este ser, en verdad, a ninguno fuera del hombre, ni por debajo ni por encima, compete. [7] En efecto, aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, sin embargo, no tienen entendimiento posible como el hombre, porque tales esencias son especies intelectuales y no otra cosa, y su ser no es sino entender, que es la razón de su existir; y este entender se da sin interpolación, de otro modo no serían sempiternas. Está claro, por consiguiente, que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectual. [8] Y como esta facultad no puede ser actualizada total o simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia. [...]

[9] Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *Del alma*. La potencia intelectual de que hablo no sólo se extiende a las formas universales o especies, sino también, por cierta ampliación, a las particulares; por eso se dice que el entendimiento especulativo, por ampliación, se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer».

Remigio dei Girolami, «De bono comuni» (1301?), *Memorie dominicane* 16 (1985), p. 123:

«Con arreglo al orden de la caridad, acerca del que está escrito en *Cant.* 2 [4] «Ordenó la caridad en mí», ha de preferirse de manera indubitable el bien común con respecto al bien particular y el bien de muchos con respecto al bien de una persona singular. [...]

En primer lugar, [hay algo elegible y amable por todos] porque ciertamente el todo tiene más de entidad que la parte. Pues el todo como todo existe en acto, la parte como todo no tiene ser más que en potencia, según dice el Filósofo en VII de los *Físicos*; por otra parte, lo que es en tanto que potencia no es ente de manera absoluta, sino de manera relativa, según el Filósofo en I de los *Físicos*. En segundo lugar, porque el ser mismo de la parte depende del ser del todo. Pues la parte que existe fuera del todo no es parte como antes se decía

cuando lo estaba en el todo. De hecho, la mano cortada no es mano a no ser equívocamente, por ejemplo, como la mano de piedra o dibujada, como muestra el Filósofo tanto en II *De anima*, en VII *Met.* y I *Pol.*; pues no tiene las operaciones de la mano, como sentir lo tangible, llevarse la comida a la boca, cortar y cosas de este tipo. De manera que el ser de la parte depende del ser del todo y no al revés. [...]

De ahí que, una vez destruida la ciudad, quede un ciudadano de piedra o dibujado, porque carece de la virtud y la operación que tenía antes, por ejemplo, soldado en lo militar, mercader en los negocios, artífice en los asuntos de su arte, funcionario en los asuntos públicos, padre de familia en los familiares, y de manera universal libre en las actividades libres, como ir a sus tierras, hacer embajadas, tener propiedades de otras ciudades. Así, quien fuera ciudadano florentino, a causa de la destrucción de Florencia ya no podría decirse florentino [*florentinus*], sino más bien llorón [*flerentinus*]. Y si no es ciudadano no es hombre, porque el hombre es naturalmente un animal civil, según dice el Filósofo en VIII de los *Éticos* y en I *Pol.*».

E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio en Teología política medieval*, Princeton, 1957, ed. Alianza, p. 479:

«Remigio, ese curioso tomista proto-hegeliano, era un extremista del anti-individualismo. [...] [E]staba dispuesto a negar al individuo la salvación eterna del alma si eso se manifestaba necesario para el bien de la ciudad».

G.W.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, «Historia del Estado Romano», III parte, cap. II.3:

«El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son sólo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos

un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas».

Aristóteles, *Partes de los animales*, I 1, 640 b28-:

«En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo, de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano».

Dante, *Monarchia*, I, iv [2]:

«Y, puesto que lo que se predica de la parte se predica también del todo, y el hombre particular se perfecciona en prudencia y sabiduría por la tranquilidad y el sosiego, está claro que el género humano se encuentra en mayor libertad y felicidad en el sosiego y tranquilidad de la paz para realizar su propia obra, que es casi divina, conforme a aquel texto: “Y lo has hecho poco menor que Dios”. De donde se concluye que la «paz universal» es el mejor medio para nuestra felicidad».

Dante, *Monarchia*, I, xii [1]-[4]:

«[1] Y el género humano vivirá tanto mejor cuanto más libre sea. Esto aparecerá evidente si se explica con claridad el principio de la libertad. [2] Por eso hay que tener en cuenta que el primer principio de nuestra libertad es el libre albedrío,

que muchos tienen en su boca, pero pocos en su entendimiento, pues llegan incluso a decir que el libre albedrío es un juicio libre de la voluntad [*liberum de voluntate iudicium*]. Y dicen la verdad, pero se les escapa el significado de las palabras, como les ocurre continuamente a nuestros lógicos con ciertas proposiciones que ponen a modo de ejemplo en los tratados de lógica, como ésta: 'El triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos'. [3] Y por eso digo que el juicio está en medio de la aprehensión y del apetito, porque primero se aprehende la cosa, después de aprehendida se la juzga buena o mala, y, finalmente, el que la juzga la sigue o la rechaza. [4] Luego, si el juicio moviera totalmente al apetito y no procediera de él de ningún modo, sería libre; pero si el juicio es movido, de cualquier modo que sea, por el apetito que lo precede, no podrá ser libre, porque no es por sí mismo, sino que, como un cautivo, es arrastrado por otro».

Dante, *Paraíso*, V, vv. 19-24:

«Lo maggiore don che Dio per sua larghezza,
El mayor don que Dios, por su generosidad,
fesse creando ed alla sua bontate
hizo al crear y el más conforme
più conformato, e quel ch'è' più apprezza
a su bondad, y el que él más aprecia,
fue della volontà la libertate;
fue la libertad de la voluntad,
di che le creature intelligenti,
de la que las criaturas inteligentes,
e tutte e sole, fuoro dotate
y sólo éstas, fueron dotadas».

Dante, *Monarchia*, III, xv [5]-[8] y [10]-[11]:

«[5] Si el hombre, pues, está de algún modo en medio de lo corruptible y lo incorruptible, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los extremos, el hombre necesariamente participará de una y otra naturaleza. [6] Y, puesto que toda naturaleza se ordena a un último fin, se deduce que se da un último fin del hombre; de tal modo que, así como él solo entre todos los hombres participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también él solo está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es su fin en cuanto es corruptible, y el otro en cuanto es incorruptible.

[7] Por consiguiente, la inefable providencia propuso al hombre dos fines a conseguir, a saber: la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de sus propias facultades y se simboliza por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, a la que la propia virtud no puede ascender, si no es ayudada por la divina luz, felicidad ésta que nos es dado entender como paraíso celestial.

[8] A estas dos felicidades, como a dos distintas conclusiones, se puede llegar por diversos medios. En efecto, a la primera podemos llegar por las enseñanzas filosóficas, con tal que las sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes morales e intelectuales. A la segunda podemos llegar por preceptos espirituales que trascienden la razón humana, con tal que los sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. [...]

[10] Por eso fue necesario al hombre tener una doble guía, de acuerdo con este doble fin, a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad temporal según las enseñanzas filosóficas. [11] Y como a este puerto nadie o muy pocos con excesiva dificultad, pueden arribar, a no ser que, una vez que se haya serenado el oleaje, el género humano, libre de pasiones, pueda descansar blandamente en la tranquilidad de la paz, a este signo principalmente es al que debe aspirar el gobernador del orbe a quien llamamos el Príncipe romano, es decir, a que en esta mansión de los mortales se viva libremente en paz».

I. La idea dantiana del hombre: del *exemplum* de Ulises a la *lectio* de Estacio.

Inf., XXVI, vv. 90-142:

«Quando

Cuando

mi diparti' da Circe, che sotrasse

me alejé de Circe, que me retuvo

me più d'un anno là presso a Gaeta⁹,

más de un año allí, cerca de Gaeta,

prima che sí Enea la nomasse¹⁰,

antes de que Eneas la llamase así,

né dolcezza di figlio, né la pièta

ni la dulzura del hijo (Telémaco), ni la piedad

del vecchio padre, né 'l debito amore

del viejo padre (Laertes) ni el amor debido,

lo qual dovea Penelopé far lieta,

que debía complacer a Penélope,

vincer potero dentro a me l'ardore

⁹ Cf. el relato de Macareo, compañero de Ulises que en la denominada «Eneida de Ovidio» prefiere una vida ociosa y acomodada al esfuerzo del nuevo viaje, *Metam.*, XIV, vv. 436-440, trad. de A. Ramírez de Verger: «Ociosos y perezosos por la inacción, recibimos la orden de hacernos de nuevo a la mar, de largar de nuevo las velas; la Titania nos había dicho que la travesía sería insegura y largo el viaje, y que nos aguardaban los peligros de un mar proceloso; me asusté, lo confieso, y al alcanzar esta playa, me quedé».

¹⁰ Vd. *ibid.*, v. 157: «[E]l troyano Eneas salió de las moradas estigias/ a la ciudad eubea; y tras ofrecer un sacrificio conforme al rito,/ aborda la playa que aún no llevaba el nombre de su nodriza (*litora ... nondum nutricis habentia nomen*)».

pu**di**eron vencer en mi interior al ardor
ch'í' ebbi a divenir del mondo esperto,
que sentí de convertirme en experto conocedor del mundo,
e de li vizi umani e del valore¹¹;
y de los vicios humanos y del valor;
ma misi me per l'alto mare aperto
pero me lancé al alto mar abierto
sol con un legno e con quella compagna
con una sola nave y con aquella compañía
picciola da la qual non fui diserto.
mínima que nunca me abandonó.

L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna,

Vi finalmente tanto el litoral europeo como el africano del Mediterráneo hasta España,

fin nel Morocco, e l'isola d'i Sardi,

hasta Marruecos y la isla de los sardos,

e l'altre che quel mare intorno bagna.

y otras islas que ese mar baña.

Io e' compagni eravam vecchi e tardi

Yo y los compañeros éramos viejos y lentos de reflejos,

quando venimmo a quella foce stretta

cuando llegamos a aquel paso estrecho

dov'Ercule segnò i suoi riguardi,

¹¹ Cf. Horacio, *Ars poetica*, vv. 141-142: «Nárrame, oh Musa, al héroe que vio las costumbres y las ciudades de muchos hombres (*Dic mihi, Musa, virus [...] Qui mores hominum multorum vidit et urbes*) y *Epist.*, I, II, vv. 17-22 : «Acerca de lo que puede el estímulo de la virtud y de la sabiduría tenemos un ejemplo en Ulises, que exploró las costumbres de los hombres viajando por el ancho mar y tuvo que soportar muchas ásperas fatigas (*quid virtus et sapientia possit Utile proposuit nobis exemplar Ulixen, qui [...] et mores hominum inspexit latumque per aequor [...], aspera multa pertulit*)». Dante invierte el sentido de la fuente horaciana: Ulises no alcanza un profundo conocimiento de las costumbres humanas mediante sus viajes, sino que se lanza a una postrera navegación teniendo el conocimiento como objetivo.

donde Hércules dejó sus señales,

acciò che l'uom piú oltre non si metta;

de manera que el hombre no se adentre más allá de ellos;

da la man destra mi lasciai Sibilìa,

dejé Sevilla a mi derecha,

da l'altra già m'avea lasciata Setta.

a mi izquierda ya había dejado Ceuta (*Septa*).

"O frati", dissi, "che per cento milia

"Hermanos", dije, "que a través de cien mil

perigli siete giunti a l'occidente,

peligros habéis llegado al Occidente,

a questa tanto picciola vigilia

a esta vigilia tan pequeña

d'i nostri sensi ch'è del rimanente,

que es lo que queda de nuestros sentidos (lo que nos queda de vida),

non vogliate negar l'esperienza,

no queráis negar la experiencia,

di retro al sol, del mondo sanza gente.

de lo que hay detrás del sol, del mundo deshabitado.

Considerate la vostra semenza;

Considerad vuestra estirpe;

fatti non foste a viver come bruti,

no fuisteis hechos para vivir como brutos,

ma per seguir virtute e canoscenza".

sino para buscar virtud y conocimiento".

Li miei compagni fec'io sí aguti,

Volví a mis compañeros tan deseosos
con questa orazion picciola¹², al cammino,
con este corto discurso, de ponerse en camino,
che a pena poscia li avrei ritenuti;
que apenas podría haberlos retenido;
e volta nostra poppa nel mattino,
y vuelta la popa hacia el levante,
de' remi facemmo ali al folle volo,
hicimos de los remos alas para el loco vuelo,
sempre acquistando dal lato mancino.
remando siempre hacia la izquierda (hacia el suroeste).

Tutte le stelle già de l'altro polo

Todas las estrellas del polo antártico
vedea la notte e 'l nostro tanto basso,
veía la noche y el nuestro (el polo ártico) estaba tan bajo
che non surgea fuor del marin suolo.
que no emergía sobre la superficie del mar.

