

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Italiana



TESIS DOCTORAL

**Dante y la imaginación agente: el *narrador* de la *Commedia* y la
transparencia perfecta de la profetología árabo-judía**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco Augusto Nava Mora

Directores

Amparo Alba Cecilia
Juan Varela-Portas de Orduña

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Depto de Filología Italiana / Depto de Estudios Hebreos y Arameos



**DANTE Y LA IMAGINACIÓN AGENTE: EL “NARRADOR”
DE LA *COMMEDIA* Y LA TRANSPARENCIA PERFECTA DE
LA PROFETOLOGÍA ÁRABO-JUDÍA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR:

Francisco Augusto Nava Mora

Bajo la dirección de:

Dra. Amparo Alba Cecilia

Dr. Juan Varela-Portas de Orduña

MADRID 2015



El logotipo del Año Internacional de la Luz de la Universidad Complutense de Madrid, ha sido elaborado por Helena Sánchez García (Grado en Diseño UCM) y Elo García Ramos (Facultad de Bellas Artes UCM) junto con la Comisión del Año Internacional de la Luz del Departamento de Óptica.

Tesis realizada con el apoyo de CONACYT (México)
(Becario 208096)



También recibió el apoyo de las siguientes instituciones:

EDUCAFIN

MACCHINA TEMPO

TEATRO KALIPATOS



Quiero dedicar esta investigación a Lydia Beatriz Mora Córdova, Roger Antonio Nava Mora, Gretell Noemí Ruiz Veloz, Alba Julia Nava Ruiz, Roberta Nava Ruiz, Eugenia Cano Puga y Minakshi Ramachandran Cano. Y a Luis Raymundo Castillo López, que todavía está con nosotros.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación le debe tanto, y a tanta gente, que sería más que una descortesía no agradecerlo públicamente, poniendo en claro el papel jugó cada cual.

En primer lugar, por magnitud, duración, generosidad y amor, a mi madre, Lydia Beatriz Mora Córdova y a mi hermano, Roger Antonio Nava Mora. Sin su cariño y apoyo habría sido imposible enfrentar y vencer un afilado padecimiento que —en medio de la tesis— llegó de quién sabe dónde, y que, ante el verdadero término de la vida mortal, me hacía temblar las venas y el pulso (*Inf.* I, 90). También debo agradecerles por los medios materiales, el tiempo, y el esfuerzo administrativo, y hasta la gasolina que implicó la solicitud de la beca CONACYT (México). Gracias mamá, gracias Tony.

Agradezco también al médico internista, sabio y *sommelier* Alberto Guillermo Mora Córdova quien venció a cinco especialistas —tres españoles y dos mexicanos—, lo que finalmente me devolvió la natural disposición a conjuntarme con la tradición, con el *lungo studio*, y con todo aquello que puede ser pensado, sentido y amado. Va mi agradecimiento también por su amor, favores y consejos profesionales a los médicos Guillermo Mora Campos y a Gerardo Mora Campos (y a otro médico: Clau, por la maleta y el café). Pero, también, por intentarlo y por la amistad, a Jorge Catalán Flores (1954-2012).

A Eugenia Cano Puga por la paciencia, el amor... y el escritorio y el librero y el espacio que viene ocupando esta investigación, y yo mismo, en su hogar en Guanajuato desde hace más de dos años. Y porque también las oportunidades logísticas, laborales y artísticas que me has regalado, corazón, durante todo este tiempo, son impagables.

A Elisa Ruiz Trillo, porque desde su casa, en Barcelona, con los minutos contados, pude solicitar la beca de CONACYT con la que obtuve los medios económicos para vivir e ir reuniendo, con constantes viajes y estancias en Italia, una biblioteca *ad hoc* a esta investigación (Pero ni estas líneas ni todas las líneas de la tesis serán suficientes para agradecer tu generosidad por todo lo demás)

A Daniela Stara que también estuvo más que presente con medios materiales y también mucho esfuerzo en todo el periplo —casi de aventura—, que fue la solicitud de la misma beca, en una época en que ambos estábamos quebrados. Y también, porque sumergido en tu caluroso y gentilísimo círculo social y familiar conocí y aprendí a querer la lengua de Dante.

A Walter Arias, por tantas y tan extrañas diligencias para aquel que está lejos, y por las muchas charlas sobre el proceso de escritura de la tesis (y por la lectura de algún capítulo). Muchísimas gracias.

A Diana Espinoza y Rosa Pontón, por escuchar con empatía a este tesista atribulado.

A Lorenzo Rubio, por su ayuda en trámites universitarios y por tantos hospedajes en el periodo en que ya no contaba con la beca, y, también, por estar dando la lata para que concretara algo: índice, capítulos o lo que fuese. Por el hospedaje, gracias también a Sandra Ramiro Meyer.

A Macchina Tempo A.C. (Gestión Cultural), en persona de su director, Manuel Ríos Martínez, quien pagó los ejemplares de la tesis, además de regalarme con la beca *Rivers-Velázquez de León Collins*, de hospedaje, comida y manutención ocasional en la ciudad de México. (Gracias, Amalia).

A Cony Vallejo Cortés: no sé si te enteraste de cómo algunas palabras de aliento tuyas le pueden cambiar, para bien, la vida a alguien.

Las últimas semanas —decisivas— de redacción de la tesis en Madrid se las debo, la primera, a Juan Ignacio Hernández Mora, y las siguientes, al hospedaje, escritorio, atenciones y buen humor de Julia Gaytán Duque. Gracias de todo corazón.

A John O'Shea por la traducción al inglés del resumen de la tesis y por todas las horas de consultas en materia bíblica, religiosa, filosófica y hasta lingüística.

Por los trámites cuando estaba fuera de España, gracias a Marina Lizama Carceller, Alba Contreras Corrochano y Cristina Coriasso Martín-Posadillo. También a Victoria del Vicente Villar, "Vicky", del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos, por tantos trámites y por tantas molestias en siete años. (Y por otros tantos trámites, gracias a Raquel del Departamento de Filología Italiana).

Gracias, en fin, y de nuevo, a mi hermano el baterista y empresario Tony Nava Mora, y al Licenciado en Derecho Eduardo Rocha, el *Sapo*; a este último, por sus mesurados consejos, y a los dos, por todos los felices minutos que compartimos en las ligas de fucho de Guanajuato, gimnasios y *tracking*, todo ello, fundamental para recuperar mi salud (y también, hermano, gracias por dos años y fracción de Alba Julia).

A mi casa de Cerdeña en Barcelona: Laura Sarti.

Finalmente, agradezco a otra familia: gracias Eugenia Cano Puga y Minakshi Ramachandran Cano, porque todos los días, desde el amanecer, estuvieron dando guerra para que terminara la tesis. Minu: la imaginación sí existe (*Averroes, Comm. Magn. De anima*, 405: 537-539, 540; 406: 548; *Epítome De anima* VII, 102).¹

¹ Cf. la opinión contraria en: Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612; *De unitate*, 66; *S. T. I*, 76, a. 1, sol.

Agradezco por otra parte a mi directora de tesis, Amparo Alba Cecilia por su paciente, profesional y juiciosa dedicación a corregir y explicar todos y cada uno de los borradores y capítulos logrados y no logrados, por su apoyo en trámites, por resolver dudas, ideas, mails, bibliografía, conceptos y transliteraciones hebreas, durante los siete años que ha durado la investigación; también por sus balsámicas y oportunísimas palabras de aliento, y por su confianza en mi actividad investigadora.

A mi director de tesis, Juan Varela-Portas, por sus meticulosos señalamientos, y por la apasionada y brillante minuciosidad —no es sólo idea mía— de cada una de sus charlas personales, libros, artículos, lecciones y conferencias; y también, por la oportunidad que me ha dado de compartir aula —y hasta membresía— con la Asociación Complutense de Dantología.

A todos los Profesores Doctores que me auxiliaron en la solicitud de la beca CONACYT: Begonya Saez Tajafuerce (Universidad Autónoma de Barcelona), Xavier Roqué Rodríguez (Universidad Autónoma de Barcelona), Benjamín Valdivia (Universidad de Guanajuato) y Patricia Campos Rodríguez (Universidad de Guanajuato) y Felipe Macías Gloria (Universidad de Guanajuato); también al Dr. Luis-Fernando Girón Blanc quien, en cierto modo, me obsequió esta Casa de Estudios y este programa doctoral.

A mi tutora en la fase de Suficiencia Investigadora, Dra. Eugenia Popeanga Chelaru quien no sólo me brindó gran apoyo en diversas actividades académicas y de investigación sino que, además, intercedió para que conociese a los dantistas de la Complutense. Gracias también a Rosario Scrimieri por leer y explicarme pacientemente los errores del primer texto que escribí sobre Dante.

A los grandes especialistas que atendieron y resolvieron personalmente mis dudas durante la investigación: Sandra Debenedetti Stow, Rafael Ramón Guerrero, Vittoria Perrone Compagni, Anna Rodolfi y Nuria Sánchez Madrid.

A Rosa Affatato, por tantas conversaciones dantianas.

Al grupo de estudio de facebook “Adopte a un filósofo antiguo y medieval” que, en el último año, me compartió y discutió material de lectura y temas de filosofía medieval que terminé usando aquí y allá en la investigación, pero, sobre todo, porque me hacen sentir entre medievalistas en mi propia casa de Guanajuato. Gracias particularmente a tres de sus administradores: Ivalú Vélez (México), Francisco O’Reilly (Uruguay) y Pilar Herraiz Oliva (España).

Agradezco, y culpo, por último, a Carlos López Cortezo, por sus lecciones de “Dante y la alegoría” (curso 2007-2008) que me dejaron irremediabilmente deslumbrado por el método de la Asociación y por Dante; Carlos López Cortezo, sin proponérselo, desató en mí un poderoso —y quizá ensoberbecido— apetito intelectual, de donde me vino la idea de hacer una tesis doctoral sobre el poeta florentino.