Cinque volte raccesso e tante casso

Cinco veces se había encendido y otras tantas apagado
lo lume era di sotto da la luna,
el hemisferio visible de la luna (cinco meses),
poi che 'ntrati eravam ne l'alto passo,

¹² Cfr. *Eneida*, I, vv. 197-207, trad. V. Cristóbal: «¡Compañeros, ya hace tiempo que no somos ajenos a desgracias! Habéis sufrido trances más penosos. Un dios pondrá fin a los presentes. Vosotros que llegasteis a acercaros a la rabiosa Escila, al hilo de sus rocas de profundos ladridos resonantes, vosotros que arrostrasteis los riscos de los Cíclopes, recobrad vuestros ánimos, desechad el temor que os contrista. ¡Quizá os alegre recordar algún día estos trabajos! Sorteando tan diversos azares por entre tantos riesgos, vamos encaminándonos al Lacio, a allá donde los hados nos deparan un albergue seguro. Allí el reino de Troya podrá surgir de nuevo. Tened el ánimo firme. Reservaos para tiempos felices». Nueva inversión de una fuente clásica: no se exhorta a soportar esfuerzos presentes en beneficio de un futuro más halagüeño, sino que se anima a luchar por vivir con arreglo a lo más elevado que hay en la naturaleza humana.

desde que habíamos emprendido el elevado viaje,

quando n'apparve una montagna, bruna

cuando apareció una montaña parda

per la distanza, e parvemi alta tanto

por la distancia, y me pareció de una altura tal

quanto veduta non avea alcuna.

como no había visto ninguna.

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto;

Nosotros nos alegramos, <alegría> que en seguida se transformó en llanto;

ché de la nova terra un turbo nacque,

porque de la tierra apenas avistada nació una tormenta de viento,

e percosse del legno il primo canto.

y golpeó la proa del barco.

Tre volte il fe' girar con tutte l'acque: a la quarta levar la poppa in suso

Tres veces lo hizo girar con el mar: a la cuarta elevó la popa hacia arriba

e la prora ire in giù, com'altrui piacque,

y mandó la proa hacia abajo, como plugo a otro (Dios),

infin che 'l mar fu sovra noi rinchiuso

hasta que el mar se cerró sobre nosotros (nos cubrió totalmente)»¹³.

¹³ Cfr. San Agustín, *De beata vita*, 1.2: «[Los filósofos son una clase de marineros] que, engañados por el aspecto engañoso del mar, eligieron avanzar hacia alta mar, se atreven a peregrinar lejos de su patria y se olvidan con frecuencia de sí mismos» y F. Petrarca, *Canzoniere*, LXXX: «Quien ha resuelto conducir su vida/ sobre falaces olas y entre escollos,/ **de la muerte apartado por un leño,**/ no puede estar muy lejos de su fin,/ mas debería regresar al puerto/ mientras aún el timón cede la vela./[...] **Larga prisión sufrí en el ciego leño,**/ y erré sin parar mientes en la vela/ que antes de tiempo me acercaba al fin;/ luego le plugo a quien me dio la vida/ tanto alejarme a mí de los escollos,/ que, aunque de lejos, pude ver el puerto./ Como una luz nocturna en algún puerto/ que tal vez desde el mar vio nave o leño,/ si tempestad no lo impidió, o escollos,/ **así por cima de la inflada vela/ las enseñas yo vi de la otra vida;**/ y suspiré previendo ya mi fin» y CXLII: «Tanto al principio amé la dulce luz/ que con su gusto pasé grandes collados/ para arrimarme a las amantes ramas:/ ahora la vida breve, y sitio y tiempo,/ **muéstranme otro camino de ir al cielo**/ y frutos dar, no sólo flor y frondas./ Otro amor, otras frondas y otra luz/ otro ir al cielo por otros collados,/ busco, porque ya es tiempo, y otras ramas» [negrita de la profesora].

Convivio, libro IV, xxviii [2]:

«[E]l texto se ocupa de enseñar lo que hace el alma noble en la última edad, la senectud. Y lo que hace son dos cosas: la primera es regresar a Dios, como si fuera el puerto del que zarpó cuando se hizo a la mar de esta vida; la segunda es bendecir la travesía recorrida, por haber sido correcta y llevadera, libre de penosas tempestades».

Cicerón, *De finibus*, libro V, 48-49:

«[48] Examinemos las partes del ánimo, cuya visión es más noble; aquellas que son más excelsas dan indicios más evidentes de la naturaleza. Pues el amor del conocimiento y de la ciencia es tan innato en nosotros que nadie puede dudar de que la naturaleza de los hombres que tiende a esas cosas se vea embargada por ninguna otra promesa de ganancia. ¿Acaso no vemos cómo los castigos no impiden a los niños contemplar las cosas y explorarlas? ¿Cómo, después de haber sido reprendidos, vuelven a hacerlo? ¿Cómo se alegran al conocer algo? ¿Cómo desean ardientemente contárselo a otros? ¿Cómo las procesiones, los juegos y otros tipos de espectáculos les seducen, de manera que por ellos soportan hambre y sed? ¿Y aquellos que se complacen en los estudios y las artes liberales, no vemos acaso que descuidan su salud y su familia, capturados por el conocimiento y la ciencia, pues aquel placer que experimentan aprendiendo les compensa los peores esfuerzos y preocupaciones.

[49] Me parece que Homero advirtió ciertamente esto en los versos en que retrató los cantos de las sirenas. Pues no fueron aparentemente la dulzura de sus voces o la novedad y variedad de su canto las que solían atraer a los que pasaban delante de ellas, sino <que ello obedecía a> que declaraban conocer muchas cosas, de manera que los hombres se sentían impulsados a sus rocas por el deseo de aprender. Así invitan a Ulises —he traducido así este pasaje, uno de Homero—:

Ulises, gloria de Argos, ¡vuelve tu popa,

de manera que puedas escuchar nuestra canción!

Nadie ha surcado nunca este cauce azul marino

sin detenerse, embargado por la dulzura de nuestras voces,

para, después de haber saciado su pecho con todo tipo de músicas,
partir y llegar a los puertos patrios más sabio.
Nosotras conocemos el grave conflicto bélico y el infortunio
con que Grecia golpeó a Troya por voluntad divina,
conocemos todos los detalles de lo que hay sobre la ancha tierra.

Homero advirtió que esta fábula no podía ser verosímil si el héroe hubiese quedado sumamente seducido por cancioncillas; [las sirenas] prometían ciencia, que no era de extrañar que fuese más querida que la patria al amante de la ciencia. Y ciertamente conocer todas las cosas, sean de la clase que sean, debe considerarse un deseo propio de curiosos, pero ser conducido al deseo de ciencia por la contemplación de las cosas más elevadas es propio de los hombres más excelsos».

[48] Videamus animi partes, quarum est conspectus illustrior; quae quo sunt excelsiores, eo dant clariora indicia naturae. Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsati recurrant? ut aliquid scire se gaudeant? ut id aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eius modi spectaculis teneantur ob eamque rem vel famem et sitim perferant? quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiunt, voluptatem?

[49] [Ut] mihi quidem Homerus huius modi quiddam vidisse videatur in iis, quae de Sirenum cantibus finxerit. neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. ita enim invitant Ulixem — nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum — :

O decus Argolicum, quin puppim flectis, Ulixes,
Auribus ut nostros possis agnoscere cantus!
Nam nemo haec umquam est transvectus caerulea cursu,
Quin prius adstiterit vocum dulcedine captus,
Post variis avido satiatus pectore musis
Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
Nos grave certamen belli clademque tenemus,
Graecia quam Troiae divino numine vexit,
Omniaque e latis rerum vestigia terris.

Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus irretitus vir teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae

cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum.

Cicerón, *De officiis*, libro III, XXVI [97]:

«Parecía útil a Ulises zafarse de la guerra; así cuentan al menos los poetas trágicos; pues en Homero, escritor óptimo, nada hace sospechar a Ulises capaz de una acción semejante, pero las tragedias le acusan de haber intentado huir de la guerra simulando locura. Quizá alguien diga: ‘Deliberación deshonesta, pero ciertamente útil, reinar y vivir tranquilamente en Ítaca, con los padres, la esposa y el hijo. ¿Crees que una gloria, adquirida al precio de fatigas cotidianas puede compararse con esa tranquilidad?’. No, yo creo que esta vida debe rechazarse y desdeñarse, porque considero que una vida que no es honesta, tampoco es útil».

[97] Utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt, nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixie nulla suspicio est, sed insimulant eum tragoediae simulatione insaniae militiam subterfugere voluisse. Non honestum consilium, at utile, ut aliquis fortasse dixerit, regnare et Ithacae vivere otiose cum parentibus, cum uxore, cum filio. Ullum tu decus in cotidianis laboribus cum hac tranquillitate conferendum putas? Ego vero istam contemnendam et abiciendam, quoniam quae honesta non sit ne utilem quidem esse arbitror.

***Purg.*, III, vv. 37-39:**

«State contenti, umana gente, al quia;
Contentaos, gente humana, con el *quia*;
ché, se potuto aveste veder tutto,
porque, su hubieseis podido ver todo,
mestier non era parturir Maria
no hubiese sido menester el parto de María».

El viaje de Ulises frente al viaje de Dante

***Inf.*, XXVI, vv. 19-24:**

«Allor mi dolsi, e ora mi ridoglio
Entonces me dolió, y ahora vuelvo a dolerme,
quando drizzo la mente a ciò ch’io vidi,
cuando vuelvo la mente a aquello que vi,
e piú lo ‘ngegno affreno ch’i’ non soglio,
y refreno el ingenio más de lo que suelo,
perchè non corra che virtù nol guidi;
para que no corra sin que la virtud lo guíe;
sí che, se stella bona o miglior cosa
de manera que, si una buena estrella o cosa mejor (la gracia)

m'ha dato 'l ben, ch'io stessi non m'invidi
me ha dado el bien (el ingenio), yo mismo no lo malverse».

Par., II, vv. 1-15:

«O voi che siete, in piccioletta barca,
Oh vosotros, que estáis, en una pequeñita barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
deseosos de escuchar, tras haber seguido
dietro al mio legno che cantando varca,
a mi leño que surca cantando,
tornate a riveder li vostri liti:
volved a ver vuestras orillas:
non vi mettete in pelago, ché, forse,
no os echéis al océano, porque quizá,
perdendo me, rimarreste smarriti.
al perderme, quedaríais desorientados.
L'acqua ch'io prendo già mai non si corse;
El agua que atravieso no se ha surcado nunca;
Minerva spira, e conducemi Apollo,
Minerva sopla los vientos y me conduce Apolo,
e nove Muse mi dimostraran l'Orse.
y nueve Musas me muestran la Estrella Polar.
Voi altri pochi che drizzaste il collo
Vosotros pocos que alzasteis el cuello
per tempo al pan degli angeli, del quale
durante un tiempo al pan de los ángeles, del que
vivesi qui ma non sen vien satollo,
se vive aquí, pero no se alcanza saciedad,
metter potete ben per l'alto sale
podéis introducir sin problemas por el profundo mar
vostro navigio, servando mio solco
vuestra nave, siguiendo mi surco
dinanzi all'acqua che ritorna equale
en la superficie anterior al punto en que el agua recupera su calma».

Purg., XXI, vv. 1-6:

«La sete natural che mai non sazia
La sed natural que no se sacia nunca
se non con l'acqua onde la femminetta
más que con el agua de la que la muchachita
samaritana domandò la grazia,
samaritana pidió la gracia,
mi travagliava, e pungeami la fretta
me molestaba, y la prisa me azuzaba
per la 'mpacciata via dietro al mio duca,

a seguir por el accidentado camino detrás de mi guía,
e condoleami a la giusta vendetta
y me compadecía por la justa venganza [que padecen las almas del Purgatorio]».

Inf., II, vv. 10-12:

«**Io cominciai: 'Poeta che mi guidi,**
Yo comencé: 'Poeta que me guías,
guarda la mia virtù s'ell'è possente,
averigua si mi virtud está capacitada,
prima ch'a l'alto passo tu mi fidi'
antes de que me confíes al elevado paso'».

Purg., I, vv. 1-3:

«**Per correr miglior acque alza le vele**
Para surcar mejores aguas alza las velas
omai la navicella del mio ingegno,
ya la navecilla de mi ingenio¹⁴,
che lascia dietro a sé mar sí crudele
que deja tras de sí un mar tan cruel».

<*La excelencia de la vida contemplativa*>

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X 7, 1177 b30-1178 a:

«Si, por tanto, el intelecto [*noûs*] es divino respecto del hombre, también la vida según él es divina respecto de la vida humana. Pues no hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos [*athanatízein*] y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad».

Boecio de Dacia, *Quaestiones supra Modi significandi*, qu. 5, 23, 70-74 y 24, 79-85:

¹⁴ *Vd.* Propertio, *El.*, III, 3, 22: «ingenii cymba».

«Parece que el hombre sin sabiduría es casi un animal bruto [*videtur homo sine sapientia esse quasi brutum animal*] [...].

En estas tres cosas consiste la vida feliz, a saber, en la realización de lo bueno [*in operatione boni*], en el conocimiento de lo verdadero [*in cognitione veri*] y en el placer en ambos [*delectatione in utroque*]. Y esto es el sumo bien [*summum bonum*] de la especie humana y quien no lo tenga, ha de saber que es un individuo imperfecto en su especie y que no realiza acciones humanas: y estos tres géneros de ciencias los trató [*tetigit*] Aristóteles brevemente en el X de los libros éticos, diciendo: «Es feliz aquel que está suficientemente provisto, cuando realiza acciones nobles»».

Boecio de Dacia, *De summo bono*, 31:

«Tal es la vida del filósofo, y todo aquel que no la viva no tendrá una vida recta. Y llamo filósofo a todo hombre que vive según la rectitud del orden natural y que ha conseguido el mejor fin, el último fin de la vida humana».

Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X, 11, p. 588 b, líneas 145-153:

«Lo que es mejor en cada uno según naturaleza es lo que le es más propio; y eso que es lo mejor y lo más propio es por ello mismo lo más placentero, porque cada uno experimenta placer en el bien que le conviene; así, es manifiesto que, si el hombre es, principalmente, el entendimiento, en tanto que éste es lo esencial en el hombre, la vida según el entendimiento es lo que procura al hombre mayor placer y lo que le es más propio».

<*La combinación de vida activa y vida contemplativa en la docencia*>

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, qu. 188, a. 6:

«Así como es mejor iluminar que lucir sólo, es mejor transmitir las cosas contempladas a otros [*contemplata aliis tradere*] que el mero contemplar».

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, qu. 40, a. 1, ad 2:

«[L]a vida contemplativa es sencillamente mejor que la activa que se ocupa de actos corporales, pero la vida activa según la cual se transmiten a otros por medio de la predicación y de la docencia las cosas contempladas es más perfecta que la vida en la que sólo se contempla, porque tal vida presupone una abundancia de contemplación».

<Las dificultades para alcanzar la felicidad perfecta durante la vida: la cuestión de la muerte>

Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 48 «La felicidad última del hombre no está en esta vida»:

«El hombre rehúye naturalmente la muerte y se aflige por ella; no sólo la rehúye en el instante en que la siente presente, sino también cuando piensa en ella. Ahora bien, el hombre no puede escapar en esta vida a la muerte. No es, por tanto, posible que el hombre sea feliz en esta vida. [...]

Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección [...]. Luego, con respecto al conocimiento, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo prueba el mismo Aristóteles en el libro X de la *Ética*, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin. [...]

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino en la unión con la sustancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida. Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro

conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera.

Esto basta para ver qué ansiedades [*angustia*] no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las sustancias separadas».

F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 165-166:

«Dicen que soy un hombre bueno, muy bueno, incluso (¡y yo que desearía que Dios no me juzgara malo o, tal vez, muy malo). En cambio, aseguran que soy inculto e ignorante».

F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 179:

«[A] mí, en cambio (tal vez sea una opinión audaz, pero, si no me equivoco, tiene fundamento) se me antoja que Aristóteles vio la felicidad como ve la lechuga el sol: percibe su luz y sus rayos, pero no la cosa en sí. De hecho, no pudo asentar la felicidad en su propio terreno ni sobre una base firme, como cumple a un alto edificio, sino lejos, en un territorio hostil y sobre suelo inestable; y no descubrió (o, si lo hizo, no lo tuvo en consideración, las condiciones indispensables para la felicidad, es decir, la fe y la inmortalidad».

F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 199-200:

«Pues conocer plenamente a Dios en esta vida es imposible, pero se le puede amar, en cambio, con ardiente devoción; y este amor es siempre feliz, en tanto que aquel saber resulta en ocasiones desgraciado, como lo fue para los demonios, cuyo conocimiento de Dios les estremece en el infierno. Es cierto que

no podemos amar algo que nos sea del todo desconocido, pero acerca de Dios y de la virtud nos basta —es todo lo que se nos concede— con saber que Él es la fuente límpida, dulce, deliciosa e inagotable de todo bien; que de Él, por Él y en Él existe cuanto de bueno hay en nosotros, y que, después de Dios, la mejor de todas las cosas es la virtud».

II. La encarnación del entendimiento posible: la lección de Estacio sobre el desarrollo del embrión humano y la formación de los cuerpos aéreos.

Purg., XXV, vv. 52-78:

«Anima fatta la virtute attiva

Una vez que la virtud activa se ha hecho

qual di una pianta, in tanto differente,

cual una planta, con la sola diferencia

che questa è in via e quella è già a riva,

que mientras el alma del feto sigue en camino, el alma vegetativa ya ha llegado a su orilla,

tanto ovra poi, che già si move e sente,

sigue obrando después, hasta que llega a moverse y sentir

come fungo marino, e indi imprende

como un hongo marino, y de ahí comienza

ad organar le posse ond'è semente.

a organizar las potencias de las que es germen.

Or si spiega, figliuolo, or si distende

Ora se despliega, hijo, ora se extiende

La virtù ch'è dal cor del generante,

la virtud que procede del corazón del generante,

dove natural a tutte le membra intende.

donde naturalmente se dirige a todos los miembros.

Ma come d'animal divenga fante,

Pero cómo de animal se convierta en infante,

non vedi tu ancor: quest'è tal punto,

eso no lo ves aún: éste es un punto

che piú savio di te fe' già errante,

que ya hizo extraviarse a uno más sabio que tú (Averroes),

sí che per sua dottrina fe' disgiunto

de manera que con su doctrina separó

da l'anima il possibile intelletto,

del alma al entendimiento posible,

perché da lui non vide organo assunto.

porque no vio que ningún órgano lo asumiera.

Apri a la verità che viene il petto;

Ábrete a la verdad que viene del pecho;

e sappi che, sí tosto come al feto

y cobra conciencia de que, tan pronto como en el feto

l'articular del cerebro è perfetto,

la conformación del cerebro ha llegado a su fin,

lo motor primo a lui si volge lieto

el primer motor se dirige a él, complacido

sovra tant'arte di natura, e spira

por un arte tal de la naturaleza, e inspira

spirito novo, di virtù repleto,

un espíritu nuevo, repleto de virtud,

che ciò che trova attivo quivi, tira

que lo que encuentra activo, lo eleva

in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,

hacia su sustancia, y se hace una sola alma,

che vive e sente e sé in sé rigira.

que vive y siente y gira sobre ella misma.

E perché meno ammiri la parola,

Y para que admires menos la explicación,

guarda il calor del sol che si fa vino,

observa cómo el calor del sol se convierte en vino,

giunto a l'omor che de la vite cola».

unido al humor que mana de la vid».

Cfr. *Par.*, II, vv. 133-138 [Comparación de la bondad que expresa el cosmos con la presencia del alma en el cuerpo]:

«Y como el alma, dentro de vuestro cuerpo,/ por diferentes miembros y conformados/ a distintas potencias se resuelve;/ así, de la inteligencia su bondad/ multiplicada por las estrellas se despliega,/ girando ella misma sobra su unidad».

Cfr. *Par.*, VII, vv. 139-148 [Recordatorio de Beatriz de la lección de Estacio]:

«El alma de todo bruto y de las plantas/ es extraída de una componenda potencial/ por el rayo y el movimiento de las luce s santas;/ pero vuestra vida, sin mediación (directamente de Dios), recibe el soplo de/ la suma benignidad, y ésta la enamora/ de sí, de manera que después siempre la desea./ A partir de esto puedes deducir lógicamente también/ vuestra resurrección, si vuelves a

pensar/ cómo la carne humana se hizo cuando/ los primeros padres fueron creados».

Purg., XXV, vv. 79-108 (cfr. *Conv.*, IV, xxi):

Quando Lachesis non ha piú del lino,

Cuando Laquesis ya no tiene más lino,

solvesi da la carne, e in virtute

[el alma] se escinde de la carne, y potencialmente

ne porta seco e l'umano e 'l divino:

lleva consigo lo humano y lo divino:

l'altre potenze tutte quante mute;

las otras [las humanas: vegetativa y sensitiva] mudas en su totalidad;

memoria, intelligenza e volontade

<pero> memoria, inteligencia y voluntad

in atto molto piú che prima agute.

en acto y mucho más agudas que antes.

Sanza restarsi per sé stessa cade

Sin detenerse, [el alma] cae por sí misma

mirabilmente a l'una de le rive:

admirablemente en una de las orillas [del Aqueronte o del Tíber]:

quivi conosce prima le sue strade.

aquí conoce por ver primera cuál será su camino.

Tosto che loco lí la circunscrive,

Apenas el lugar [destinado] la rodea,

la virtù formativa raggia intorno

la virtud formativa irradia en derredor

cosí e quanto ne le membra vive:

de la misma manera y medida [con que operaba] en los miembros vivos:

e come l'aere, quand'è ben piorno,

y como el aire, cuando está cargado de humedad,

per l'altrui raggio che 'n sé si riflette,

por el rayo que se refleja en él,

di diversi color diventa addorno;

se ve adornado por diversos colores;

cosí l'aere vicin quivi si mette

así el aire cercano asume aquí

in quella forma che in lui suggella

aquella figura que imprime en él

virtualmente l'alma che ristette;

virtualmente el alma detenida;

e simigliante poi a la fiammella

y semejante además a la llamita

che segue il foco là 'vunque si muta,

que sigue al fuego allí donde este se dirige,

segue lo spirto sua forma novella.

el espíritu sigue a su nueva forma.

Però che quindi ha poscia sua paruta,

Puesto que en virtud de esta materia aérea recibe su apariencia,

è chiamata ombra; e quindi organa poi

se llama sombra; y a partir de esa materia organiza después

ciascun sentire infino a la veduta.

todos los sentidos hasta la vista.

Quindi parliamo e quindi ridiam noi;

Por medio de este cuerpo aéreo hablamos y reímos;

quindi faciam le lagrime e' sospiri

por medio de él vertemos lágrimas y suspiros

che per lo monte aver sentiti puoi.

que puedes haber escuchado por el monte.

Secondo che ci affiggoni i disiri

Según se adueñan de nosotros los deseos

e li altri affetti, l'ombra si figura;

y los otros afectos, la sombra toma un aspecto;

e quest'è la cagion di che tu miri

y esta es la razón de que te admires».

La crítica tomista a la separación del entendimiento posible

«El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo en el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado e intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 75 «El hombre, compuesto de alma y cuerpo. Esencia del alma», a. 7, ad 3).

«El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego, no es adecuada la definición de persona» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 29 «Sobre las personas divinas», a.1. ad 5).

«El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]» (T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, n° 924).

«[N]o puede decirse que el alma intelectual se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectual en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no los recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 84 «Cómo el alma entiende lo corporal», a.4, sol.).

Yo soy el que piensa

«Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. [...]

Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende» (T. de Aquino, *STh*, I, qu. 76 «Sobre la unión alma-cuerpo», a. 1, sol.).

«Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino solamente que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva o el ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al fantasma como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; el mismo Averroes, y también Aristóteles, se sirven de esta semejanza. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al fantasma, que está en nosotros, como la potencia visiva al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante

unión no hace que la piedra vea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas es evidente que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes; luego no es suficiente semejante unión» (T. de Aquino, *ScG*, II 59 «El entendimiento posible del hombre no es una sustancia separada»).

«Es manifiesto que este hombre singular piensa [*hic homo singularis intelligit*]; no buscaríamos nada acerca del intelecto si no pensáramos» (T. de Aquino, *De unitate intellectus...*, 3, § 61).

III. La política es el destino común para quienes existen pensando: una actualización comunitaria del entendimiento, la paz y la libertad.

Dante, *Monarchia*, I, iii [1]-[4] y [6]-[9]:

«[1] Hemos de ver ahora cuál es el fin de toda sociedad humana y, visto esto, tendremos ya hecho más de la mitad del trabajo, según dice el Filósofo en *Ética a Nicómaco*. [2] Para la claridad de la investigación que nos ocupa hay que advertir que, así como el dedo pulgar tiene su finalidad asignada por la naturaleza, y toda la mano otra distinta, y el brazo otra, y el hombre completo otra diferente de la anterior, así también cada hombre tiene la suya, distinta de la que tiene la comunidad doméstica, o un pueblo, o una ciudad, o un reino, e incluso diversa del fin superior que Dios eterno ha asignado al crearlo sirviéndose de su arte que es la naturaleza; pues cuanto existe Él lo produjo. Aquí nos preguntamos por este fin como principio directivo de nuestra investigación. [3] Por eso hay que tener en cuenta, en primer lugar, que «ni Dios ni la naturaleza hacen nada superfluo», sino que todo cuanto existe tiene una finalidad. Pues el fin último de todo lo creado en la intención del creador, en cuanto crea, no es sino la propia operación de la esencia. De aquí que no es la operación propia la que existe por su esencia, sino ésta por aquélla. [4] Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de

manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad. [...] [6] [N]o es lo máximo del hombre el existir sin más, pues del ser participan también los elementos; ni tampoco lo es el ser orgánico, pues éste también se encuentra en los minerales, ni el ser animado, ya que éste se da también en las plantas; ni tampoco el ser sensitivo, porque de él participan también los brutos; sino el ser capaz de conocer por el entendimiento posible. Y este ser, en verdad, a ninguno fuera del hombre, ni por debajo ni por encima, compete. [7] En efecto, aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, sin embargo, no tienen entendimiento posible como el hombre, porque tales esencias son especies intelectuales y no otra cosa, y su ser no es sino entender, que es la razón de su existir; y este entender se da sin interpolación, de otro modo no serían sempiternas. Está claro, por consiguiente, que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectual. [8] Y como esta facultad no puede ser actualizada total o simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia. [...]

[9] Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *Del alma*. La potencia intelectual de que hablo no sólo se extiende a las formas universales o especies, sino también, por cierta ampliación, a las particulares; por eso se dice que el entendimiento especulativo, por ampliación, se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer».

Remigio dei Girolami, «De bono comuni» (1301?), *Memorie dominicane* 16 (1985), p. 123:

«Con arreglo al orden de la caridad, acerca del que está escrito en *Cant.* 2 [4] «Ordenó la caridad en mí», ha de preferirse de manera indubitable el bien común con respecto al bien particular y el bien de muchos con respecto al bien de una persona singular. [...]