ÍNDICE

Apoyos.....	3
Dedicatoria.....	5
Agradecimientos.....	7
Índice.....	9
Thesis Summary (in English).....	15
Preámbulo.....	23
Abreviaturas.....	27
I. Planteamiento del problema y objetivos.....	29
II. Hipótesis.....	30
III. Estado de la cuestión.....	31
IV. Metodología y resumen de capítulos.....	48
1. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	53
1.1. La exégesis.....	53
1.1.1 La lectura del mundo y el análisis de las imágenes.....	53
1.1.2 El símil del <i>vilanello</i> (<i>Inf.</i> XXVI, 25-33).....	57
1.1.3 La lonza.....	62
1.1.4 El método alegórico-literalista de la Asociación Complutense de Dantología.....	63
1.1.5 La imaginación y el sacrificio: el papel de la imaginación como alma humana en el <i>viator</i>	69
1. 2 El sentido modal-parabólico.....	72
1. 2.1 El averroísmo y el ámbito de comparación.....	72
1.2.2 El paradigma o “modelo” de la intelección: percepción visual y conocimiento modal.....	76
1.2.3 La <i>intentio</i> y la <i>scientia modalis</i>	78
1.2.4 La imaginación agente y la crítica de Santo Tomás al averroísmo.....	81
1.2.5 Maimónides y la imaginación profética.....	86

2. LA GUÍA DE PERPLEJOS EN ITALIA: SU PAPEL COMO DIFUSORA DE LA PROFETOLOGÍA ARABO-JUDÍA: DE LA LECTURA “LAICA” A LA MÍSTICA AVERROÍSTA.....	91
2.1. Los glosadores de Maimónides en Italia: la importancia de la lengua vulgar en el reino de Sicilia-Nápoles.....	91
2.2. La relación entre los pensadores judíos y cristianos en Italia: traducción y trasmisión del pensamiento árabe.....	94
2.2.1 Las controversias religiosas judeo-cristianas.....	97
2.2.2 La cultura filosófica judía en la Italia del siglo XIII.....	101
2.3. Una escolástica judía.....	103
2.3.1 Zerahya ben Saltiel de Barcelona.....	104
2.3.2 Hillel de Verona.....	104
2.3.3 Immanuel de Roma.....	108
2.3.4 Yehudá Romano.....	109
2.3.5 Abraham Abulafia.....	110
2.4. Lectura “laica” y la <i>ratio studiorum</i> como búsqueda de perfección.....	115
2.4.1 El campo de la lectura.....	115
2.4.2 El texto “laico” y la filosofía.....	119
2.5. La tradición exegética de la <i>Guía de perplejos</i> en ámbito cristiano y judío... 	122
2.5.1 La profecía natural.....	123
2.5.2 La <i>ratio studiorum</i>	126
2.5.3 La lectura alegórico-filosófica de las Escrituras.....	130
2.6 La búsqueda de transparencia.....	131

3. UNA CRISIS DE VISIÓN: LA BÚSQUDA DE PERFECCIÓN Y EL PARADIGMA ARISTOTÉLICO DE LA PERCEPCIÓN VISUAL EN EL CONVIVIO Y EN ALGUNOS FRAGMENTOS DEL NEOPLATONISMO ITALIANO JUDÍO (1250-1330).....	139
3.0 Introducción.....	139
3.1. La transparencia como paradigma de demostración.....	139
3.2. La razón como forma o perfección en el pensamiento judío y cristiano.....	146
3.3 La forma visual.....	155
3.4 El orden sensible y el orden intelectual.....	160
3.5. La experiencia exegética como experiencia del orden intelectual.....	167
3.6 El neoplatonismo judío en la época de Dante: del <i>Convivio</i> al vulgar ilustre..	172
3.6.1 La <i>diritta via</i> y la transparencia del ojo que imagina.....	172
3.6.2 El cielo de los <i>spiriti sapienti</i> (<i>Par.</i> X-XIII) y la risa de Justiniano (<i>Par.</i> V, 136-139).....	177
3.6.3 El vulgar ilustre y la imaginación agente de la profetología árabo-judía: blancura y <i>reductio ad unum</i>	181
4. EL PROFETA-INTERPRETE DE LA <i>COMMEDIA</i> Y LAS ESCUELAS DE YEHUDÁ ROMANO Y ABULAFIA: UN ACERCAMIENTO COMPARATIVO.....	193
4.0. Introducción.....	193
4.1. La mística averroísta y el estatuto gnoseológico de la profecía.....	194
4.1.1. La imaginación y el estudio. El que piensa, muere.....	194
4.1.2. La ciencia de las letras y la profecía natural.....	199
4.1.3 El estatuto gnoseológico de la profecía.....	204

4.2. La lengua perfecta: averroísmo cristiano y judío	206
4.3. El narrador de la <i>Commedia</i>	214
4.3.1 El narrador-navegante.....	215
4.3.2 El narrador y el <i>viator</i>	219
4.3.3 La mente del narrador en los comentaristas de la <i>Commedia</i> : el intelecto posible.....	222
4.3.3. La nobleza del ojo.....	231
4.4. ¿Qué se esconde detrás del velo?	233
4.4.1 La escuela de Yehudá Romano.....	234
4.4.2 La escuela de Abulafia.....	243
4.5. Conclusión: La forma imaginaria modal	250

**DOS ANÁLISIS DEL *PURGATORIO* EN RELACIÓN
CON EL MARCO NARRATOLÓGICO DE LA *COMMEDIA***.....255

5. «RICORDITI, LETTOR, SE MAI NE L'ALPE» (<i>PURG. XVII, 1-9</i>): EL LECTOR COMO PERFECCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL SUEÑO VISIONARIO DEL NARRADOR DE LA <i>COMMEDIA</i>	257
5.0 Introducción	257
5.1 El topo y la perfección intelectual del ser humano	263
5.2 Una <i>vis</i> profética	270
5.2.1 La escuela de Maimónides y los sentidos internos.....	271
5.2.1.1 Primer ventrículo o cámara.....	272
5.2.1.3 Segundo ventrículo o cámara.....	273
5.2.1.3 Tercer ventrículo o cámara.....	273
5.2.2 La profecía natural y el paradigma de Averroes en la exégesis bíblica de Yehudá Romano: visión del profeta Elías y noción de <i>lugar</i>	276

5.3 La profecía natural y el marco narratológico de la <i>Commedia</i>	280
5.3.1 El proemio de la <i>Commedia</i> : el uso parabólico de la óptica y la filosofía.....	281
5.3.2 La doble perfección de la <i>vis imaginativa</i>	287
5.3.3 La “alta” fantasía y la materia del <i>Convivio</i>	293
5.3.4 La ira como obstáculo al acto intelectual: de la naturaleza sensible a la lengua perfecta.....	306
5.4 La actividad especulativa y la superación de la naturaleza sensible	309
5.4.1 El topo avaro.....	309
5.4.2 El lector transparente.....	313
6.«CHÈ ‘L VELO È ORA BEN TANTO SOTTILE» (PURG. VIII, 19-21): LA COMUNICABILIDAD DEL NARRADOR DE LA <i>COMMEDIA</i> ENTRE EXILIO Y PROFETOLOGÍA ÁRABO JUDÍA	319
6.0 Introducción	319
6.1 El <i>velo sottile</i> que <i>trapassar dentro è leggero</i>. Planteamiento del problema	320
6.2 La imaginación ágil del narrador de la <i>Commedia</i>	323
6.3 El velo de los fantasmas	336
6.3.1 Fuera del velo: tradición bíblica y lenguaje modal.....	336
6.3.2 Dentro del velo: la <i>subtilitas</i>	340
6.4 Paráfrasis del terceto	343
6. 5 Exilio y exégesis: el lenguaje modal y el <i>viator</i>	348
6.5.1 El <i>viator</i> y su viaje fantasmático.....	348
6.5.2 El campo semántico del exilio: el <i>viator</i> y el narrador.....	355
CONCLUSIONES	361
Verificación de las hipótesis.....	363
BIBLIOGRAFÍA	367

DANTE AND THE ACTIVE IMAGINATION: THE “NARRATOR” OF DANTE’S *DIVINE COMEDY* AND THE PERFECT TRANSPARENCY OF THE JUDEO-ARABIC PROPHETOLOGY

FRANCISCO AUGUSTO NAVA MORA
(PhD Thesis: Summary)

Introduction

This research pursues two avenues of thought: 1. Prophetology—that is, the theory dealing with the gnoseological status of the prophetic gift—and 2. That of a rationalistic philosophical culture, common to Christians and Jews and used for mystical and “anthropological” ends—that is, the quest for the perfection of the human being.

In the former instance, the discussion deals exclusively with natural prophesy as it appears in the Arab tradition, which was spread throughout the Christian and Jewish cultures of the thirteenth and fourteenth centuries through Maimonides’ *Guide for the Perplexed*. This type of prophecy, for the spread of which the *Latin* translation of Maimonides’ work was decisive, was adopted—with variations—by a number of authors who formed part of Dante’s culture, particularly Albertus Magnus, in the Christian sphere, and Judah Romano and Abulafia in the Jewish sphere.

With regard to the latter—i.e., the common philosophical culture—this relates to the High Medieval sacralized formulation that instrumentalised—through the study and application of a given exegesis—an Averroist model of demonstration of the condition of the possibility of thought: the instrument of scientific demonstration becomes a *propaedeutic for salvation*; that is, an instrument of a mystical nature for the achievement of personal and civil perfection. The philosophy that supports this model—Averroes’ noetics—along with its exegetic instrumentalization, formed a fundamental part of the intellectual climate of the Italy (and, above all Florence) in which Dante’s works were written.²

Moreover, while there is no definition of *the mystic*, it should be understood that, for the purposes of this work, the mystic—specifically Bruno Nardi’s “*Averroistic mysticism*”³—is understood as a special kind of rational operation that, through digging

² Cf. J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 116-122.

³ Coined to refer to a phenomenon in universities during the second half of the thirteenth century (cf. L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 156). Here—following the lead of B. Chiesa’s “Dante”, p. 331—this phenomenon is equated with the “*fe filosofica*” (“Philosophical Faith”) of Italian Jewish thought in the time of Dante: cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 5, Id, “Una trascrizione”, p. 24, n. 5; and Abulafia’s “rational

deeper into the process of ratiocination itself, leads to understanding of a higher order in which the highest desires for knowledge are satisfied and, thus, also the greatest happiness and perfection that Humanity may attain—according to the well-known principles of Aristotelian ethics.

Methodology

What is the objective of studies of with medieval Jewish thought that seek to engage with the works of Dante? The themes and the topics, the concepts and the vicissitudes are so closely related during the Middle Ages that, in order to justify contributing a study of this type, it is necessary to establish a sort of methodological *aggiornamento*. On the one hand, it is a fact that Maimonides' *Guide to the Perplexed*—the first important adaptation of Arab theological rationalism—was very well received by Dante's points of reference, such as Albertus Magnus and Thomas Aquinas; and, on the other, it is likewise a fact that Italian-Jewish thought at the time of Dante would have absorbed the Arab theory of prophecy, firstly directly from Maimonides but also through the commentaries of Aquinas and Albertus.⁴

It is also a fact that the Jewish communities, especially in Italy, were prone to a high degree of laicization with regard to their reading materials, greater even than among Christian communities,⁵ making it possible to speak, circumstances permitting, of a certain freedom in the use of sources and models of rationalist demonstration, such as those disseminated through translations of Averroes' writings. The latter makes Jewish thinkers, on the one hand, participants in the debate between faith and reason made manifest in Averroism while on the other it turns them into researchers into the "universal" language; the dialectic, and here we can see certain points of agreement with Christian thought, which made ready use of resources or models of rational demonstration.

In this respect, Bruno Nardi explained: "Ho sempre tenuto pochissimo conto delle ricerche empiriche intorno ai 'libri ove Dante attinse'; quel che mi preme, sono I concetti nel loro significato storico" ("I have always paid little attention to empirical

mysticism" in: M. Idel, *La kabbalah in Italy*, p. 100; cf. F. Van Steenberghen, review from Bruno Nardi's *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, Italy, 1958: *Speculum*, Medieval Academy of America, Vol. 39, n° 4, 1964 (p. 731): "From this doctrine developed an Averroistic mysticism, purely natural and intellectualist, whose traces many be found in Albertus Magnus ... Siger of Brabant..."

⁴ Cf. G. Sermoneta, "La dottrina", p. 23-29; 7, n. 6.

⁵ Cf. R. Bonfil, "La lectura", p. 250.

research into the ‘books that Dante laid hands on’; what drives me are the concepts in their historical meaning”).⁶

If this work has drawn comparisons between the work of Dante and two Jewish authors—Judah Romano and Abraham Abulafia—both active in thirteenth and fourteenth century Italy, it is not because of any wish to identify a source or an influence, but rather due to a desire to explore the historic meaning of certain concepts.

Objectives

To elucidate the meaning that the concepts of *imagination* and *prophecy* had at the time of Dante. To situate this meaning within the “ámbito de la razón” (“context of reason”) that, since the mid-twelfth century⁷ and, as a common culture among both Christians and Jews, developed different means to reflect on how God manifests Himself in the world. To describe, by means of a case study, how this context of reason in itself became a search for exegetic answers and formulas to a crisis of meaning in relation to a sacralized reality. In sum, the ultimate aim is to contribute fresh findings with regard to the Italian cultural horizon of the late thirteenth and early fourteenth centuries.

Results

1. Using the philological tools of the *Asociación Complutense de Dantología*,⁸ it has been necessary to distinguish between the experience of the narrator (recipient and translator of the prophetic dream) and that of his fellow adventurer; that is, the *viator* (the product of said dream, the semantic packaging of a sign);⁹ in order to demonstrate, in the narrator (or prophet-interpreter),¹⁰ the presence of a sort of exegesis that develops the rationalist paradigm of visual perception in the tradition of Averroes. This is not to say that Dante needed to believe in anything other than the *spiritus phantasticus* or medieval allegorism (emanationism, causalism, figuralism, organicism, symbolism) in order to know that, based on a rational and comparative structure of “visual” forms, the feudal imagination was able to ascend to God (since, for the feudal ideology, any resemblance between forms could always be traced back to, or have its very existence,

⁶ B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, p. 342; cit. B. Chiesa, “Dante”, p. 330

⁷ Cf. R. Ramón Guerrero, “Algunos”, p. 359-368

⁸ Cf. the articles of Juan Varela-Portas and Carlos López Cortezo: *Tenzone, Revista de la Asociación Complutense de Dantología*, and: J. Varela-Portas, *Introducción*; Id, “L’allegoria analítica”; Id, “Le similitudini”, and R. Arquès, “Il Dantismo”, p. 16-19.

⁹ Cf. J. Varela-Portas: Id. “Sueño”, Id., “La doppia”, Id., “L’eressia”, Id., “Il corpo”.

¹⁰ Cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 83 sqq, who has studied the distinction between the “profeta vidente” (“visionary prophet”) and the prophet as interpreter that appeared in the thirteenth century.

only in the resemblance between the Creator and the created). Notwithstanding this, the contention in this thesis is that, as a perfect language; that is, not necessarily *spritus phantasticus* or resemblance, but perfection or *forma terminata* of the species (*Guide for the Perplexed* II, 36-37; *Cv.* III, ix, 7-8), the narrator of the *Commedia* seeks a clear understanding of the philosophical-naturalist assumption in which that which exists as a written abstraction also exists as a “read” abstraction; that is, *communicability*, or tradition.¹¹

2. In relation to the quest for perfection, and comparing the exegesis of Dante with those of Judah Romano and Abulafia, the aim here is to demonstrate the presence of a series of “instructions” that the narrator of the *Commedia*, as the perfected species, gives to the reader; to demonstrate the possibility of this personal type, there is also a discussion of the “Averroist” theory that Dante applied to this perfection in his *Convivio*, focusing on the love-desire in transparency (*diaffanus, mezzo difano*), the metaphysical frontier between being and the material.¹² This linguistic-rational *reductio ad unum*, according to the problem set forth in the *Convivio* (cf. III, iv; vii; ix; xv) and the solution proposed in *De Vulgari* (I, xvi), should be the pattern of reference for all human experience and only makes sense within the *multitudo* (*Mn.* I, iii-iv), where Aristotle’s tenth separate intellect comes into action.¹³

3. The aim here has been to reconstruct the relatively unknown cultural space of the *Averroistic Mysticism*: that of the aspirations to rational perfection by linguistic and exegetic means of the Jewish community in Italy during the thirteenth and fourteenth centuries. This community shared with the Italian mercantile aristocracy—of which Dante was one—a certain “laicism” in its translations and conceptions of this perfection, based, time after time, on the reworking of certain rationalist doctrines requiring speculation-study of that very rational process, thereby enriching an exegetic tradition, inspired by the Bible but centred on the parabolic—as opposed to the allegoric—subject to the conditions of the possibility of thought. This particular

¹¹ Averroes, *Comm. Magn. De anima*, p. 411-414; in E. Coccia, *La trasparenza*, p. 72, n. 35; cf. Etienne Tempier: *Syllabus*, 117 (148): “Quod scientia magistri et discipuli est una numero”, p. 90.

¹² Since, as Averroes describes it, things only truly exist intentionally, or, as Roger Bacon says, a thing is not truly a thing but only its intention: R. Bacone, *De multiplicatione specierum*, en: *Opus Maius* (ed. H. J. Bridges), Oxford, 1879, p. 409: “intentio [...] dicentis quod non est vere res sed magis intentio rei, id est similitudo”; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 124.

¹³ Cf. I. Rosier-Catach, “L’uomo nobile”, p. 166 sqq; N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 7 sqq.

philosophical speculation—as an enquiry into the concept of participation (*concorrimiento*¹⁴) in the chain of being—translates, in the case of the narrator of the *Commedia*, into a “rational faith”, according to which the tenth separate intellect common to humanity acts through the mediation of a perfect language, both as a written abstraction and read abstraction.

4. In order to contribute new data on the cultural horizon of late-thirteenth century and early-fourteenth century Italy, this thesis offers a comparative analysis of the linguistic and semantic aspects of Dante’s Italian and that in the writings of Abulafia and Judah Romano in the area that all three share: the theological Aristotelianism of the Latin translation of the *Guide for the Perplexed*, which, even in the Jewish context, was nourished by the speculations of Christian scholasticism which, on occasion, the Jewish community also received in Italian.¹⁵ This position, based on Maimonides’ interpretation emphasising the most rational aspects of the Arabic tradition which, following in the tradition extending from Al-Farabi to Averroes, understands (unlike Thomas Aquinas) the imagination to be a true and self-contained *agent* of intellection,¹⁶ within the framework of perfection of the species, this characteristic renders the prophet a *magus* of knowledge capable of manipulating the intentional being of the *phantasmata*.¹⁷

Conclusions

a) The opening section of this thesis explains how the methods of the *Asociación Complutense de Dantología* pay particular attention to the literal level—material reality, history, the natural datum—as a means of ideological construction pertaining the era of the *Commedia*, where the details of physical reality are a reflection of metaphysical reality. The method chosen here is that in which the narrator, within the framework of literal or *parabolic* meaning—Thomas Aquinas, *S. T. I*, 1, 10, sol.; *Quodlibet VII*, 6, 16,

¹⁴ Dante’s term (*Cv. III*, ii, iv) is a translation of the expression *concurso* or *concurrixione* from the *Liber de Causis* (19 [20])

¹⁵ Cf. the case of the Hebrew-Italian Glossary of Terms in the *Guide for the Perplexed* written in the mid-thirteenth century by Moshe da Salerno, a Jewish translator from southern Italy; cf. *GFEI: Un Glossario filológico ebraico-italiano del XIII secolo* (a cura di Giuseppe Sermoneta), Ateneo, Roma, 1969.

¹⁶ Cf. D. Black, “Consciousness”, p. 368, 381-383.

¹⁷ G. Sermoneta, “La fantasia”, 196.

ob. 1 y ad. 1¹⁸—describes in both explicit and implicit detail Averroes’ paradigm of transparency in a manner comparable to that of the two Jewish authors Judah Romano and Abulafia.

b) It is shown that the Averroist paradigm—*scientia modalis* or modal knowledge—that serves to explain knowledge as part of the literal, or *parabolic*, meaning that appears in the *Convivio* and, above all, as used by the narrator of the *Commedia* (cf. *Purg.* VIII, 19-21; XVII, 1-9), to instruct the reader with regard to the nature of what occurs at the very moment of study. In sum, this modal knowledge must be described as such; that is, as part of the *literal* meaning necessary for the “edificazione di scienza.” (“foundation of knowledge”) (*Cv.* II, 1, 12).¹⁹ Therefore, from this perspective, in neither the *Convivio* nor the *Commedia* can we talk of allegorical meaning—at least not on the level of analysis proposed here.

c) It is demonstrated that the narrator of the *Commedia* (the prophetic voice or that of the prophet-interpreter speaking in the here and now [*Purg.* XV, 6])²⁰ is heir to the natural prophecy of the *Guide for the Perplexed*, which can be seen in the noetic formulas proposing a sort of rational perfection of the phantasms of the *vis imaginative*, a product of the use of the Averroist paradigm of transparency, as a type of phraseology comprehensible to readers familiar with these formulas. The indirect proof of this is the exegesis of Judah Romano and Abraham Abulafia, who applied Maimonides’ prophetology to Averroes’ paradigm, which was also instrumentalised by theorists and practitioners of Averroistic Mysticism such as Siger of Brabant, Anonymous of Giele and—an author who was very interested in Maimonides’ natural prophecy, widely quoted in the Jewish context and surely known to Dante—Albertus Magnus. It may be added that, in the case of the aspiration to a perfect language²¹ in the Dantean conception of the linguistic perfection of humankind—where a *mixed* soul tries to

¹⁸ Cit. U. Eco, “L’epistola XIII”, p. 229-231.

¹⁹“che in ciascuna cosa, naturale ed artificiale, è impossibile procedere se prima non è fatto lo fondamento, sì come ne la casa e sì come ne lo studiare: onde, con ciò si cosa che ‘l dimostrare sia edificazione di scienza, e la litterale dimostrazione sia fondamento de l’altre, massimamente de l’allegorica, impossibile è a l’altre venire prima che a quella.”

²⁰At a given point, the narrator, in order to establish one moment of the journey, states: “vespero là, e qui mezzanotte era” (*Purg.* XV, 6). Although the temporal description refers to the time difference due to Purgatory being in another hemisphere, the conclusion is that ‘there’ (*là*) is the inframundane journey or dream, and ‘here’ (*qui*) is that of the material world, that of the prophet-interpreter (using the terminology employed by A. Rodolphi, “Il ruolo”, p. 83 sqq.).