En primer lugar, [hay algo elegible y amable por todos] porque ciertamente el todo tiene más de entidad que la parte. Pues el todo como todo existe en acto, la parte como todo no tiene ser más que en potencia, según dice el Filósofo en VII de los *Físicos*; por otra parte, lo que es en tanto que potencia no es ente de manera absoluta, sino de manera relativa, según el Filósofo en I de los *Físicos*. En segundo lugar, porque el ser mismo de la parte depende del ser del todo. Pues la parte que existe fuera del todo no es parte como antes se decía

cuando lo estaba en el todo. De hecho, la mano cortada no es mano a no ser equívocamente, por ejemplo, como la mano de piedra o dibujada, como muestra el Filósofo tanto en II *De anima*, en VII *Met.* y I *Pol.*; pues no tiene las operaciones de la mano, como sentir lo tangible, llevarse la comida a la boca, cortar y cosas de este tipo. De manera que el ser de la parte depende del ser del todo y no al revés. [...]

De ahí que, una vez destruida la ciudad, quede un ciudadano de piedra o dibujado, porque carece de la virtud y la operación que tenía antes, por ejemplo, soldado en lo militar, mercader en los negocios, artífice en los asuntos de su arte, funcionario en los asuntos públicos, padre de familia en los familiares, y de manera universal libre en las actividades libres, como ir a sus tierras, hacer embajadas, tener propiedades de otras ciudades. Así, quien fuera ciudadano florentino, a causa de la destrucción de Florencia ya no podría decirse florentino [*florentinus*], sino más bien llorón [*flerentinus*]. Y si no es ciudadano no es hombre, porque el hombre es naturalmente un animal civil, según dice el Filósofo en VIII de los *Éticos* y en I *Pol.*».

E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio en Teología política medieval*, Princeton, 1957, ed. Alianza, p. 479:

«Remigio, ese curioso tomista proto-hegeliano, era un extremista del anti-individualismo. [...] [E]staba dispuesto a negar al individuo la salvación eterna del alma si eso se manifestaba necesario para el bien de la ciudad».

G.W.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, «Historia del Estado Romano», III parte, cap. II.3:

«El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son sólo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos

un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas».

Aristóteles, *Partes de los animales*, I 1, 640 b28-:

«En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo, de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano».

Dante, *Monarchia*, I, iv [2]:

«Y, puesto que lo que se predica de la parte se predica también del todo, y el hombre particular se perfecciona en prudencia y sabiduría por la tranquilidad y el sosiego, está claro que el género humano se encuentra en mayor libertad y felicidad en el sosiego y tranquilidad de la paz para realizar su propia obra, que es casi divina, conforme a aquel texto: “Y lo has hecho poco menor que Dios”. De donde se concluye que la «paz universal» es el mejor medio para nuestra felicidad».

Dante, *Monarchia*, I, xii [1]-[4]:

«[1] Y el género humano vivirá tanto mejor cuanto más libre sea. Esto aparecerá evidente si se explica con claridad el principio de la libertad. [2] Por eso hay que tener en cuenta que el primer principio de nuestra libertad es el libre albedrío,

que muchos tienen en su boca, pero pocos en su entendimiento, pues llegan incluso a decir que el libre albedrío es un juicio libre de la voluntad [*liberum de voluntate iudicium*]. Y dicen la verdad, pero se les escapa el significado de las palabras, como les ocurre continuamente a nuestros lógicos con ciertas proposiciones que ponen a modo de ejemplo en los tratados de lógica, como ésta: 'El triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos'. [3] Y por eso digo que el juicio está en medio de la aprehensión y del apetito, porque primero se aprehende la cosa, después de aprehendida se la juzga buena o mala, y, finalmente, el que la juzga la sigue o la rechaza. [4] Luego, si el juicio moviera totalmente al apetito y no procediera de él de ningún modo, sería libre; pero si el juicio es movido, de cualquier modo que sea, por el apetito que lo precede, no podrá ser libre, porque no es por sí mismo, sino que, como un cautivo, es arrastrado por otro».

Dante, *Paraíso*, V, vv. 19-24:

«Lo maggiore don che Dio per sua larghezza,
El mayor don que Dios, por su generosidad,
fesse creando ed alla sua bontate
hizo al crear y el más conforme
più conformato, e quel ch'è' più apprezza
a su bondad, y el que él más aprecia,
fue della volontà la libertate;
fue la libertad de la voluntad,
di che le creature intelligenti,
de la que las criaturas inteligentes,
e tutte e sole, fuoro dotate
y sólo éstas, fueron dotadas».

Dante, *Monarchia*, III, xv [5]-[8] y [10]-[11]:

«[5] Si el hombre, pues, está de algún modo en medio de lo corruptible y lo incorruptible, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los extremos, el hombre necesariamente participará de una y otra naturaleza. [6] Y, puesto que toda naturaleza se ordena a un último fin, se deduce que se da un último fin del hombre; de tal modo que, así como él solo entre todos los hombres participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también él solo está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es su fin en cuanto es corruptible, y el otro en cuanto es incorruptible.

[7] Por consiguiente, la inefable providencia propuso al hombre dos fines a conseguir, a saber: la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de sus propias facultades y se simboliza por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, a la que la propia virtud no puede ascender, si no es ayudada por la divina luz, felicidad ésta que nos es dado entender como paraíso celestial.

[8] A estas dos felicidades, como a dos distintas conclusiones, se puede llegar por diversos medios. En efecto, a la primera podemos llegar por las enseñanzas filosóficas, con tal que las sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes morales e intelectuales. A la segunda podemos llegar por preceptos espirituales que trascienden la razón humana, con tal que los sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. [...]

[10] Por eso fue necesario al hombre tener una doble guía, de acuerdo con este doble fin, a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad temporal según las enseñanzas filosóficas. [11] Y como a este puerto nadie o muy pocos con excesiva dificultad, pueden arribar, a no ser que, una vez que se haya serenado el oleaje, el género humano, libre de pasiones, pueda descansar blandamente en la tranquilidad de la paz, a este signo principalmente es al que debe aspirar el gobernador del orbe a quien llamamos el Príncipe romano, es decir, a que en esta mansión de los mortales se viva libremente en paz».

Segundo argumento para justificar el uso del vulgar: la generosidad espontánea (Dante, *Convivio*, I, viii)

[3] «En efecto, dar y ayudar a uno es hacer un bien, pero dar y ayudar a muchos es hacer un bien completo, porque es algo que se asemeja a los beneficios de Dios, que es el benefactor más universal».

Séneca, *De beneficiis*, I «¿Qué es un beneficio?», xiv-xv:

«Pueden extenderse los propios dones, pero bajo la condición de que cada uno, incluso si los recibe en compañía de muchos otros, no piense que se le confunde con la masa. Que cada cual encuentre infaliblemente alguna marca particular de amistad que le permita esperar haber sido objeto de un favor especial; que diga: «He recibido lo mismo que aquel otro, pero me ha sido ofrecido espontáneamente; he recibido lo mismo que aquel otro, pero al cabo de un tiempo muy corto; él, sin embargo, tras un largo pasado de servicios». [...]

¿A quién corresponde formular estos consejos mejor que a nosotros, que queremos establecer en todos los hombres una unión sagrada? ¿Qué ocurre? Como ningún esfuerzo moral es conforme al bien, aunque parta de una voluntad recta, a menos que se convierta en virtud por el espíritu de mesura, no quiero que la liberalidad se convierta en prodigalidad».

Séneca, *De beneficiis*, IV «Beneficencia y gratitud», xviii y xxv:

«Para que compruebes que el sentimiento de gratitud es deseable en sí: la ingratitud, en sí, es cosa vitanda, puesto que nada desune y separa violentamente a los hombres tanto como este vicio. En efecto, ¿qué pone nuestra existencia al resguardo del peligro si no es que encontramos una ayuda en la reciprocidad de los buenos oficios? Tal es nuestro único recuerdo, nuestra única protección seria contra los ataques imprevistos: el intercambio de beneficios. Supón que estamos aislados: ¿qué somos? La presa de las bestias, sus víctimas, la sangre más agradable y más fácil de verter. [...]

La asociación le ha dado [al hombre] la soberanía sobre todos los seres; la asociación, aunque haya nacido sobre la tierra, ha extendido su imperio sobre un elemento que no era el suyo, asignándole además la soberanía del mar. [...]

Nuestra regla es imitar a la naturaleza en nuestra conducta y seguir el ejemplo de los dioses; pero los dioses, en todos sus actos, ¿siguen otra cosa que

la lógica misma de esos actos? ¡A menos que no pienses acaso que se les paguen sus obras con el humo de las entrañas o el olor del incienso! Observa qué esfuerzos gigantescos hacen cada día, cuántas cosas distribuyen, con cuántos frutos cubren la tierra, qué vientos favorables, orientando las naves hacia todos los litorales, hacen reinar sobre los mares en movimiento, con cuántos largos y repentinos chaparrones riegan el suelo, renuevan los cauces secos que forman las fuentes y, alimentándolos por vías misteriosas de infiltración, saben reanimarlos. Todo eso lo hacen sin recompensa, sin ninguna ventaja personal. Tal es la ley que debe ser observada también por nuestra razón, si sigue su modelo sin apartarse: no enfrentarse como un mercenario a una hazaña gloriosa. Avergoncémonos de poner precio a un beneficio: nosotros no pagamos nada por tener a los dioses a nuestro servicio».

[5] *«regalarle a alguien algo que no le haga falta [...] no es un bien perfecto».*

Séneca, *De beneficiis*, II «Cómo debe hacerse el bien», xvi:

«Quiero recurrir a una comparación de nuestro Crisipo, tomada en préstamo al juego de la pelota: si ésta cae, está fuera de toda duda que la culpa es de quien la lanza o de quien la recibe; no se mantiene en movimiento más que pasando de una mano a otra, lanzada y recibida de manera exacta por los dos jugadores en un vaivén continuo. Ahora bien, es necesario que un buen jugador la lance de manera diferente a un jugador de elevada estatura o a uno de pequeña. La misma regla se aplica al beneficio. Si no se adapta exactamente a una y otra persona, a la que da y a la que recibe, no abandonará jamás las manos de la primera ni llegará a las de la segunda como debe. Si nos relacionamos con un hombre ejercitado y docto, lanzaremos la pelota con menos precaución; llegue de la manera en que llegue, siempre habrá una mano pronta y ágil para recogerla; si es un joven novel e ignorante, la lanzaremos con menos rigidez y fuerza, sino suavemente y justo enfrente de sus manos».

[16] *«La tercera forma en que se puede manifestar una generosidad espontánea, es dar [un regalo] que no haya sido pedido, porque lo que se pide no es para quien lo da un acto de virtud, sino de comercio, ya que, aunque quien regala no esté vendiendo, el que recibe ese regalo sí lo está comprando. Ya dice Séneca que “nada se compra más caro que aquello en lo que se gastan los ruegos”».*

Séneca, *De beneficiis*, II «Cómo debe hacerse el bien», i-ii:

«De todos los beneficios, los más agradables son los que estaban listos, los que se presentaron naturalmente, los que llegaron ante vuestra mano, para los que la única dificultad residió en la discreción del obligado. Lo mejor es prevenir los deseos de cada uno o al menos serles dócil. De los dos procedimientos, el mejor es tomar la delantera sin esperar la solicitud; pues, al no poder solicitar nada un hombre honesto sin apretar los labios y enrojecer levemente, el que le ahorra esta molestia doble el precio de lo que entrega. No se ha obtenido gratis algo recibido tras haberlo solicitado, así, según la opinión de nuestros ancestros, espíritus sensatos entre todos, «ninguna vasija de barro cuesta más cara que la que se ha comprado con ruegos». Los hombres serían más avaros con sus votos si tuvieran que hacerlos en público; tanto es verdad que hasta a los dioses, a los que es particularmente honorable dirigir nuestras súplicas, preferimos dirigirselas en secreto y en la intimidad de nuestro corazón. [...]

Un servicio, por muy rápido que venga, ha llegado ya demasiado tarde si ha venido bajo demanda. También es menester adivinar el deseo de cada cual y, una vez que se ha comprendido bien, liberarlo de la necesidad gravísima de hacer una petición».

Séneca, *De beneficiis*, IV «Beneficencia y gratitud», xi:

«Lo que intento extraer del beneficio no es ni el provecho, ni el placer, ni la gloria; limitándome a dar placer a un ser entre todos, no tendría otro propósito al darlo que cumplir con mi deber. [...]

Si es el interés y el cálculo vil lo que me hace generoso, si nunca soy servicial más que para obtener a cambio un servicio, yo no haría el bien al que parte hacia países situados bajo otros cielos, alejados del mío, a quien se ausenta para siempre; no daría a aquel cuya salud es precaria hasta el punto de carecer de esperanza de curación; no daría, si yo mismo siento declinar mis fuerzas, porque no tendría tiempo para recibir nada a cambio. Y, sin embargo (esto para darte una prueba de que la benevolencia es una práctica deseable en sí), el extranjero que acaba de llegar a nuestro puerto y que partirá poco después recibe nuestra asistencia; al desconocido que ha naufragado le entregamos para

volver a su patria un navío completamente equipado. Él se marcha, conociendo apenas al autor de su salud; como no volverá nunca a estar al alcance de nuestra mirada transfiere su deuda a los mismos dioses y les ruega que reconozcan en su lugar nuestro beneficio; mientras tanto, nos es grata la conciencia de haber hecho un poco de bien del que no recogeremos ningún fruto».