²¹ Cf. Eco. *La ricerca*, p. 54 sqq; M. Idel, *The Kabbalah in Italy*, p. 300.

resolve the distance between an intellect separate from matter—also fundamental is the Aristotelian-Averroist model of transparency, which demonstrates, at least as far as Dante’s poetry is concerned, a naturalist approach to the true possibilities of the “funzione dei laici nella storia della salvezza” (“role of the laïcité in the history of salvation”).²²

d) As I have tried to show, mysticism and the quest for perfection actually form part of the same rationalist aspirations. It should therefore be explained that the model of demonstration of Averroist noetics²³—based on the fundamental concepts of *transparency* (*diaffanus, mezzo diffano*) and *imagination* enriched a Biblical exegesis of the thirteenth and fourteenth centuries whose results—allegorical, rational and closely focused on literal meaning—were adapted by Dante. In this regard, it should also be clarified that the exegesis of Dante and the two Jewish authors—Judah Romano and Abulafia—are comparable only in the context of a certain *convergence* of exegetic resources where the model of demonstration—which is Averroes’—serves for certain ends focused on the mystical and the quest for perfection.

(Translated by John O’Shea)

²² M. Cicuto, “Le istanze”, p. 386. In this case, the author is referring to the resources of Joaquin de Fiore, who represented the “passage from a monastic society to a lay-secular world” (p. 386), and who, as in the case of Dantean exegesis, was based on attention to the literal level of interpretation (i.e., that of the commentary on the images in the *Liber Figurarum*), which, as in the case of Dante, was the basis for a sort of “realism metafisico” (“metaphysical realism”) (p. 385).

²³ That is, the model of demonstration of the condition of the possibility of thought, which is that transparency—and not light—is the condition of the possibility of visual perception; cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 80, n. 50, and p. 20-53; cf. N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 23, n. 51.

PREÁMBULO

Aunque es difícil —si no imposible— establecer influencias o demostrar sin lugar a dudas la presencia del pensamiento judío italiano bajomedieval en la obra de Dante Alighieri, sí es factible establecer algunas coincidencias entre dos fenómenos, entre dos corpus. Esta manera de presentar nuestra investigación permite —lo cual no es un asunto menor— reconstruir un aspecto poco estudiado de una época histórica, a saber, el de la evolución *paralela* de ciertas ideas que, unidas entre sí, responden al apelativo de lo que Nardi llamó “mística averroísta”, “una doctrina de tipo especulativo ajena a cualquier estímulo afectivo.”²⁴ En este caso se trata de comparar las características de obras producidas por la mística averroísta judía italiana de la segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV, y algunos aspectos de la obra dantesca, como son la interpretación de un orden neoplatónico con las herramientas del naturalismo aristotélico, las reflexiones naturalistas sobre el estatuto gnoseológico del don profético, la búsqueda de una lengua vinculada al décimo intelecto separado (o lengua perfecta), la exégesis racional —que traduce las visiones proféticas a conceptos aristotélicos—, y una postura “profana” o “laica” que replanteaba el conocimiento que emanaba de un universo clerical, y lo usaba propedéuticamente para alcanzar la perfección humana.

Se puede objetar que algunas de estas coincidencias responden a un clima racionalista —o dialéctico, encuadrado en el gran desarrollo de la *philosophia naturalis*—, a la crisis de sacralización de la época —vinculada a numerosas obras escritas y movimientos sociales, mesiánicos y apocalípticos— y a la frecuentación de las mismas fuentes —como la filosofía árabe traducida en latín y en hebreo, y la propia tradición escritural—, es decir, a un ámbito ideológico común. Sin embargo, nos parece que

²⁴ B. Nardi, “La mística”, p. 134.

precisamente porque existieron esos puentes ideológicos es posible establecer una comparación y afirmar de inicio que, sin lugar a dudas, ambos corpus abrevaron de una misma “cultura” (en el caso judío se habla incluso de una ‘escolástica judía’)²⁵. Vale la pena subrayar que todas estas características de la mística averroísta aparecen *al mismo tiempo* en ambos corpus y que, por ejemplo, en el caso de la búsqueda de una lengua perfecta, ésta es, en el ámbito de la mística judía, una característica exclusiva de la cábala italiana a partir de la segunda mitad del siglo XIII.²⁶

Por otro lado, es casi un lugar común hablar actualmente de heterodoxia en la obra de Dante Alighieri.²⁷ Es incluso una forma de reconocer la primacía de la literatura sobre la ideología: la constatación de que el autor florentino produjo una obra que vale por su altura poética. Sin embargo, y como ya notaba Bruno Nardi, el estudio del pensamiento y filosofía dantescos es tan importante como la comprensión de su estilística. Sólo después de siglos de crítica dantesca ha comenzado a estudiarse a Dante con amplitud y detenimiento en lo que se refiere a sus ideas filosóficas. Inmediatamente aclararemos —aunque parezca obvio— que cuando decimos “ideas filosóficas”, nos referimos a las ideas dantescas que reflejan conceptos y semántica presentes también en obras de teología que, influenciadas sobre todo por el aristotelismo y neoplatonismo árabes, marcaron el renacer del pensamiento filosófico de la Baja Edad Media.²⁸

Nuestro trabajo, sin embargo, quiere demostrar que el narrador de la *Commedia* se alimenta del clima cultural de la mística averroísta —ya presente en el *Convivio*— que se basa en dos factores: el de la profecía natural, que es herencia de la *Guía de perplejos* de Maimónides, y el paradigma de la percepción visual de la noética averroísta. En lo que toca a la profecía natural su difusión es rastreable en un autor al que Dante acudía a menudo, Alberto Magno.²⁹ En lo que toca al paradigma de la percepción visual, y en general, a la difusión de la luz como medio de conocer la realidad trascendente, es este un tema, en la Edad Media, de gran riqueza y complejidad. Explica G. Ledda:

²⁵ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 20 ss.

²⁶ Cf. M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 300.

²⁷ Cf. el volumen: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Atti del Convegno Internazionale “Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri. Para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad”, Madrid, 5-7 de noviembre de 2012) (a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama e Chiara Giordano), La Discreta, Madrid, 2014.

²⁸ Cf. R. Ramón Guerrero, “Algunos”, 358 ss.

²⁹ Cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 83 ss.

La excelencia del sentido de la vista, reconocida explícitamente y aprovechada argumentativamente, se combina [...] con la tradicional importancia de los campos semánticos de la visión y de la ceguera, de la luz y de las tinieblas, que constituían un repertorio de imágenes frecuentemente usadas analógicamente para expresar temas cruciales de la teología y de la moral [...] Existía, por otro lado, una amplia y antigua tradición, basaba en el asunto de que la luz física y aquella espiritual poseían cualidades similares —y que se comportaban de manera equiparable—, en la que la analogía entre la luz natural y la divina, constituía un importante medio para representar a Dios y para explicar la luz divina. [...] [existen] ejemplos del uso de imágenes, términos técnicos, citas explícitas entre dos diversos ámbitos culturales: la filosofía aristotélica, la cual se consolidó progresivamente, y la ciencia óptica, que, presente y divulgada tanto en obras filosóficas como en comentarios aristotélicos y en compilaciones enciclopédicas, tuvo un nuevo impulso, una nueva formulación y un siempre creciente prestigio cultural cuando, en la segunda mitad del siglo XIII, sobre el camino trazado por el ingreso de las traducciones latinas de la *Óptica* de Alhazen, comenzaron a escribirse *Perspectivae* latinas, por parte de Roger Bacon, Witelo, Pecham. Agrégase a esto el prestigio de las filosofías de la luz, como la de Roberto Grosseteste.³⁰

El ámbito de estudio al que se refiere el párrafo anterior es, como decimos, rico y complejo. No es nuestra intención hacer un trabajo sobre el ámbito sacralizado en el que, basado en la ideas de semejanza y analogía, la luz física es un medio de conocimiento de la luz espiritual, sino explicar cómo la percepción visual servía a Averroes y a su tradición filosófica, para explicar la intelección. Pretendemos exponer cómo ese paradigma es un modelo de explicación naturalista, y no por recurrir a un fenómeno físico como la percepción visual, sino porque ese modelo —o cualquier modelo científico— servía, en ciertos círculos intelectuales bajomedievales, como instrumento de demostración para explicar lo que para ellos era un fenómeno natural: el pensamiento, o, para decirlo técnicamente, la intelección.³¹ Por supuesto eso no impedía la absorción de ese modelo a las aspiraciones de la época. De hecho, para los

³⁰ G. Ledda, “Filosofía”, p. 54-55.

³¹ Hemos preferido este vocablo, más cercano a la terminología filosófica latina, y lo mismo en el caso de ‘intelecto’ en vez de entendimiento.

pensadores judíos de la Italia de finales del siglo XIII y principios del XIV, y para el mismo Dante, como se verá, el lenguaje del paradigma de la percepción visual era, no sólo motivo de exégesis alegóricas, sino también un instrumento dialéctico que, perteneciente al pensamiento científico, era usado para poner en evidencia el juego de espejos que significa pensar y, al hacerlo, conseguir un tipo de perfeccionamiento intelectual que era la más alta aspiración de la especie (*Guía* II, 36).³²

³² Cf. L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 155-156; B. Nardi, “La mistica”, p. 133; G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 5.

ABREVIATURAS

cit. = citado por.

Comm. Magn. De anima = Averroes, *Commentarium Magnum De anima* (ed. Crawford)

Cv. = *Convivio*.

DDP = *Dartmouth Dante Project*, «Base de datos para la indagación en más de 70 glosas de la *Commedia* de Dante Alighieri (latín, italiano e inglés). El primer comentario, en latín, es el del hijo de Dante, Jacopo Alighieri (1322), el último, el de Nicola Fosca (2003-2015)»—*Dartmouth College*: <http://dante.dartmouth.edu/>; se abrevia, siempre entre paréntesis: (DDP: Nombre o Autor del Comentario, Cántica, Nº de Canto, Versos). Ejemplo: (DDP: L'Ottime Commento, *Inf.* XII, 1-3).

De anima = *De anima* de Aristóteles, la numeración es la de Bekker.

Dux neutrorum = *Guía de perplejos*, traducción latina (ed. Agostino Giustiniani).

Dve. = *De vulgari eloquentia*.

E.D. = *Enciclopedia Dantesca*.

E. J. = *Enciclopedia Judaica*

GFEI = *Glossario Filosofico Ebraico-Italiano*, de Moshe de Salerno (ca. 1250) — *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo* (a cura di Giuseppe Sermoneta), Ed. Ateneo, Roma, 1969.

Guía = *Guía de perplejos*, de Maimónides (versión latina *Dux neutrorum*)

Inf. = *Inferno*.

L.C. = *Libro de las canciones*, de Dante Alighieri (ed. del Grupo Tenzzone).

Meth. = *Metafísica del Aristóteles latinus*.

Mn. = *Monarchia*.

Par. = *Paradiso*.

Purg. = *Purgatorio*.

S.T. = *Suma de Teología* de Tomás de Aquino. Cuando se cita la traducción de la Biblioteca de Autores Cristianos, se agregan las siglas: BAC.

Vn. = *Vita nuova*.

TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* — Istituto Opera del Vocabolario Italiano - Consiglio Nazionale delle Ricerche: <http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y OBJETIVOS

¿Qué se pretende, cuando se acercan a la obra de Dante los estudios sobre pensamiento judío medieval? La unión de los estudios semíticos u orientalistas a la obra del poeta florentino ha resultado en incursiones más o menos forzadas.³³ Si lo que queremos es descubrir una nueva y verdadera fuente oriental o semítica, nos toparemos siempre con comparaciones inexactas, con la confrontación de disciplinas no afines, o, en fin, con la presencia de fuentes y tradiciones comunes a las dos religiones, las cuales pueden explicar por sí mismas —sin la introducción de alguna tradición judía o judeo-árabe— su recepción en la obra dantiana.

Los temas y los tópicos, los conceptos y las peripecias son tan afines en la Edad Media que, para justificar la aportación de un estudio de este tipo, hace falta establecer algún *aggiornamento* metodológico. Por un lado, es un hecho que la *Guía de perplejos* de Maimónides tuvo una recepción muy fuerte por parte de autores de referencia para Dante, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, y por otro, es también un hecho que el pensamiento judío italiano de la época de Dante, habría absorbido la teoría de la profecía árabe, primero directamente a través de Maimónides y luego, comentándola a través de los mismos Tomás de Aquino y Alberto.

Finalmente es un hecho que, en las comunidades judías, sobre todo en Italia, se dio un alto grado de laicización en sus lecturas, incluso mayor que las comunidades cristianas,³⁴ lo que permite así mismo hablar, en su caso, de una cierta libertad en el uso de las fuentes y modelos de demostración racionalistas, como los que se difundieron con las traducciones de Averroes.

Esto último, por un lado, hace a los pensadores judíos partícipes del debate entre fe y razón que encarnó el averroísmo, y, por otro, los convierte en indagadores de un lenguaje “universal”, el de la dialéctica, que, por eso mismo, nos permite un cierto grado de equiparación con el pensamiento cristiano, ahí donde este último se servía de recursos o modelos de demostración racionales. En ese sentido, Bruno Nardi explicaba: “Siempre he tomado muy poco en cuenta la investigación empírica en torno a los ‘libros

³³ Cf. B. Chiesa, “Dante”, p. 330.

³⁴ R. Bonfil, “La lectura”, p. 250.

de los que Dante echó mano’; lo que me impulsa son los conceptos en su significado histórico.”³⁵

Si en nuestro trabajo hemos acercado Dante a dos autores judíos: Yehudá Romano y Abraham Abulafia, activos en Italia a finales del siglo XIII y principios del XIV, no es entonces porque queramos identificar una fuente o una influencia, sino porque queremos indagar en el significado histórico de ciertos conceptos. Lo que en conclusión podría enunciarse así: “hecha la necesaria distinción entre material de referencia y la renovación poética de códigos culturales, la investigación sobre la cultura de Dante es y se sostiene como un ejercicio provechoso. No investigación de las fuentes sino de la ‘cultura de Dante’. Un programa que ningún dantista discute, y con todo, evidentemente, un declaración de método sobre la cual debe siempre reflexionar aquel que quiera, desde el exterior, aportar su minúscula contribución”.³⁶

Aunque nuestro caso no es el de un estudioso de las lenguas semíticas que quiere hacer una aportación a la cultura de Dante, el método sigue siendo el mismo: sostenemos que una vía de análisis válida para entender la cultura de Dante es comparar la exégesis dantiana con el modo en que Yehudá Romano y Abulafia —muy influenciados por la escolástica latina— absorbieron y reformularon exegeticamente conceptos tan importantes para Dante como *profecía e imaginación*.

II. HIPÓTESIS

¿La profetología de dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia, puede compararse con el estatuto gnoseológico del narrador de la *Commedia*? Y más aún, ¿esta comparación “restaura” características de la profetología dantiana y pasajes de difícil comprensión que inciden en el marco narratológico de la entera *Commedia*?

Finalmente: ¿lo que hemos llamado “transparencia perfecta” —como interpretación propedéutica y místico-racional de la profecía natural— de estos dos autores judíos es una vía demostrable de comparación y, al mismo tiempo, una aportación original al debate sobre “la cultura de Dante”?

³⁵ B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, p. 342; cit. B. Chiesa, “Dante”, p. 330.

³⁶ B. Chiesa, “Dante”, p. 330.

III. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Para establecer cuál es el estado de la cuestión previa a nuestra tesis es necesario explicar que nuestra indagación trabaja en dos líneas:

1. en la de la profetología —es decir, en la de la teoría acerca del estatuto gnoseológico del don profético— y
2. en la de una cultura filosófica racionalista, común a cristianos y a judíos, usada con fines místicos y “antropológicos” —es decir, en la búsqueda de perfección del ser humano.

En el primer caso, hablamos exclusivamente de la profecía natural —original de la tradición árabe—, la cual en ámbito cristiano y judío de los siglos XIII y XIV se difundió a través de la *Guía de perplejos* de Maimónides; este tipo de profecía, en cuya difusión fue también decisiva la traducción *latina* de dicha obra, la adoptaron, con variantes, algunos autores que forman parte de la cultura de Dante, señaladamente Alberto Magno, en ámbito cristiano, y Yehudá Romano y Abulafia, en ámbito judío.

En el segundo caso —el de una cultura filosófica común— se trata de una formulación sacralizante que instrumentaliza un modelo de demostración averroísta acerca de la condición de posibilidad del pensamiento: el instrumento de demostración científica se convierte en una *propedéutica de salvación*, es decir, un instrumento de perfeccionamiento personal y civil de carácter místico. La filosofía que sustenta este modelo —la noética de Averroes—, junto a su instrumentalización, fue parte fundamental del clima cultural en el que se desarrolló la obra de Dante, en ámbito europeo, italiano y, en particular, florentino.³⁷ Y aunque no hay una sola manera de definir a la mística, entiéndase en nuestro trabajo que mística es un tipo especial de operación racional³⁸ que, indagando sobre el mismo proceso del raciocinio, lleva a una comprensión de orden superior, en donde se colma el más alto deseo de conocimiento, y por lo tanto, de felicidad y perfección deparada al ser humano —de acuerdo a un conocido principio de la Ética aristotélica.

³⁷ Cf. J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 116-122.

³⁸ Cf. el resumen de B. Chiesa, “Dante”, p. 331 ss.

Como se ve, la mística y la búsqueda de perfección, en realidad, forman parte de las mismas aspiraciones racionalistas. Cabe entonces explicar que el modelo de demostración de la noética averroísta³⁹ —basado en los conceptos fundamentales de *transparencia e imaginación agente*— enriqueció una exégesis bíblica de los siglos XIII y XIV cuya deriva alegórica, racional y muy atenta al sentido literal, fue adaptada por Dante. En ese sentido, cabe también aclarar que la exégesis de Dante y la de los dos autores judíos —Yehudá Romano y Abulafia— son comparables sólo en el ámbito de cierta *convergencia* de recursos exegéticos, ahí donde el modelo de demostración —que es el de Averroes— sirve para ciertas finalidades místicas y de búsqueda de perfección.

Por lo tanto, el estado de la cuestión tiene que referirse necesariamente a estos dos aspectos que, a nuestro juicio, son fundamentales para entender la selección de fuentes y textos que hemos hecho, así como la manera en que concebimos a los precursores de una investigación como la nuestra.

En primer término, cabe mencionar el estudio de Umberto Eco, “Forma locutionis”,⁴⁰ el cual compara aspectos del averroísmo de Abraham Abulafia⁴¹ —creador de la cábala extática—⁴² y del de Dante, introduciendo además una cierta justificación acerca de la circulación de las ideas del cabalista judío en el círculo intelectual del poeta florentino; en particular, Eco compara algunas soluciones de la cábala extática de Abulafia, con la idea de una lengua perfecta en Dante, a través de conceptos como potencia y acto que, para el pensamiento de Averroes, servían para justificar la separación y exterioridad de

³⁹ Es decir, repetimos, el modelo de demostración de la condición de posibilidad del pensamiento, que es el de que la transparencia —y no la luz— es la condición de posibilidad de la percepción visual; cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 80, n. 50, y p. 20-53; cf. también N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 23, n. 51.

⁴⁰ *Filosofia 91*, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Bari, 1991; este artículo fue luego recogido en: Id. *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma, 1ª ed. 1993.

⁴¹ Aunque le dedicaremos un apartado en el siguiente capítulo, cabe aclarar que este pensador, nacido en Zaragoza, desarrolló la mayor parte de su obra en el sur de Italia, a finales del siglo XIII; junto a otros cabalistas italianos forma parte de una corriente que genéricamente es llamada “cábala innovadora”, por alejarse de las escuelas cabalísticas más importantes, de España y Francia, y por eso mismo, menos controlada en sus formas de adaptar o inventar recursos. Cf. M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 64 ss.

⁴² En términos generales la cábala es una corriente neoplatónica, especulativa, de tipo racionalista, mesiánica y apocalíptica, que, nacida en el siglo XII, en el sur de Francia, está basada en tradiciones esotéricas judías anteriores, y adopta distintas formas de interpretación y modificación del mundo superior. Y aquí se pueden encontrar al menos dos variantes que señala Moshe Idel: la teosófico-teúrgica, y la corriente que nos ocupa, la cábala extática (también llamada cábala de los nombres); en este último caso, hay una fuerte carga antropológica, es decir, que la modificación se da casi totalmente al interior al ser humano. Cf. M. Idel, *Cábala. Nuevas*, p. 15

todo proceso racional, el cual, para actualizarse en un ser humano concreto, necesita de la acción que el décimo intelecto separado ejerce en la humanidad como conjunto.

Como declarada continuación de dicha aportación,⁴³ son fundamentales los estudios de Sandra Debenetti Stow. En primer término cabe mencionar *Dante e la mistica ebraica* (Giuntina, Firenze, 2004). En este multicitado libro y pieza fundamental para entender este tipo de acercamientos, la autora dice interpretar la obra de Dante como una progresión espiritual que va de la *Vita Nuova*, al *Convivio* y a la *Commedia*, en relación a “las intenciones sociales y místicas de Dante, hacia una renovación global”.⁴⁴ Esta idea por supuesto está ligada al proyecto que Dante planteó abiertamente en el *Convivio* y que Sandra Debenetti Stow ubica dentro del esfuerzo que llevaban a cabo los padres de la Iglesia para tratar de integrar los principios de la fe cristiana con el patrimonio de la tradición clásica, en particular en el marco del pensamiento neoplatónico del siglo XII; la cábala, en este sentido, a juicio de la especialista, habría influenciado al pensamiento cristiano reforzando el interés hacia las letras del alfabeto hebreo, dando así una clave para una nueva lectura, alegórica y mística, de los textos sacros.⁴⁵

Aunque, como ya hemos aclarado, nuestro trabajo no habla de influencias, este y otros estudios de Debenetti Stow son fundamentales para entender el patrimonio neoplatónico común a judíos y a cristianos que, en la Italia de la segunda mitad del siglo XIII, se había enriquecido con el comentario de la *Guía de perplejos* y con la terminología del racionalismo árabe que se estaba difundiendo a través de las traducciones de Averroes.