Tercer argumento para justificar el uso del vulgar: el amor natural por el propio idioma (Dante, *Convivio*, I, xii-xiii)

[3] *Considero que, como puede verse escrito por Tulio en su libro Sobre la amistad, coincidiendo con la doctrina del Filósofo expuesta en los libros octavo y noveno de la Ética, la proximidad y la bondad son, de una forma natural, las causas que generan amor, mientras que el beneficio, la simpatía y la cordialidad son causas que lo hacen crecer».*

Cicerón, *De amicitia*, v, 18:

«[A]nte todo, pienso que la amistad no puede existir más que entre personas de bien. [...] Los que se comportan y viven de tal manera que se aprueba su fidelidad, su integridad, su ecuanimidad, su liberalidad; que no se ve en ellos ninguna ambición, ni capricho, ni audacia; que son de una gran constancia, como lo son los hombres que acabo de nombrar...Pensemos que éstos, al igual que fueron reputados por hombres de bien, también deben ser llamados así, puesto que, en la medida de las posibilidades humanas, siguen a la naturaleza, que es la mejor guía de una vida recta.

Así, efectivamente, a mí me parece ver con claridad que es innato en nosotros el que, entre todos los seres humanos, haya algún tipo de sociedad, más estrecha, por otra parte, cuanto más próximos estemos unos de otros. En consecuencia, estamos más unidos a los conciudadanos que a los extranjeros, a los parientes que a los extraños. Con estos últimos, ciertamente, la naturaleza misma hizo nacer la amistad, pero no tiene la firmeza suficiente. [...]

Cuánta sea, por otra parte, la importancia de la amistad, puede colegirse más que nada del hecho de que, de la inmensa sociedad del género humano, que la propia naturaleza congregó, la amistad es un vínculo tan restringido y

reducido a límites tan estrechos, que en ella todo el afecto se cierra entre dos o pocos más».

Cicerón, *De amicitia*, ix, 29:

«Y si tan grande es la fuerza de la honradez que la amamos aun en aquellos a los que nunca hemos visto o, lo que es más, incluso en un enemigo, ¿qué tiene de extraño que a los hombres se les llene el alma de emoción cuando les parece descubrir la virtud y la bondad de aquellos con quienes pueden estar unidos por el trato diario? Aunque el amor se fortalece tanto por el beneficio recibido como por la percepción de un afectuoso interés y por el trato que conlleva. Añadido todo esto a aquella primera emoción del corazón y del amor, es como si nos enardeciera la admirable grandeza de la benevolencia. Y si algunos piensan que ésta nace de la flaqueza, para tener alguien por medio poder conseguir lo que cada cual eche en falta, verdaderamente dejan a la amistad un origen humilde y, por así decirlo, de estirpe nada noble, al quererla hija de la falta de medios y de la indigencia. [...]

Pues igual que somos benéficos y generosos, tanto que no exigimos el agradecimiento —pues no hacemos usura con el beneficio, sino que somos propensos por naturaleza hacia la liberalidad—, así también pensamos que la amistad debemos buscarla llevados no por la esperanza de los réditos, sino porque todo su fruto reside precisamente en el amor.

Difieren profundamente de estas ideas los que, a la manera de los brutos, todo lo refieren a los placeres. Y no es de extrañar, pues no pueden alzar sus ojos a nada elevado, a nada magnífico ni divino, quienes han rebajado todos sus pensamientos hasta un objeto tan bajo y despreciable».

Suma Teológica, I-II, «Los actos humanos en general: Las pasiones», qu. 22-25; «Sobre el amor», qu. 26-28; «Sobre la delectación», qu. 31 y II-II «Sobre la caridad», qu. 23, 24 y 27*.

Qu. 22, «Del sujeto de las pasiones del alma»

a. 1. Si existe alguna pasión en el alma

* Todos los subrayados en los textos reproducidos de Tomás de Aquino son nuestros.

Los tres sentidos de *padecer*: a) *común*: recibir algo (la luz ilumina la habitación); b) *propriamente*: recepción de algo con substracción de algo otro, lo que acontece de dos modos: b1) se subtrae lo no conveniente (el médico subtrae los malos humores del cuerpo animal) y b2) se subtrae lo conveniente (se recibe la enfermedad perdiendo la salud).

La pasión se da en el alma en estos tres sentidos, pero no todos apuntan a lo esencial de la misma: las notas más cercanas son la presencia de substracción, que comporta transmutación corporal, y el que la transmutación conduzca a un estado peor que el inicial. La pasión está vinculada a la experiencia de la pérdida, por lo que es más pasión la tristeza que la alegría.

a.2 Si la pasión reside en la parte apetitiva o en la aprehensiva del alma

La pasión es un fenómeno de *atracción (trahor)*, por tanto concede la agencia a las cosas tal y como son en sí mismas: la potencia aprehensiva «conoce la cosa según la intención de la cosa, que tiene en sí o recibe», pero la potencia apetitiva «tiene orden a las cosas mismas, tal y como son en sí mismas».

De ver., qu. 26 «Las pasiones del alma», a.2 «De qué modo padece el alma unida al cuerpo», resp.

El alma está unida al cuerpo como forma (lo vivifica, le da el ser) y como motor (ejerce sus operaciones mediante el cuerpo), de manera que el alma padece accidentalmente según dos modos distintos.

Passio corporalis: el movimiento procede del cuerpo (herida).

Passio animalis: el movimiento comienza en el alma, en su aprehensión y apetito, a las que sigue una modificación del cuerpo (ira, temor).

a.3 Si la pasión reside en el apetito sensitivo más que en el intelectual, llamado voluntad

La pasión comporta *transmutación corporal*, lo que afecta a las operaciones de los sentidos, pues el acto del apetito intelectual no requiere de esta manifestación, al no depender de órgano alguno.

En busca de las *Pathosformeln*¹⁵ de la voluntad:

Cuando las pasiones se atribuyen a Dios, a los ángeles o a la voluntad humana se hace abstracción del aspecto material de las mismas, tomando únicamente el aspecto formal de aquellas que no tienen nada imperfecto (amor y gozo). Si el aspecto formal contiene alguna imperfección (temor, ira) es claro que se está recurriendo a la metáfora, en virtud de la semejanza que tenga el acto del simple acto de la voluntad divina con la pasión (*vd.* cita de S. Agustín: los ángeles castigan sin ira y socorren sin compasión).

***STh.*, I, qu. 20 «Sobre el amor de Dios», a. 1 «En Dios, ¿hay o no hay amor?», ad 1 y 2.**

«[L]os actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan anexo un cambio corporal, son llamados *pasiones*, y no actos voluntarios. Así, pues, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto actos del apetito sensitivo; pero no lo son en cuanto actos del apetito intelectual. Como tales son atribuidos a Dios. Por eso el Filósofo en VII *Ethic.* dice: *Dios goza con una única y simple operación. Por lo mismo, ama sin pasión.* [...]

¹⁵ Nos ha parecido oportuno tomar este término central de la obra de Aby Warburg (*vd.* aclaración del término en el «Prólogo» de G. Bing a *El renacimiento del paganismo antiguo en la Antigüedad*: «En retórica una forma que ha llegado a ser convencional, usada habitualmente para comunicar un significado o un estado de ánimo, se llama *topos*. Warburg estableció la existencia de algo análogo en las artes figurativas»), para dotar de un nombre al desplazamiento metafórico de las pasiones del orden apetitivo sensible al orden apetitivo racional (Dios, ángeles y voluntad humana) desarrollado por Tomás de Aquino. En efecto, este desplazamiento las convierte en *expresiones figurativas* de actos que de otro modo carecerían de imagen.

En las pasiones del apetito sensitivo hay que tener presente un aspecto material, el cambio corporal; y un aspecto formal, por parte del apetito. Tal como se dice en I *De Anima*, en la ira lo material es el acaloramiento o algo parecido; lo formal, el deseo de venganza. Además, en lo formal, en algunas pasiones hay siempre algo imperfecto. Como en el deseo, lo es el bien alcanzable; o en la tristeza, el mal hallado. Lo mismo cabe decir de la ira que presupone la tristeza. *Otras, como el amor y el gozo, no revisten ninguna imperfección.* Por lo tanto, en el aspecto material, nada es atribuible a Dios, como ya se dijo (ad 1); y lo que en el aspecto formal reviste alguna imperfección puede ser atribuido a Dios más que metafóricamente, esto es, por la semejanza en el afecto, como también se dijo (q. 3, a.2., ad 2; q. 19, a. 11). *En cambio, lo que no reviste imperfección, como el amor y el gozo, es atribuido a Dios propiamente.* No obstante, siempre quitando la pasión, como se indicó (ad 1)».

***STh.*, I, qu. 82 «Sobre la voluntad», a. 5 «Lo irascible y lo concupiscible, ¿deben o no deben distinguirse del apetito superior, que es la voluntad?», ad 1 y 2.**

«El amor, la concupiscencia y similares, tienen una doble acepción. Unas veces son pasiones que provienen de una determinada perturbación anímica. Generalmente son entendidas así, y por eso se encuentran solamente en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación anímica. Así son los actos de la voluntad. En este sentido son atribuidos a los ángeles y a Dios. Pero, bajo esta acepción, no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, llamada voluntad. [...]

La misma voluntad puede ser llamada irascible, en cuanto que quiere combatir el mal no impulsada por la pasión, sino por un dictamen racional. Igualmente, puede ser llamada concupiscible por su deseo de bien. Así es como están la caridad y la esperanza en el apetito concupiscible y en el irascible, en la voluntad en cuanto ordenada a este tipo de actos».

Qu. 23 «De la diferencia de las pasiones entre sí»

a.1 Si las pasiones que están en el apetito concupiscible son distintas de las que están en el irascible.

Las pasiones que están en el apetito concupiscible e irascible *difieren por especie*, pues tienen objetos distintos: el *bien* o *mal* sensible tomado *en absoluto* (lo deleitable y lo doloroso: gozo, tristeza, amor, odio, deseo, rechazo) y el *bien* o *mal* sensible en cuanto tiene *razón de arduo o difícil* (audacia, temor, esperanza...).

Las pasiones del irascible tienen por término las del concupiscible y sobreponen a las de éste la conciencia de la dificultad que entraña la consecución de un bien o la huida de un mal.

***STh.*, I, qu. 81 «Sobre la sensualidad», a. 2 «El apetito sensitivo, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?», resp.:** «El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada sensualidad, pero dividida en dos potencias, cuyas especies son la irascible y la concupiscible. [...] [E]s necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas. 1) *Una*, por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehúya lo perjudicial. 2) *Otra*, por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y lo perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos *lo difícil*, esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Estas dos tendencias no se reducen a un solo principio, porque a veces el alma, a pesar de la tendencia de su apetito concupiscible, se ocupa de lo triste con el objetivo de superar los obstáculos, conforme con la tendencia irascible. Por eso, también parece que hay lucha entre las pasiones del irascible y las del concupiscible. Pues, encendida la concupiscencia, disminuye la ira, y encendida la ira, disminuye la concupiscencia. Esto mismo se desprende con claridad del hecho de que el irascible es como campeón y defensor del concupiscible, ya que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible, e irrumpe contra lo perjudicial de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ella terminan. Esto sucede con la ira, que

nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría».

a.2 Si la contrariedad entre las pasiones del irascible radica en la contrariedad del bien y del mal

Dado que las pasiones pertenecen al género del *movimiento*, se distinguen en ellas dos tipos de *contrariedad*: a) *por aproximación o separación de un mismo término o extremo* (cambio por contradicción: generación y corrupción en tanto que llegada al ser o pérdida del ser) y b) *por contrariedad de los términos o extremos* a los que llegan los movimientos (cambio relativo: blanquear o ennegrecer). Las pasiones del concupiscible muestran el primer tipo de contrariedad (apetito del bien o alejamiento del mal), mientras que en las del irascible se dan los dos (la esperanza y el temor o la desesperación y la audacia se relacionan con el bien y el mal como extremos contradictorios; la audacia y el temor indican la aproximación o alejamiento con respecto al mal, de la misma manera que la esperanza y la desesperanza indican lo mismo con respecto al bien).

a.3 Si hay alguna pasión del alma que no tenga contrario

La *ira* (vd. I-II, qu. 46-48) carece de contrario en ninguno de estos dos sentidos, pues se produce por un mal difícil ya presente, lo que puede desembocar en dos conductas, o bien el encierro del apetito en la tristeza, o bien el impulso hacia la lucha contra el mal que le afecta, siendo esto último lo propio de la ira.