Sin embargo, las aproximaciones de Debenetti Stow tienen alcances distintos al nuestro porque esta investigadora tiene en cuenta el fenómeno llamado “cábala”,⁴⁶ en

⁴³ Cf. S. Debenetti Stow, “The modality“, p. 165

⁴⁴ S. Debenetti Stow, *Dante*, p. 169

⁴⁵ S. Debenetti Stow, *Dante*, p. 9

⁴⁶ El estudio de Debenetti Stow engloba tanto los antecedentes teosóficos (propios de la cábala española) como extáticos (propios de la cábala de Abulafia), además de otro autor al que nosotros no hemos tenido en cuenta: Menahem Recanati, en el cual al menos en un primer acercamiento no hemos encontrado trazas del paradigma que estudiamos. Sin embargo no descartamos la posibilidad de estudiarlo en el futuro, sobre todo en lo que toca al tema de la imaginación agente, asunto que este cabalista vincula al valor propedéutico (místico-racionalista) de la normativa judía “sull’impegno della volontà individuale nel migliorare sè stessa e la società intera, questo al fine di realizzare l’avvento di un’era messianica” (S. Debenetti Stow, comunicación personal, 04-04-2013); cf. S. Debenetti Stow, *Dante*, p. 119-123, y

cambio, en nuestro caso, la cábala es sólo una parte de una tendencia de pensamiento que, por comodidad, llamaremos, sólo en esta ocasión, “mística intelectual” o “mística racional”,⁴⁷ es decir, aquella que hemos definido más arriba como una operación que, razonando sobre la razón, pretende conseguir revelaciones de orden superior; pero para tener un cuadro más completo de este asunto nos puede servir la respuesta de la misma Debenedetti Stow a varias cuestiones que nosotros le planteamos (cabe aclarar que la “segunda pregunta” a la que se refiere la profesora fue si era lícito usar el término “laico”, tratándose de una sublimación racional de prácticas religiosas):

Per quanto riguarda le due terminologie “mistica razionale” e “mistica intellettuale”, io penso che dietro ambedue le definizioni si nasconda una percezione che è comune sia a Dante che a tutta la mistica ebraica (e questo a differenza della mistica cristiana), cioè lo sforzo di basare contenuti fideistici su una struttura filosofica e rafforzarne la validità tramite una visione di carattere razionalistico. Questo mi porta direttamente alla tua seconda domanda. A mio parere non c'è nulla di “laico” nè in Dante nè nella mistica ebraica. Il miglioramento che Dante auspica nella realtà terrena, nel qui e ora, non ha carattere laico ma è legato alla percezione dello stretto legame che esiste fra realtà fisica e realtà metafisica.⁴⁸

Para valorar enteramente la postura de la profesora Debenedetti Stow, cabría hacer una reseña más completa de todos sus estudios, lo cual no es nuestra intención llevar a cabo ahora. Sin embargo, cabe destacar que, en lo que toca a nuestra investigación, asumimos en términos generales sus conclusiones, sobre todo en el contexto de la realidad sacralizada de la Baja Edad Media, en la que, a través de unas “directivas filosófico-escolásticas”⁴⁹ algunos pensadores activos en Italia (como Dante, Abulafia y Yehudá Romano), desde la segunda mitad del siglo XIII, llevaron a cabo un esfuerzo

sobre todo, Id, “Le fondament”, e: Id. “The modality”, p. 169 ss. Sobre este autor y su sistema, cf. el completo estudio de M. Idel, *Kabbala in Italy*, p. 106-138.

⁴⁷ M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 196, usa este último término para referirse a varias corrientes de la mística judía y en particular a la cábala extática de Abulafia; aquí Idel cita un artículo de G. Sermoneta sobre Yehudá Romano e Immanuel Romano, pero en el cual identifica la mística racional como un fenómeno del pensamiento judío italiano de finales del siglo XIII y principios XIV: cf G. Sermoneta, “R. Yehudah and Immanuel of Rome: Rationalism Whose End Is Mystical Belief”, en: *Revelation, Faith, Reason*, ed. Moshe Hallamish and Moshe Schwartz (Bar Ilan University Press, Ramat Gan, 1976), pp. 54–70 (en hebreo); a estos dos autores nos referiremos más adelante.

⁴⁸ S. Debedetti Stow, comunicación personal, 04-04-2013.

⁴⁹ S. Debedetti Stow, “The modality”, p. 169

propedéutico de “renovación universal”⁵⁰ influenciados por la *Guía de perplejos*, al amparo de la terminología de Averroes y de una herencia neoplatónica común a judíos y cristianos.⁵¹

Ahora bien, en este punto es importante aclarar que para nuestro estudio han sido muy importantes también las aportaciones que, aunque no se refieren directamente a la relación entre Dante y la mística judía italiana de su época, sí han contribuido, por un lado, a sumar datos, a través del pensamiento judío, a aquello que hemos llamado la “cultura de Dante”, y, por el otro, a definir propiamente el paradigma averroísta de la percepción visual como eje terminológico de la comparación profetológica que llevamos a cabo. Sin olvidar la importancia fundamental del análisis literal que ha desarrollado la Asociación Complutense de Dantología como base para cualquier consideración acerca del marco narratológico de la *Commedia*; el análisis literal — método exegético previsto en la misma construcción de la obra— genera valores icónicos que permiten albergar complejos contenidos filosóficos y teológicos y, al mismo tiempo, ser coherente con el alegorismo racionalista de la época, que era un modo de interpretar el “sustancialismo” feudal.⁵² En el fondo, este tipo de análisis literal concuerda y previene, pormenorizadamente, la participación del lector en la realidad material como vestigio de la realidad suprasensible. Permite, como explicaba el franciscano y neoplatónico Bonaventura da Bangoreggio, dar el salto a lo que no se ve (*quae non vident*), como se da el salto (*transferantur*) del significante a lo significado (*per signa ad signata*).⁵³

En primer término es importante mencionar la importancia que han tenido para nuestro estudio las aportaciones de Giuseppe Sermoneta (1924-1992), que tienen que ver, sobre todo, con Yehudá Romano, su época y su método exegético, así como la importancia

⁵⁰ S. Debenedetti Stow, “The modality”, p. 169

⁵¹ S. Debenedetti Stow, *Dante*, p. 59-91.

⁵² Según Juan Carlos Rodríguez, el “sustancialismo” es una ideología que sólo puede ser atribuida a una época, el feudalismo, y a ciertos modos de legitimar la explotación, y a nociones como “lugar natural” y “cuerpo orgánico” en la cadena del ser. En ese sentido la noción aristotélica de “forma sustancial” sirve para explicar el modo en que dicha época generó una idea en la que cada uno de los entes del mundo son “signos orgánicos” o, por mejor decir, donde cada ente, persona, sociedad, animales, plantas y minerales, tienen no sólo su razón de ser sino su función, que, visto como un proceso de participación sagrada, será su “significado” (puesto que el sacrificio es un proceso de sustitución metafórica), y en el último de los casos, su “sentido” en el gran Libro de la Naturaleza (porque no hay distinción entre naturaleza y sociedad). Cf. J. C. Rodríguez, *Teoría*, p. 59 ss.; cf. J. Varela-Portas, p. 18-22, G. Mazzotta, “Teología”, p. 108.

⁵³ *Itinerarium mentis in Deum*, II, 11, p. 56.

que los pensadores cristianos, como Tomás de Aquino y Alberto Magno tuvieron en la formación de este pensador judío. Cuando Sermoneta está publicando, una buena parte de las obras de Yehudá Romano están inéditas, aunque luego de su muerte, no hemos encontrado ediciones que hayan sacado a la luz dichas obras, como su traducción al *Liber de causis*, su *Comentario al Génesis* o su *Tratado sobre la profecía* (aunque nuestras referencias están poco actualizadas: cf. J. Singerman, *Jewish Translation History: A Bibliography of Bibliographies and Studies*, John Benjamins Publisher, Philadelphia-Amsterdan, 2002, p. 116 ss). En suma, ya que no nos dedicamos a estudiar directamente el hebraísmo italiano, nos sentimos incapacitados para dar un juicio sobre el estado de estas investigaciones.

Lo que sí podemos agregar es la importancia del legado de Sermoneta, por ejemplo, en los estudios de la que fue su discípula, Sandra Debenedetti Stow, y que no sólo estudió la vinculación de la mística judía con Dante, sino que realizó la edición de un glosario hebreo-italiano que el mismo Yehudá Romano dedicó al *Mishné Torah* de Maimónides, que hemos citado al principio de nuestro capítulo 2: Yehudá Romano, *La chiarificazione in volgare delle "espressioni difficili" ricorrenti nel Mišneh Torah di Mosè Maimonide (Glossario inédito del XIV secolo)* (a cura di Sandra Debenedetti Stow), 2 Vol., Carocci, Roma, 1990.

En este mismo sentido, es importante la aportación de Luciana Pepi, otra discípula de Sermoneta, que ha realizado la edición y traducción del primer tratado acerca de la *Guía de perplejos*, el *Malmad ha-Talmidim (Pungolo dei discepoli)*, Officina di Studi Medievali, Napoli, 2004), y varios importantes estudios sobre su autor, Jacob Anatoli (1194-1256),⁵⁴ un médico, filósofo, astrónomo y traductor provenzal que se trasladó a la corte de Federico II y que trabajó con Michele Scotto en la traducción de las obras de Averroes, al hebreo y al latín. El pensamiento de Averroes entre la comunidad judía, dependió de la traducción de Jacob Anatoli, en la que se basó Abulafia.⁵⁵ En la obra de Jacob Anatoli se halla por primera vez la intención de compaginar la profetología de Maimónides con el pensamiento de Averroes, en una doctrina racionalista que es, en parte, el tema de nuestra indagación.

⁵⁴ L. Pepi, "Jacob Anatoli", en; *Malmad ha-Talmidim*, p. 3.

⁵⁵ Cf. M. Idel, *Language*, p. 12

De gran importancia para nuestra investigación ha sido también la edición de Sermoneta de *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo* (Ateneo, Roma, 1967), una explicación de los términos difíciles de la *Guía de perplejos* que un pensador judío del sur de Italia, Moshé de Salerno, escribió alrededor de 1250, incluso en fecha posterior, en donde intercalaba, además de términos italianos, los vocablos latinos equivalentes del aristotelismo escolástico, que al parecer le proporcionaba un sabio cristiano no totalmente identificado, junto a los pasajes de la traducción latina de la *Guía* donde aparecía dicha terminología. La comunicación entre los sabios cristianos y judíos al promediar el *Duecento* en el sur de Italia se hacía, al parecer, en italiano, y Sermoneta, muy cuidadosamente, apuntó numerosos ejemplos en los que la terminología filosófica italiana usada por Moshé de Salerno, era equivalente a la que Dante usaría en la *Commedia*; además de la mención de las coincidencias terminológicas con otros autores, como Ristoro d'Arezzo, Bono Giamboni y Brunetto Latini;⁵⁶ en realidad, como se deriva de los ejemplos de Sermoneta, esta terminología puede encontrarse fácilmente en Tomás de Aquino, pero, a nuestro juicio, hay también una correspondencia semántica cercana a la de Averroes, autor que ya formaba parte del circuito intelectual en el que se movía Moshé de Salerno. En lo que toca a nuestra investigación, hemos acudido al glosario de Moshé de Salerno sobre todo para las definiciones relacionadas con la *vis imaginativa*, facultad importantísima en la profetología natural de Maimónides (*Guía* II, 36); y nos ha sido de mucha ayuda en este caso, las ampliaciones del moderno editor.

En ese sentido, G. Sermoneta introduce en el Glosario aclaraciones terminológicas tanto actuales⁵⁷ como del siglo XIII, en particular, el *Comentario a la Guía de perplejos* de Samuel Ibn Tibbón —*Perush ha milim ha-zarot*, ed. Dr. Yehudá Ibn Shmuel, Jerusalén, 1946—⁵⁸ un conocido judío provenzal, primer traductor de la *Guía*, heredero de una familia de traductores preocupados por adaptar la lengua hebrea a las sutilezas del árabe, creando así una *lengua de traductores* no comprensible inmediatamente a los lectores, pero mucho más fiel a la terminología filosófica a la que se debía Maimónides. A estos y otros personajes nos referiremos en el capítulo 2; de cualquier modo, vale la pena aclarar que todos ellos forman parte de la cultura de Dante: la de la reflexión acerca del estatuto gnoseológico de la profecía, descrita con herramientas racionales de

⁵⁶ Los ejemplos son demasiados para apuntarlos en este espacio.

⁵⁷ Por ejemplo, de Israel Efros, *Philosophical terms in the Moreh Nebochim*, Columbia University Press, 1924.

⁵⁸ Cf. *GFEL*, p. 24, n. 5

las cuales Averroes era el mayor representante. Cabe mencionar que Samuel Ibn Tibbón, como Jacob Anatoli, perteneció a un ambiente racionalista que, al parecer, era común en su lugar de origen, la Provenza, lo que provocaría una conocida controversia sobre la obra de Maimónides. Explica Luciana Pepi:

I filosofi ebrei provenzali —rifacendosi, oltre che a Maimonide, anche ad Averroè [...]— si dedicarono all'interpretazione filosofica del testo biblico e dei testi tradizionali (Talmud e Midrashim) nella convinzione che la filosofia fosse il senso profondo della rivelazione divina e della stessa tradizione rabbinica. In questo contesto si inseriscono la formazione e l'attività di Anatoli. Nella seconda decade del XIII sec., la *Guida dei perplessi*, nella traduzione di Samuel Ibn Tibbon, circolò in molte città della Provenza e fu apprezzata e studiata nei circoli razionalisti, trovando però numerose opposizioni in quelli antirazionalisti. I tradizionalisti, oltre a criticare *in toto* la lettura razionalista del testo biblico, accusarono Maimonide di aver negato la resurrezione dei morti e di aver svelato molti dei segreti della Torah.⁵⁹

Esta tendencia racionalista se trasladó al sur de Italia, primero a la corte de Federico II y luego a sus sucesores, pero también a Roma. En este sentido, las aportaciones de S. Debenedetti Stow, Luciana Pepi, y sobre todo, Giuseppe Sermoneta, han sido fundamentales para delinear la cultura filosófica y profetológica italiana que está en la base de nuestro trabajo.

Para nuestra monografía también han sido decisivos los estudios de Moshe Idel sobre la cábala extática,⁶⁰ ya que nosotros usamos en nuestra investigación textos que han sido traducidos y comentados por este gran especialista, además de la importante edición italiana del *Sa'are sedeq (Las puertas de la justicia)*, escrito por un discípulo directo de Abulafia, y cuya traducción —la única hasta la fecha—estuvo a cargo de Mauricio Mottolese (Adelphi, Milano, 2001). De cualquier manera, cabe la mención del volumen *Kabbalah in Italy (1280-1510). A survey*, Yale, 2011 cuya primera versión, en italiano (*La cabbalá in Italia*, La Giuntina, Firenze, 2007), leímos antes de publicarse la versión en inglés y que fue dónde empezamos a entender las particularidades del fenómeno en

⁵⁹ E.F. (Luciana Pepi; voz: Jacob Anatoli).

⁶⁰ Los varios artículos y libros pueden ser consultados en la bibliografía.

esa zona geográfica, y donde pueden encontrarse fragmentos de ese y de otros libros de la misma corriente cabalística.

Por otro lado, debemos también explicar que ha sido fundamental para nuestro trabajo el libro de Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (Mondadori, Milano, 2005). Gracias a este texto —al cual dedicamos, en exclusiva, un mes entero de lectura— nos fue posible entender la importancia del paradigma de la percepción visual en relación con la intelección, lo cual, como se notará en nuestro trabajo, es el perno sobre el que giran la mayor parte de nuestras equiparaciones, y por supuesto, fue fundamental para explicar el papel de la imaginación agente en la doctrina de Averroes, y, al mismo tiempo, para entender que el paradigma de la transparencia pasa por al-Farabi y Averroes, pero no por Avicena.⁶¹

Por otro lado, ha sido también importantísimo un artículo de Deborah Black —“Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology.” *Journal of the History of Philosophy* 31.3 (July 1993): 23–59 — acerca de la imaginación agente en Averroes, al cual hacemos referencia en varias ocasiones.

Sobre el tema de la imaginación, también han sido importantes los artículos de Jacqueline Hamesse y Anne-Marie Bautier, aparecidos en el volumen *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale Lessico Intellettuale europeo, Roma 9-11 gennaio 1986* (atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi), Roma, Ateneo, 1988. Así mismo, ha sido fundamental la asesoría directa de R. Ramón Guerrero, quien —por mail o en su despacho de la Complutense— nos hizo ver la importancia del tema de la imaginación en la profetología de Maimónides, que hereda de al-Farabi la doctrina del alma mezclada con un fuerte carácter político: cf. Rafael Ramón Guerrero, “Maimónides y al-Farabi”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7:43-52, 1989. También el artículo de Deborah Black fue revelador para constatar que la imaginación agente en Averroes era una herencia árabe, pero no algo exclusivo de El Comentarista.

⁶¹ Como explica E. Coccia, Avicena pensaba que la luz y no el diáfano, era la responsable de la *visualidad*, y agrega: “Alberto Magno, con la claridad que lo caracteriza, explica que según la opinión de Avicena: ‘lumen non exigitur propter diaphanum sed propter colorem’. Y teniendo en cuenta que el color (y por lo tanto la visibilidad de las cosas) se define a través de la luz [siempre según Avicena], ‘lumen est natura communis quae facit visibile esse visibile’.”; cit. E. Coccia, p. *La trasparenza*, p. 111, n. 6.

En la recta final de nuestro trabajo ha sido de gran relevancia también la relectura de algunos pasajes de un conocido libro de Giorgio Agamben —*Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Milano, 1977—, para recordar, una vez más que, en el paradigma aristotélico-averroísta, influye como medio de demostración el aire y el agua del ojo, como posibilidad absoluta de que un pensamiento se determine en un fantasma. Igualmente, nos ha sido muy útil confrontar las áridas explicaciones filosóficas sobre la noética averroísta (digamos, al estilo de Bernardo Carlos Bazán), con el estilo más directo y sintético de Agamben.

No siendo especialistas en Averroes ni en averroísmo, no podemos hacer un balance verdadero acerca de lo que es o no es importante en este campo de estudio. Hablaremos en todo caso, de los especialistas que nos han ayudado a entender mejor el paradigma mencionado, en relación con la profetología que practicaron Yehudá Romano, Abulafia, los averroístas latinos y el mismo Dante. En primer término, nos ha resultado importante el artículo de —precisamente— Bazán sobre el intelecto especulativo: Bernardo Carlos Bazán, “Intellectum speculativum. Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on intelligible object”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, n° 4, Cambridge, Mass, oct. 1981; así como el artículo de Dragos Calma sobre el comentario al *Liber de causis* de Sigier de Brabante: “Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès”, en: D. Calma, E. Coccia, (éds.): *Les 'sectatores Averrois'. Noétique et cosmologie au XIIIe - XIVe siècle*, Separatum de Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 53/1, 2006. Estos dos artículos nos permitieron entender cómo el paradigma de la transparencia (es decir, aquel donde la transparencia es la condición de posibilidad de la percepción visual) es aplicable tanto en un sentido general como para demostrar asuntos puntuales; y más aún: que, de acuerdo al punto de vista del protagonista de la intelección del que queremos hablar (el alma humana, el intelecto posible, el intelecto agente, los fantasmas la imaginación), el paradigma puede funcionar de manera distinta; así mismo, junto a E. Coccia, estos especialistas nos han ayudado a entender que otros ejemplos consagrados por la tradición —como el de la tabula rasa y el espejo— son subsidiarios de ese mismo paradigma, es decir, que sirven, una vez, como instrumentos de demostración, a su vez, equiparables entre sí. También en lo que toca al averroísmo de Dante, en particular en el *Convivio*, nos han sido de mucha utilidad los artículos de Gianfranco Fioravanti —

aunque no todos sus artículos que consultamos están registrados en nuestra investigación, sino sólo a los que hacemos referencia directa. Así mismo nos ha sido de gran utilidad la confrontación de nuestro punto de vista con el importante estudio de Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio* (Il mulino, Napoli, 2010) en particular la clara exposición sobre el tema del “vispistrello” (*vespertilio*) (*Cv.* II, 4, 16-17)⁶² que, tras la lectura del resto de su libro, permite un acercamiento cuidadoso y revelador a un fragmento de muy difícil comprensión. Finalmente también hemos consultado, y citado, el conocido estudio *Dante a un nuovo crocevia* (Le Lettere-Sansoni, Firenze, 1982), de Maria Corti, que nos ha sido útil para indagar en el tópico del navegante en el narrador-profeta de la *Commedia*: a dicho tópico se refirió la tradición de la noética averroísta, también como instrumento de demostración, aunque para señalar la inexactitud del ejemplo y la excepcionalidad que implica la unión *natural* entre el intelecto y los fantasmas.⁶³ En lo que toca a la controversia averroísta, hemos consultado la edición de León Florido acerca del *Syllabus* de Etienne Tempier, dejando de lado algunos otros estudios fundamentales por tratarse de un tema que no logró posicionarse lo suficiente en nuestra indagación, en lo que toca a cómo afectó la controversia al ámbito judío que queríamos comparar, y del cual nos dio noticia Giuseppe Sermoneta en uno de sus estudios mencionados. De cualquier modo, queremos agradecer a Luca Bianchi quien por medio de la plataforma Academia.edu nos dio acceso a un artículo suyo que citamos, con motivo de Sigier de Brabante en la *Commedia*: “A ‘Heterodox’ in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant”, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, edited by M.L. Ardizzone, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle U.K. 2014.