La ira procede de un mal ya presente, que despierta la tristeza, pero no es la ira, sino la tristeza la que se opone al bien conseguido, del que sigue gozo [*gaudium*], que ya no tiene razón de arduo o difícil. Por ello, la ira carece en sí misma de contrario en cuanto a la contrariedad de bien y mal. Pero tampoco aparece su contrario en cuanto a la aproximación o alejamiento del mal, pues parte de la tristeza, cuando ya no es posible emprender huida alguna, y sólo de la ira depende «contrarrestar el mal que le afecta», de manera que se dé por finalizado el movimiento de la irritación. De esta ausencia de contrarios se deduce que la ira es una *pasión* singular, tan *solitaria* como *autónoma*, en el

sentido de que por sí misma recorre los extremos que van de la irritación al apaciguamiento, en los que no cabe ver propiamente contrarios, sino un estado y su correspondiente privación.

a.4 Si en una misma potencia hay pasiones diferentes en especie que no sean contrarias entre sí

Las pasiones del alma difieren por la actividad del agente natural que las mueve, que puede desembocar en *atracción* o en *rechazo*:

Mecanismo de la atracción [*trahere; trahi*] en general: lo atrayente le da al paciente **a)** la *inclinación* o la aptitud necesaria para que tienda a él (el cuerpo ligero comunica la ligereza al cuerpo que engendra), de manera que cuenta con una *dimensión motora*. **b)** impulsa al cuerpo que ha abandonado su lugar natural a éste, de manera que tiene una *dimensión correctiva* y **c)** establece que el paciente sólo puede reposar cuando haya alcanzado su lugar, de manera que tiene una *dimensión teleológica*. Lo que produce repulsión puede reconocerse invirtiendo esta razones.

El *bien* produce en el *apetito* cierta *connaturalidad* para con el bien, en lo que consiste el *amor*, al que se opone el *odio*. El bien amado y aún no poseído da al apetito el impulso para conseguirlo, lo cual es propio del *deseo* o *concupiscencia*, opuesto a la *aversión* o *abominación*. El apetito irascible aporta la *esperanza* o *desesperación* a propósito del bien no conseguido y el *temor* y la *audacia* a propósito del mal aún no sufrido. La consecución del bien deseado produce una cierta quietud del apetito en él: el *gozo* se opone a la *tristeza*.

Tres grupos de pasiones contrapuestas en el apetito concupiscible: amor-odio, deseo-aversión, gozo-tristeza.

Tres grupos de pasiones en el apetito irascible: esperanza-desesperación; temor-audacia e ira.

Qu. 24 Si el bien y el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

a.1 Si el bien o mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

En sí mismas, en cuanto movimientos del apetito irracional, no se da bien o mal moral en las pasiones.

En cuanto sometidas al imperio de la razón (la voluntad las manda o prohíbe) se da bien o mal moral en ellas: el apetito actúa entonces como mediador entre la razón y la voluntad y los miembros del cuerpo (*cfr.* Aristóteles, *EN*, II 5: no somos llamados buenos o malos por nuestras pasiones, sino por el modo en que nos relacionamos con ellas).

a.2 Si toda pasión del alma es moralmente mala

El juicio acerca de la divergencia entre estoicos y peripatéticos: las pasiones sólo deben llamarse enfermedades del alma cuando carecen de la moderación de la razón.

a.3 Si la pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del acto

Frente a la condena estoica de las pasiones, en las que sólo se ven movimientos desordenados del apetito sensitivo, Tomás de Aquino sostiene que la perfección del fin humano exige que también las pasiones sean moderadas por la razón, de manera que permitan que la totalidad del hombre, como compuesto de alma y cuerpo, se dirija hacia el bien: forma parte de la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien [*homo ad bonum moveatur*] no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo [*secundum appetitum sensitivum*].

Las pasiones pueden relacionarse con el juicio de la razón de dos modos: a) *antecedentemente*, obnubilan el juicio de la razón, disminuyendo la bondad del

acto (realizar una obra de caridad por misericordia antes que por el juicio de la razón); b) *consequently*, de dos modos:

b1) *a modo de redundancia*: la parte inferior del alma secunda los movimientos de la parte superior (la pasión como señal de la intensidad de la voluntad [*signum intensionis voluntatis*]). Cfr. análisis de E. Auerbach de las *figuras* en *La Divina Comedia* (especialmente los personajes de Cavalcante y Farinata en *Inf.*, X: las pasiones de ambos presentan su carácter al lector).

b2) *a modo de elección*: el hombre elige a partir del juicio de razón ser afectado por una pasión para obrar más prontamente, al contar con la cooperación del apetito sensitivo [*cooperante appetitu sensitivo*] (la pasión aumenta la bondad de la acción al templar el cuerpo de manera consecuente con la decisión racional).

De ver., qu. 26, a. 7 «Si la pasión, añadida al mérito, disminuya algo éste», resp.

Hay un *doble orden de relación* de la pasión a la voluntad: *antecedente* (menoscaba el aspecto laudable del acto de la voluntad) o *consecuente* (causada por la vehemencia o efusión de la voluntad).

En el *segundo sentido*, las pasiones, reguladas por el juicio de la razón, añaden a la bondad del acto una doble razón: a) a modo de *signo de la intensidad del movimiento de la voluntad*; b) a modo de ayudantes o colaboradoras (la voluntad *realiza con mayor prontitud y facilidad su propósito* si se excita la pasión de la parte inferior, por la vecindad que ésta tiene con el cuerpo).

Ad 3. La pasión que inclina al mal precediendo al juicio de razón disminuye el pecado, pues es indicio de confusión transitoria, pero si sigue a ese mismo juicio es el vivo retrato de la premeditación y del gusto en el ejercicio del propio pecado.

De ver., qu. 26, a. 6 «Si adquirimos méritos por las pasiones», resp.

Sólo los actos voluntarios son susceptibles de merecer recompensa. Las pasiones no son voluntarias, luego tampoco merecen recompensa, a no ser por su concomitancia con el acto de la voluntad.

La pasión se relaciona con la voluntad de tres maneras:

- a) Como *objeto de la voluntad* (pasiones queridas o amadas).
- b) La *pasión excita o fortalece a la voluntad: por sí* (la pasión de la ira incita a la voluntad a la venganza o la concupiscencia a su objeto de deseo) o *accidentalmente* (la pasión puntualmente excita a la voluntad en la dirección contraria: ej. del hombre casto que resiste a la concupiscencia).
- c) La *pasión es excitada por la voluntad*, en la medida en que el movimiento del apetito superior se transmite al inferior (detestar la *turpitud* del pecado despierta la *verecundia*, que es digna de mérito; cfr. EN, IV 9)

a. 4 Si alguna pasión es buena o mala por su especie

El bien o el mal moral pertenecen a la especie de la pasión sólo dentro del género de la moralidad, no dentro del género de la naturaleza: prueba de esta segunda adscripción son el *pudor*, en cuanto temor de lo deshonesto [*timor turpis*] y la *envidia*, en cuanto tristeza por el bien de otro [*tristitia de bono alterius*].

Qu. 25 Del orden de las pasiones entre sí

a.1 Si las pasiones del irascible son anteriores o posteriores a las del concupiscible

Las pasiones del concupiscible tienen un campo de acción mayor que las del irascible, pues conciernen tanto al movimiento (deseo) como al reposo (gozo, tristeza), mientras que las del irascible sólo conciernen al movimiento.

Orden de la ejecución: las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible (la esperanza es causa del gozo), pero las pasiones del concupiscible dan sentido y constituyen el horizonte final de las del irascible (el temor precede a la tristeza, que a su vez precede a la ira) y marcan su término (a la ira, una vez conseguida la venganza, sigue el gozo).

Orden de la intención: las pasiones del irascible tienen su principio y su término en las del concupiscible.

a.2 Si el amor es la primera entre las pasiones del apetito concupiscible

Anterioridad de las pasiones cuyo objeto es el bien frente a aquellas cuyo objeto es el mal.

STh., I-II, qu. 94 «De la ley natural», a. 2, resp.

«[A]sí como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano».

Orden doble de las pasiones del concupiscible:

Orden de la consecución: amor (*appetitus ad bonum*)----deseo o concupiscencia----gozo (quietud en el bien).

Orden de la intención: gozo-----deseo-----amor

a.3 Si la esperanza es la primera entre las pasiones del apetito irascible

Las pasiones del irascible implican un movimiento derivado del amor al bien o del odio hacia el mal. Su orden plantea una suerte de círculos concéntricos que marcan la distancia del sujeto con respecto al bien y al mal. Entre ellas será primera la *esperanza*, por ser «movimiento hacia el bien bajo la razón de bien», es decir, movimiento *per se* hacia el bien; segunda, la *desesperanza*, alejamiento del bien, movimiento relacionado *per accidens* con el bien; tercera, el *temor*, en tanto que alejamiento del mal; cuarta, la *audacia*, en tanto que enfrentamiento con el mal por tener esperanza de la victoria y, por último, la *ira*, consecuencia de la audacia y del advenimiento de un mal presente, a la que corresponde combatir con la mirada puesta en la obtención de venganza. De este esfuerzo se seguirá, a su vez, gozo, si se consigue la venganza, o tristeza, si se fracasa.

Orden de generación de las pasiones: 1) amor y odio; 2) deseo y aversión; 3) esperanza y desesperación; 4) temor y audacia; 5) ira; 6) gozo y tristeza.

a.4 Si el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las cuatro pasiones principales

Se dice que hay cuatro pasiones principales: *gozo* y *tristeza* (en ellas se completan y terminan las demás pasiones; atención al presente); *temor* y *esperanza* (son término para el deseo de bien y la aversión del mal; referencia al futuro).

Qu. 26 De las pasiones en particular, y primeramente del amor

a.1 Si el amor reside en el apetito concupiscible

El amor es algo propio del apetito, de manera que las diferencias del *apetito*¹⁶ establecerán las diferencias del amor (principio del movimiento que tiende al fin amado):

- a) *apetito natural* (las cosas naturales apetecen lo que les conviene por dictamen del autor de la naturaleza). Amor natural: *connaturalidad* entre el que apetece y aquello a lo que tiende (los cuerpos graves y su lugar natural).
- b) *apetito sensitivo* (en los hombres participa de la libertad, en cuanto obedece a la razón).
- c) *apetito racional o intelectual, la voluntad* (procede de la aprehensión del que apetece según su libre juicio). [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 2: «todas las restantes fuerzas del alma están constreñidas por sus objetos, excepto la voluntad: porque todas las demás tienen un apetito natural sólo con respecto a su objeto; la voluntad, por el contrario, posee, además de la inclinación natural, otra de la que el mismo que quiere es la causa» (*omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cuius est ipse volens causa*)].

Cfr. La divina Commedia, «Purgatorio», canto. XVII, vv. 85-139: amor natural (no conoce el yerro) y **amor de ánimo** (puede equivocarse: a) por elegir mal su objeto (el «triforme amor» de la soberbia, envidia e ira) y b) por falta (acidia) o exceso de vigor (avaricia, gula y lujuria).

En los dos últimos apetitos se da *complacentia boni*; cfr. *STh.*, I, qu. 60 «Sobre al amor o dilección de los ángeles», a. 1.

¹⁶ *Vd. De Ver.*, qu. 22 «Del apetito del bien», a. 1 «Si todas las cosas tienden al bien», resp.: «apetecer no es otra cosa que dirigirse hacia algo, casi tendiendo hacia algo que está ordenado a eso mismo (*appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendens in aliquid ad ipsum ordinatum*)».

***STh.*, I, qu. 80 «Las potencias apetitivas en general», a. 1 «El apetito, ¿es o no es alguna potencia especial del alma?», resp.:** «[H]ay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: el fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural*. [...] [A]l igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural».

***STh.*, I-II, qu. 4 «¿Qué se requiere para la bienaventuranza?», a. 2 «¿Es más importante la visión que la delectación en la bienaventuranza?», ad 2:** «La aprehensión sensitiva no llega a la razón común de bien, sino a un bien particular que es deleitable. Y por eso, según el apetito sensitivo que hay en los animales, se buscan las operaciones por la delectación. Pero el entendimiento aprehende la razón universal de bien, a cuya consecución sigue la delectación; por eso se dirige con más interés al bien que a la delectación. Y de ahí que el entendimiento divino, que es el que dispone la naturaleza, haya añadido las delectaciones por las operaciones. Pero no hay que apreciar las cosas simplemente por el orden del apetito sensitivo, sino más bien según el orden del apetito intelectual».

***ScG*, I, 44 «Dios es inteligente»:** «[L]a parte motora del primer motor de sí mismo es necesariamente apetitiva y aprehensiva. Mas en el movimiento que viene por vía apetitiva e intelectual, el sujeto que aprehende y apetece es motor movido, y, en cambio, el objeto apetecido y aprehendido es motor inmóvil. Como quiera, pues, que el primer motor de todos los seres, que llamamos Dios, es motor totalmente inmóvil, es necesario que esté, respecto del motor que es parte del que se mueve a sí mismo, como lo apetecible respecto de lo que apetece. Pero no como lo apetecido respecto del apetito sensitivo, pues el apetito sensible no va hacia el bien universal, sino al bien particular, ya que también la

aprehensión sensitiva es particular; y lo bueno y apetecible universal es anterior a lo bueno y apetecible concreto. Por lo tanto, el primer motor es necesariamente apetecible en cuanto entendido. Y, en consecuencia, el motor que lo apetece ha de ser inteligente».

a. 2 Si el amor es una pasión

La pasión es efecto del agente sobre el paciente.

Con el propósito de delimitar esta relación entre un agente (lo apetecido) y un sujeto paciente se recurre a los efectos que un agente natural produce sobre el paciente: a) le da una forma; b) el movimiento consiguiente a ella (por ej. la gravedad).

El objeto del apetito le da a éste una cierta adaptación para con él: a) la *complacentia appetibilis*, b) movimiento hacia el objeto apetecido. [Cfr. *Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 1: el amor remite al apetito, que es una *virtus* pasiva: es una cierta transformación del afecto en la cosa amada (*amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam*)]

Circularidad del movimiento del apetito (cfr. *De an.*, III 9): el objeto apetecible desempeña la función de una suerte de motor inmóvil que pone en movimiento al apetito (*amor* o complacencia en lo apetecible), que busca (*deseo*) la coincidencia con ese objeto (la quietud del gozo).

Cfr. la demostración acerca del amor de Virgilio en *La divina Commedia*, «Purgatorio», canto XVIII, vv. 16-72: el ánimo ha sido creado para dirigirse hacia todo aquello que le complace, pero no toda atracción es buena. Por ello, hay en el hombre una *libertad innata* que abre el paso a los «buoni amori» y lo cierra a los «rei amori».

a.4. Si el amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia

El amor puede *querer el bien para uno mismo o para otro* (amor de concupiscencia; amor relativo) o *querer el bien presente en alguien o algo* (amor de amistad; amor absoluto, amor dirigido a algo por sí mismo).

De Spe, a. 3, c. fin: hay un *duplex amor*, de cuyas especies una es *imperfecta*, cuando algo no se quiere como bien en sí mismo, sino como algo bueno para otro, y otra *perfecta*, allí donde se ama el bien para alguien, con un *amor amicitiae*.

Qu. 27 De la causa del amor

a.1 Si el bien es la única causa del amor

El amor pertenece a una *facultad pasiva*, como es la potencia apetitiva, luego el *objeto del amor* (el bien) tiene que ser su única *causa*, en virtud de cierta *connaturalidad* o *complacencia* establecida entre el amante y el amado.

El mal se ama sólo bajo la razón de bien.

Lo bello [*pulchrum*] difiere conceptualmente del *bien*, al que añade conocimiento mediante la vista o el oído, de manera que si el bien es el fin que apacigua el apetito, lo bello es la aprehensión de ese mismo fin con la ayuda de los sentidos.

a.2 Si el conocimiento es causa del amor

El bien sólo es causa del apetito si es aprehendido: la visión corporal principia el amor sensitivo y la contemplación de la belleza o bondad espiritual inicia el amor espiritual, de manera que el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien.

Ad. 1. Buscar la ciencia manifiesta no ignorarla por completo: un conocimiento general y aún borroso actúa como acicate para perfeccionar ese mismo conocimiento.

Ad. 2. La perfección del amor no requiere disponer de un conocimiento exhaustivo de la cosa amada: basta aprehenderla en sí misma, de manera que se puede amar una cosa más de lo que se la conoce (ej.: amor de Dios; quienes aman la retórica por los beneficios que reporta, sin ser expertos en ella). [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 4: en primer lugar, la potencia cognoscitiva es *naturalmente* anterior, porque la perfección de la cosa en sí misma es anterior a la de la cosa con respecto a otra. En segundo lugar, *en cuanto capacidades* se incluyen mutuamente (el intelecto conoce la voluntad y esta quiere lo que conoce el intelecto). Finalmente, *según la dignidad y eminencia como propiedades* que están en algo el intelecto supera a la voluntad, pero *como potencias*, por relación al acto y sus objetos, la voluntad supera al intelecto].

Ad. 2 «De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas; v. gr., porque saben que la retórica es una ciencia por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella. Algo semejante debe decirse también respecto del amor de Dios».

Cfr. Aristóteles, Metafísica, I 1: «Todos los hombres desean por naturaleza saber, y de ello es signo el amor a las sensaciones».

***STh.*, II-II, qu. 27 «Del amor [*dilectio*], acto principal de la caridad», a. 4 «Si Dios puede ser inmediatamente amado en esta vida», resp.**

Dado que el acto de la potencia cognoscitiva alcanza su perfección cuando lo conocido está en el conocedor, mientras que el acto de la potencia apetitiva lo alcanza en la medida en que se inclina a la cosa

misma que apetece, parece que en la relación entre el hombre y Dios es más viable alcanzar la perfección de la segunda de las facultades. Si bien Dios es cognoscible y amable por Él mismo, como razón de la verdad y bondad que hay en las demás cosas, nosotros sólo podemos llegar a conocerlo a partir de los sentidos. El amor no experimenta esta lejanía con respecto a la divinidad, pues

«también en el estado presente tiende primeramente hacia Dios, y de Él se deriva a las otras cosas; y así la caridad ama inmediatamente a Dios y lo demás mediante Él. En el conocimiento es al contrario: conocemos a Dios por las cosas, como la causa por el efecto, o por modo de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio».

***STh.*, II-II, qu. 27 «Del amor, acto principal de la caridad», a. 5 «Si Dios puede ser amado por entero», resp.**

«Siendo el amor como medio entre el amante y el amado, al preguntar si Dios puede ser amado por entero, de tres maneras puede entenderse. Primera, que el modo de la totalidad se refiera a la cosa amada. Así, ha de ser totalmente amado Dios, porque todo lo concerniente a Dios debe amarlo el hombre. Puede entenderse, de segunda manera, que la totalidad se refiera al amante. En este sentido también Dios debe ser amado por entero, porque el hombre debe amarlo con todo su poder y lo que tiene ordenarlo al amor de Dios: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón”. Finalmente, se puede entender relacionando el amador con la cosa amada, a saber: que la medida del amante adecue la medida de la cosa amada. Esto no se puede dar. Pues una cosa en tanto puede ser amada en cuanto es buena: Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente amable. Ninguna criatura puede amar infinitamente a Dios, porque toda su capacidad sea natural, sea infusa, es finita».

***STh.*, II-II, qu. 27 «Del amor, acto principal de la caridad», a. 6 «Si hay que poner medida en el amor divino», resp.**

«El fin de todas las acciones y afectos humanos es el amor de Dios; por el cual principalísimamente alcanzamos el fin último, como dicho queda. De este modo no puede ponerse medida en el amor de Dios, como se pone en la cosa medida, susceptible de recibir más o menos, pues en la cosa que mide no hay exceso posible; antes bien, cuanto más se ajusta a la regla, mejor es. Y así, cuanto es Dios más amado, tanto es mejor el amor».

a.3 Si la semejanza es causa del amor

Semejanza puede entenderse como a) dos sujetos poseen la misma cualidad (amor de amistad o benevolencia); b) dos sujetos poseen la misma cualidad, uno en potencia y con cierta inclinación a lo que el otro posee en acto (el grave fuera de su lugar natural con respecto al que reposa en ese lugar), lo que genera amor de concupiscencia o amistad de lo útil o deleitable.

a.4 Si alguna otra de las pasiones del alma es causa de amor

«Toda pasión del alma presupone el amor»: es común a toda pasión moverse hacia alguna cosa o descansar en ella en virtud de cierta connaturalidad o proporción, lo que pertenece a la esencia del amor. [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a.3]

Qu. 28 De los efectos del amor

a.1 Si la unión es efecto del amor

Unión del amante con el amado: a) *real* (producto efectivo del amor) o b) *afectiva* (unión formal establecida por el amor, en tanto que enlace o vínculo afectivo).

a.2 Si la mutua inhesión es efecto del amor

La *mutua inhesión* puede producirse en cuanto a la potencia aprehensiva o a la apetitiva.

a) En lo que concierne a la *potencia aprehensiva* el amante lleva en su corazón al amado, al que intenta conocer profundamente.

b) En cuanto a la *potencia apetitiva* se dice que:

b1) El amado está en el amante por la complacencia que ha despertado en él (el amante se deleita en él o en sus bienes cuando están presentes o ausentes por el amor de concupiscencia o se deleita en los bienes que quiere para él con arreglo al amor de amistad) según un amor íntimo.

b2) El amante está en el amado por amor de concupiscencia intentando poseerlo perfectamente, mientras que por amor de amistad juzga suyos los bienes o males del amigo, y la voluntad de éste como suya, como si formaran una sola cosa. Una tercera manera de mutua inhesión es la de reciprocidad del amor, por la que los amigos se aman y prestan ayuda recíprocamente.

a.3 Si el éxtasis es efecto del amor

El *éxtasis* supone ponerse fuera de sí, lo que sucede en relación con las distintas potencias del alma.

a) En cuanto a la *potencia aprehensiva*: a) elevación a un conocimiento superior, b) descenso a uno inferior (frenesí o demencia).

b) En cuanto a la *potencia apetitiva* cuando el apetito se dirige a otro, saliendo fuera de sí: 1) *dispositivamente*, el amor concentra la atención del amante sobre lo amado, olvidando todo lo demás; 2) *directamente*, lo que

acontece de dos maneras: *en absoluto* (amor de amistad: hay salida absoluta fuera de sí, al querer el bien del amigo y velar por él) o *accidentalmente* (amor de concupiscencia; querer gozar del bien exterior: la salida no es total, sino parcial y aparente).

a.4 Si el celo es efecto del amor

El celo [*zelus*] es efecto de la intensidad del amor, pero se dice de dos maneras, a saber, como medio para impedir a otros la fruición del objeto amado por nosotros o con vistas a la defensa del amigo de los males que le puedan acechar.

a.5 Si el amor es una pasión que hiere al amante

El amor indica *formalmente* una *coaptatio* o adecuación de la potencia apetitiva al bien. El amor de Dios perfecciona y mejora al hombre, mientras que el amor al pecado le daña y perjudica.

El amor indica *materialmente* una alteración corporal que sí puede ser dañina si es excesiva.

a.6 Si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama

El agente ha de encontrar algo que amar en los fines con vistas a los cuales obra.

Qu. 31 «De la delectación [*delectatio*] considerada en sí misma»

a.1 Si la delectación es una pasión

La delectación es una pasión de alma que consiste en la experiencia del reposo de un ente en su estado connatural, esto es, en el sentimiento de la presencia de un bien connatural (*cfr.* definición de placer en Aristóteles, *Ret.*, I 11, 1369 b33-35: «Admitamos como supuesto que el placer es un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque [*katástasis athróa*] y sensible a su naturaleza básica»), de manera que es exclusiva de los seres sensibles y depende del apetito sensible. No es una generación, sino un hecho consumado.

a.2 Si la delectación tiene lugar en el tiempo

La delectación no tiene lugar en el tiempo, porque supone el reposo en un bien ya obtenido. Únicamente si el bien poseído está sujeto a algún cambio la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo.

a.3 Si la delectación difiere del gozo

El término delectación abarca más, por ser genérico, que el más específico “gozo” [*gaudium*], que se reserva para las delectaciones consiguientes a los deseos producidos con arreglo a la razón.

a.4 Si hay delectación en el apetito intelectual

En el apetito intelectual o voluntad hay una delectación que llamamos gozo, pero no se aprecia delectación corporal, como ocurre en el apetito sensible. En el primer caso, el gozo consiste en un movimiento no acompañado de transmutación corporal, rasgo compartido por el hombre con Dios y los ángeles. El hombre es capaz de ambos tipos de delectación, la propia del apetito sensible

y la propia del apetito racional, de manera que está en condiciones de comparar el distinto carácter de cada una de ellas.

a.5 Si las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles

Desde el punto de vista del deleite las delectaciones inteligibles son más intensas que las sensibles, pues el conocimiento por el entendimiento es más perfecto y preferible al que proporcionan los sentidos.

También en sí mismas son mayores las delectaciones inteligibles espirituales que las sensibles corporales, pues a) el bien alcanzado es mayor que el corporal (los hombres se abstienen de deleites corporales en nombre de su honor); b) la parte intelectual del alma es más noble y cognoscitiva que la sensitiva y c) se da una unión más íntima, perfecta y sólida entre el entendimiento y lo que conoce que entre el cuerpo y lo que le produce placer.

Con respecto a nosotros, nos parecen más intensas las delectaciones sensibles, porque a) conocemos antes lo sensible que lo inteligible; b) nos impresiona la transformación corporal experimentada en las sensibles y c) las delectaciones sensibles actúan como una medicina contra los defectos o molestias corporales.

a.6 Si las delectaciones del tacto son mayores que las delectaciones de los otros sentidos

Las delectaciones del tacto llegan a imponerse a las de la vista porque «lo natural en cada ser es lo más poderoso» y el acceso más inmediato al mundo circundante nos lo procuran nuestras manos.

a.7 Si hay alguna delectación no natural

La doble naturaleza del hombre, sensible y racional, explica que haya diferentes especies de delectaciones. Sólo alguna corrupción por parte del alma o del cuerpo conduce a que algo contrario a su naturaleza llegue a hacerse connatural al hombre.

a.8 Si puede haber una delectación contraria a otra

La delectación es algo análogo en el alma al reposo en los cuerpos naturales, de manera que a una delectación en una actividad puede oponerse por vía doble tanto la producida por otra actividad como la tristeza.

Tomás de Aquino, ScG, III, 48 «La felicidad última del hombre no está en esta vida»:

«El hombre rehúye naturalmente la muerte y se aflige por ella; no sólo la rehúye en el instante en que la siente presente, sino también cuando piensa en ella. Ahora bien, el hombre no puede escapar en esta vida a la muerte. No es, por tanto, posible que el hombre sea feliz en esta vida. [...]

Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección [...]. Luego, con respecto al conocimiento, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo prueba el mismo Aristóteles en el libro X de la *Ética*, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin. [...]

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino en la unión con la sustancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida. Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera.

Esto basta para ver qué ansiedades [*angustia*] no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las sustancias separadas».

STh., II-II, Qu. 23 «De la caridad en sí misma»

a.1 Si la caridad es amistad

La caridad se basa en la cierta comunicación que hay entre Dios y el hombre, por la que el primero nos comunica su bienaventuranza: «la caridad es una amistad del hombre con Dios», que se extiende hasta los enemigos, a los que amamos en orden a Dios, esto es, como parte de la Creación. La caridad supone, pues, no un amor a la altura del hombre, sino que exige que el hombre se ponga a la altura de Dios para imitar el amor que éste dirige a todo lo creado.

a.2 Si la caridad es algo creado en el alma

Pedro Lombardo sostiene que el impulso de amor con el que amamos a Dios procede inmediatamente del Espíritu Santo, sin mediación de hábito alguno, es decir, sin interposición de la costumbre o de la enseñanza, ni siquiera desde el supuesto del hábito de la fe o de la esperanza. Pero tal doctrina eliminaría el mérito de esta virtud y nos convertiría en meros instrumentos del Verbo divino allí donde está en juego la raíz del mérito. Por ello, es preciso que alguna *forma de hábito* se sobreañada a la *potencia natural* inclinándola hacia la caridad, por la que participamos de Dios.

a.4 Si la caridad es virtud especial

Si el objeto del amor es el bien, el bien divino tiene una razón especial de bien y la caridad que lo toma como fin es virtud especial: de ella dependen todas las virtudes.

a.5 Si la caridad es virtud única

En tanto que amistad del hombre con Dios la caridad no tiene especies, al ser su fin único: la bondad divina.

a.6 Si la caridad es la más excelente de las virtudes

Las acciones humanas siguen una doble regla: la razón humana y Dios. Las virtudes teologales siguen la segunda, pero entre ellas, la fe llega a Dios en tanto que de Él procede nuestro conocimiento y la esperanza en tanto que de Él procede la posesión del bien. Por encima de ellas encontramos a la caridad, que alcanza a Dios para reposar en Él y no con el propósito de que nos dé cosa alguna más allá de esa quietud.

a.7 Si puede haber virtud verdadera sin la caridad

En atención al doble fin y al doble bien del hombre, próximo y último, sólo puede ser virtud absolutamente la ordenada al bien principal del hombre, de manera que no puede darse virtud verdadera sin la caridad.

a.8 Si la caridad es la forma de las virtudes

Sin la caridad los actos de las virtudes no podrían dirigirse a su último fin: esto la convierte en forma de las virtudes [*forma virtutum*].

San Pablo, Corintios I, 13: «Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad [*agapé*] soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.

La caridad es paciente [*makrothumeî*], es servicial [*chresteúetai*]; la caridad no es envidiosa [*ou zeloî*], no es jactanciosa [*ou perpereúetai*], no se engríe [*ou phusioûtai*]; no se comporta indecorosamente [*ouk aschemoneî*]; no busca su

interés [*ou zeteî tà heautês*]; no se irrita [*ou paroxúnetai*]; no toma en cuenta el mal [*ou logízetai tò kakón*]; no se alegra de la injusticia [*ou chaírei epì tê adikía*]; se alegra con la verdad [*sunchaírei dè tê aletheía*]. Todo lo excusa [*pánta stégei*]. Todo lo cree [*pánta pisteúei*]. Todo lo espera [*pánta elpízei*]. Todo lo soporta [*pánta hupoménei*].

La caridad no cede nunca [*oudépotē píptei*]. Se anularán [*katargethésontai: katargéo*] las profecías. Cesarán las lenguas. Se anulará la ciencia. Porque parcial [*ek mérous*] es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto [*tò téleion*], se anulará lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Una vez convertido en hombre, he anulado lo que tenía de niño. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.

Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad».

Qu. 24 «Sujeto de la caridad»

a.1 De la caridad en relación con el sujeto, resp.

«Hay un doble apetito, el sensitivo y el intelectual, llamado voluntad, como vimos en la primera parte, y el objeto de ambos es el bien, aunque de diferente manera. El objeto del apetito sensitivo es el bien captado por el sentido, y el objeto del apetito intelectual, o voluntad, es el bien bajo la razón común de bien, en cuanto está captado por el entendimiento. Y como el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino, que sólo el entendimiento conoce, de ahí que el sujeto de la caridad no sea el apetito sensitivo, sino el apetito intelectual, o voluntad».

Dante, *Par.*, XXVI, vv. 7-66 [El examen de San Juan a Dante sobre la caridad]:

«“Comincia dunque; e di ove s’appunta

“Empieza, pues, y di hacia donde apunta

l'anima tua, e fa ragion che sia

tu alma, y procura que

la vista in te smarrita e non defunta;

la vista en ti haya desfallecido, pero no muerto;

perché la donna, che per questa dia

pues la mujer que por esta divina

region ti conduce, ha nello sguardo

región te conduce, tiene en la mirada

la virtù ch'ebbe la man d'Anania".

la virtud que tuvo la mano de Ananías".

Io dissi: "Al suo piacere, e tosto e tardo,

Yo dije: "Como le plazca (a Beatriz), pronto o tarde,

vegna rimedio alli occhi che fuor porte

llegue el remedio a los ojos que fueron puertas

quand'ella entrò col foco ond'io sempr'ardo.

quando ella entró con el fuego del que siempre ardo.

Lo ben che fa contenta questa corte,

El bien que hace contenta a esta corte,

Alfa ed O è di quanta scrittura

es el Alfa y la Omega de cuanta escritura

mi legge Amore o lievemente o forte".

me dicta el Amor, ya sea suavemente o con fuerza".

Quella medesima voce che paura

Aquella misma voz que el miedo

tolta m'avea del subito abbarbaglio,

me había quitado tras la súbita ofuscación,

di ragionare ancor mi mise in cura;

me dispuso a seguir razonando;

e disse: "Certo a più angusto vaglio

y dijo: "Ciertamente por un cedazo más estrecho

ti conviene schiarar: dicer convienti

te conviene aclarar: te conviene decir

chi drizzò l'arco tuo a tal berzaglio".

quién enderezó tu arco hacia una meta tal".

E io: "Per filosofici argomenti,

Y yo: "Por argumentos filosóficos,

e per autorità che quince scende

y por autoridad (religiosa) que procede de aquí

cotale amor conven che in me s'imprenti.

conviene que un amor tal se imprima en mí.

Ché 'l bene, in quanto ben, come s'intende

Porque el bien en tanto que bien, tan pronto como se entiende

così accende amore, e tanto maggio

enciende el amor, y tanto mayor es ese amor

quanto più di bontade in sé comprende.

cuanta mayor bondad comprende en sí.

Dunque all'essenza, ov'è tanto avvantaggio

Por tanto, hacia la esencia donde hay tanta excelencia

che ciascun ben che fuor di lei si trova

que todo bien que se encuentre fuera de ella

altro non è ch'un lume di suo raggio,

no es otra cosa que una luz de su rayo,

più che in altra convien che si mova

conviene que se mueva más que hacia cualquier otra

la mente, amando, di ciascun che cerne

la mente, amando, de cada uno que discierna

il vero in che si fonda questa prova.

la verdad en que se funda esta prueba.

Tal vero all'intelletto mio sterne

Tal verdad muestra a mi entendimiento

colui che mi dimostra il primo amore

aquel que me demuestra el primer amor

di tutte le sustanze sempiterne.

de todas las sustancias sempiternas.

Sternel la voce del verace autore,

Lo muestra la voz del autor veraz,

che dice a Moisé, di sé parlando:

que dice a Moisés, hablando de sí:

“Io ti farò vedere ogni valore”.

“Yo te haré ver todo valor/el valor supremo”.

Sternilmi tu ancora, incominciando

Me lo muestras también tú, al comienzo

l'alto preconio che grida l'arcano

del elevado pregón que anuncia el arcano

di qui là giù sopra ogni altro bando”.

desde aquí hasta allá abajo más que cualquier otro bando”.

E io udi': «Per intelletto umano,

Y yo escuché: “Por el entendimiento humano,

e per autoritadi a lui concorde,
y por autoridades que concuerdan con él,
de' tuoi amori a Dio guarda il sovrano.
el soberano de tus amores mira hacia Dios.

Ma dî ancor se tu senti altre corde
Pero sigue diciendo si sientes que otras cuerdas
tirarti verso lui, sî che tu suone
te atraen hacia él, de manera que digas
con quanti denti questo amor ti morde». **con cuantos dientes te muerde este amor”.**

Non fu latente la santa intenzione
No se mantuvo oculta la santa intención
dell'aguglia di Cristo, anzi m'accorsi
del águila de Cristo, es más, advertí
dove volea menar mia professione.
adónde quería conducir mi profesión.

Però ricominciai: “Tutti quei morsi
Por eso, volví a empezar: “Todos los mordiscos
che possono lo cor volgere a Dio,
que pueden dirigir el corazón a Dios
alla mia caritate son concorsi;
han desembocado en mi caridad;
ché l'essere del mondo e l'esser mio,
pues el ser del mundo y el mío,
la morte ch'el sostenne perch'io viva,
la muerte que él soportó para que yo viva,

e quel che spera ogni fedel com'io,
y lo que espera todo creyente como yo,
con la predetta conoscenza viva,
con el conocimiento vivo antes mencionado,
tratto m'hanno del mar dell'amor torto
me han sacado del mar del amor equivocado
e del diritto m'han posto alla riva.
y me han dispuesto en la orilla del amor recto.
Le fronde onde s'infronda tutto l'orto
Las frondas que enfrondecen todo el huerto
dell'ortolano eterno, am'io cotanto
del hortelano eterno, amo yo en la medida
quanto da lui a lor di bene è porto"».
en que el bien se haya transportado desde él a ellas».

Dante, *Par.*, XX, vv. 94-99:

«*Regnum coelorum* violenza pate
***Regnum coelorum* sofre violencia**
da caldo amor e da viva speranza,
por el ardiente amor y la viva esperanza,
che vince la divina volontate;
que vence a la voluntad divina;
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
no al modo en que el hombre sobrepuja al hombre,
ma vince lei perché vuole esser vinta,

sino que la vencen porque <esa misma voluntad> quiere ser vencida,
e, vinta, vince con su beninanza».
y, vencida, vence con su bondad».

Dante, *Purgatorio*, XV, vv. 49-81:

«“Perché s’appuntano i vostri disiri
“Puesto que vuestros deseos se dirigen
dove per compagnia parte si scema,
hacia donde una parte se pierde al compartir,
invidia move il mantaco a’ sospiri.
la envidia hace suspirar al pecho.
Ma se l’amor de la spera suprema
Pero si el amor de la esperanza suprema
torcesse in suso il disiderio vostro,
torciese hacia arriba vuestro deseo,
non vi sarebbe al petto quella tema;
no se encontraría en el pecho ese temor;
ché, per quanti si dice piú lí ‘nostro’,
porque cuantos más dicen allí ‘nuestro’
tanto possiede piú di ben ciascuno,
un bien tanto mayor posee cada uno,
e piú di caritate arde in quel chiostro”.
y más caridad arde en aquel claustro”.
“Io son d’esser contento piú digiuno”
“Estoy aún más ayuno de estar contento”,

dissi' io, "che se mi fosse pria taciuto,
dije yo, "que si antes me hubiese callado,
e piú di dubbio ne la mente aduno.

y más dudas reúno en la mente.

Com'esser puote ch'un ben, distribuito

¿Cómo puede ser que un bien, distribuido

in piú posseditor, faccia piú ricchi

en varios poseedores, vuelva a éstos más ricos

di sé, che se da pochi è posseduto?".

de sí, que si fuera poseído por pocos?".

Ed elli a me: "Però che tu rificchi

Y él a mí: "Puesto que mantienes fija

la mente pur a le cose terrene,

la mente sólo en las cosas terrenales,

di vera luce tenebre dispicchi.

extraes tinieblas de la luz verdadera.

Quello infinito e ineffabil bene

Aquel bien infinito e inefable

che là sú è, così corre ad amore

que se encuentra allá arriba, acude al amor

com'a lucido corpo raggio vene.

como el rayo viene al cuerpo transparente.

Tanto si dà quanto trova d'ardore;

Se entrega en la medida en que encuentra ardor;

sí che, quantunque carità si stende,

de modo que, cuanto más se extiende la caridad,

cresce sovr'essa l'eterno valore.

el eterno valor crece sobre ella.

E quanta gente piú là sú s'intende,

Y cuanta más gente se dirige hacia allá arriba,

piú v'è da bene amare, e piú vi s'ama,

más <cosas> hay para amar bien, y más se ama,

e come specchio l'uno a l'altro rende.

y como espejo uno devuelve la imagen del otro.

E se la mia ragion non ti disfama,

Y si mi razón no te quita el hambre,

vedrai Beatrice, ed ella pienamente

verás a Beatriz, y ella plenamente

ti torrà questa e ciascun'altra brama.

te saciará esta o alguna otra ansia.

Procaccia pur che tosto sieno spente,

Tú esfuézzate sólo para que pronto se apaguen,

come son già le due, le cinque piaghe,

como ya lo han sido dos, las cinco llagas

che si richiudon per esser dolente"

que se cierran tras haberse arrepentido"».