Sin embargo, cabe aclarar que la terminología de comparación del neoplatonismo practicado por Dante, Yehudá Romano y Abulafia —una doctrina propedéuticamente

⁶² P. Falzone, *Desiderio*, p. 257 ss; cf. *Meth.* II 1, 993 a, 30-b18.

⁶³ Cf. M. Corti, *Dante a un nuovo*, p. 94; cf. la opinión del Anónimo de Giele, *Quaestiones*, III, q, 4, p. 76 y la proposición (7)123 del *Syllabus* de Etienne Tempier, que repite esta afirmación; cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 166. Por otra parte, G. Agamben señaló que este tópico es un eco del espíritu fantástico de Sinesio quien en el *De insomniis*, “comparó la imaginación con una barca sobre la cual el alma primigenia desciende de las esferas celestes para unirse al mundo corpóreo (Patrologia Graeca, 66, 1290); cit. G. Agamben, *Stanze*, p. 110. En cualquier caso, como puede apreciarse revisando el fragmento del Anónimo de Giele, el tópico no es simplemente una figura retórica sino un modelo de demostración, por lo que forma parte del sentido literal y no del alegórico de la *Commedia* (lo cual es el punto que defendemos). Cf. *Inf.* I, 22-27; *Purg.* I, 1-3; *Par.* II, 1-9

modal, adaptación del averroísmo universitario— se debe principalmente a Bruno Nardi, quien al delinear las características principales de la “mística averroísta” —“La mística averroística e Pico della Mirandola, en: *Saggi di aristotelismo padovano*, Sansoni, Firenze, 1958—, nos dio pie para establecer un marco de aspiraciones comunes de cristianos y judíos “laicos”. Del mismo modo, y en lugares señalados, hemos mencionado a Luca Bianchi, quien en su fundamental *Il vescovo e i filosofi*, Lubrina, 1990, hace una descripción sintética del mismo fenómeno que describe Nardi, desde un ámbito históricamente más restringido: las aulas universitarias de la segunda mitad del siglo XIII. De cualquier modo, debemos señalar que, del mismo modo, hacemos referencia a la expresión “fe filosófica” usada por Sermoneta, para referirse a la escuela de Yehudá Romano, esto con el fin de establecer esa misma comparación entre el ámbito cristiano y judío de Italia, en el paso del siglo XIII al XIV, algo que nos fue sugerido por un artículo que metodológicamente ha sido fundamental para nuestra investigación: Bruno Chiesa, “Dante e la cultura ebraica del Trecento”, en: *Henoch 23*, Torino, Università di Torino, Istituto di Orientalistica, 2001.

También, como ya hemos mencionado, fueron muy significativos los varios contactos con la mayor especialista actual en el tema de Dante y la mística judía, Sandra Debenedetti Stow, quien gentil, paciente y sintéticamente, nos recomendó leer ciertos pasajes de su obra y nos facilitó todos los artículos que le solicitamos (incluso algunos en versiones corregidas todavía no publicadas); la lectura de sus estudios y de sus opiniones, al final nos hizo decidir centrarnos en algunos principios generales de comparación: el del neoplatonismo y el del ambiente racionalista en el que se movían los pensadores judíos de Roma y de la corte en el sur de Italia. Agradecemos también a Vittoria Perrone Compagni a quien le escribimos para preguntar sobre Pomponazzi y el averroísmo de ciertos comentaristas dantianos del siglo XVI, y, a cambio, nos respondió aclarándonos un pasaje de Landino como deudor de Ficino.⁶⁴

En lo que toca a la profetología de la *Guía de perplejos*, a la cual hemos atendido en la medida que nos podía ayudar a entender a Yehudá Romano, Abulafia, Alberto Magno, Sigier de Brabante, y al mismo Dante, hemos revisado los estudios de R. Ramón

⁶⁴ Lamentamos en todo caso no haber usado, como hubiésemos deseado, la edición que Diana di Segni está casi terminando del *Dux neutrorum*, y de la cual la investigadora nos permitió ver algún capítulo, pero no aquellos que, para nuestro argumento, nos hubieran permitido una consulta más ágil de dicho texto.

Guerrero sobre Maimónides y al-Farabi, la introducción de Shlomo Pines a la *Guía*, y además hemos revisado una y otra vez, el artículo que G. Sermoneta dedicó a “La fantasia e l’attività fantástica nella scuola filosofica di Maimonide”, aparecido en volumen ya mencionado: *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale Lessico Intellettuale europeo, Roma 9-11 gennaio 1986* (atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi), Roma, Ateneo, 1988), en el que expone la manera en que Yehudá Romano y Abulafia adaptaron la profetología de Maimónides, otorgando a la imaginación aspectos positivos y activos con los que Maimonides no habría estado de acuerdo. También han sido de gran utilidad los recientes estudios de Anna Rodolfi acerca de la profecía natural en Alberto Magno (por ejemplo, Anna Rodolfi, “Il ruolo delle immagini sensibili nella dottrina della conoscenza profetica di Alberto Magno”, *Annali del dipartimento di filosofia 2005*, Firenze, Università di Firenze, 2006), a la que pudimos dirigirnos para plantearle directamente algunas cuestiones sobre la profecía natural, y de quien citamos alguna opinión que nos dirigió directamente. Para ella también van nuestros agradecimientos.

Para explicar la filosofía judía, y en general el ambiente intelectual judío y su compleja relación con el mundo latino, nos hemos servido de varios artículos y libros de autores como Roberto Bonfil, Colette Sirat, Cecil Roth, Piero Morpurgo y Riccardo Calimani. Para quien quiera profundizar en este aspecto de forma más directa puede consultar la bibliografía publicada por Alessandra Veronese: *Gli ebrei nel Medioevo* (Jouvence, 2010). Para entender la recepción de la *Guía de perplejos* en el mundo latino son fundamentales los estudios de G.K. Hasselhoff, de quien hemos usado un artículo aparecido en la revista de la Asociación italiana para el estudio del judaísmo Hasselhoff, Gorge K., “The reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th-15th Century”, en: *Materia Judaica. Rivista dell’associazione italiana per lo studio del giudaismo*, VI-2, Firenze, La Giuntina, 2001.

En lo que toca a la comparación entre la postura “profana” o “laica” de los pensadores judíos y Dante, nos hemos servido del completo estudio de Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie e les laïcs*, Cerf, Paris, 1996, que trata entre otros temas, el de cómo los textos filosóficos al cambiar de público se convirtieron en otra cosa, y cómo, al mismo tiempo, son la evidencia de un síntoma de transformación del público receptor de dicho

conocimiento (en un momento Imbach menciona incluso el mecenazgo de Roberto d'Angiò en lo que toca a Yehudá Romano);⁶⁵ además, para completar el cuadro nos hemos servido del punto de vista de Roberto Bonfil acerca del “agrandamiento del campo de la lectura” de las comunidades judías en la Baja Edad Media: “La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval”, en: Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (compiladores). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1997. También fue importante en este sentido el artículo de Luca Bianchi, “Filosofi, uomini e brutti, note per una storia dell’averroísmo”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. 1, nº 7, FCSH, Lisboa, 1994 del cual nos servimos para esgrimir que el —por así llamarlo— “aristocratismo intelectual” del averroísmo ayudó a subrayar, en el público laico, una idea de nobleza como actividad intelectual. Y, otra vez, no todos los estudios consultados de Bonfil y de Bianchi están registrados en nuestro documento. Del mismo modo, como se notará en las citas, nos ha sido muy útil la opinión de Nuria Sánchez Madrid, acerca del averroísmo político de Dante, pero, sobre todo, para no olvidar que, para Dante —como para Abulafia, en el caso de nuestra investigación— el intelecto opera sólo en la comunidad: sólo gracias a la acción del décimo intelecto en la humanidad (*multitudo*; *Mn.* I, iii, 8) se puede hablar de pensamiento, y ese pensamiento, al mismo tiempo, es siempre un *experimentum* de la postencialidad absoluta del décimo intelecto: Nuria Sánchez Madrid, “*Intellectus possibilis* y *multitudo*: las fuentes filosóficas del averroísmo político en *Monarchia* de Dante Alighieri”, *Medievalista On Line*, Instituto de Estudios Medievais, Universidad Nova de Lisboa, julio-diciembre, 2014; a esta especialista también tuvimos oportunidad de entrevistarla, y escucharla en un Congreso organizado, en parte, por la Asociación Complutense de Dantología; para ella va también nuestra gratitud.

Finalmente en lo que toca al análisis de los textos, hemos siempre contado con la guía del material proporcionado directa e indirectamente por la Asociación Complutense de Dantología, y la revista *Tenzone*, y en particular los trabajos y recomendaciones de Juan Varela-Portas y Carlos López Cortezo, nombres que el lector encontrará citados una y otra vez, y para muy diversas cuestiones. En ese sentido, la convivencia y las discusiones sobre asuntos puntuales y generales acerca de la obra de Dante, y de los cuales fuimos testigos en Seminario Permanente de Dantología y en Congresos

⁶⁵ R. Imbach, *Dante*, p. 90.

organizados por la misma Asociación, nos ha permitido introducir en nuestro trabajo, señalando incluso la fecha de la *disputatio*, el punto de vista —a veces no publicado— del debate. Aunque lo mencionamos en la Introducción general, la aportación de la Asociación Complutense de Dantología ha sido fundamental para entender la vinculación estrecha entre el marco narratológico de la *Commedia* y la suma de recursos que la Asociación llama “alegoría analítica”,⁶⁶ todo lo cual nos ha hecho convencernos de la complejidad y riqueza del nivel literal de la *Commedia*, en donde juega un papel fundamental la imaginación (*imaginatio*, *phantasia*, *vis imaginativa*), lo cual es una de las bases, si no la principal base, de nuestro trabajo. De cualquier modo, no podemos dejar de mencionar los artículos de Juan Varela-Portas sobre la importancia del sueño como marco narratológico de la *Commedia*,⁶⁷ algo que nosotros hemos vinculado a la profecía natural de Maimónides que luego heredaron Alberto Magno, Abulafia y Yehudá Romano; sobre este mismo tema, ha sido fundamental el artículo de Carlos López Cortezo sobre el Proemio de la *Commedia*: “Le promesse della filosofia. Analisi del proemio della *Commedia*”, *Tenzone n°4*, Madrid, UCM, 2003; así como Id., “El deseo y su satisfacción en el canto X del *Infierno*”, en: *Tenzone n° 3*, UCM, Madrid, 2002. Del mismo modo, nos hemos servido de nuestros apuntes de las varias sesiones del Seminario *Perdido en una selva oscura. Nuevas cuestiones acerca del canto I del Infierno*, a cargo del mismo profesor López Cortezo, llevado a cabo en varias *sedute*, entre noviembre de 2013 y enero de 2014.⁶⁸ De nuestra presencia en este seminario hemos dejado constancia en una larga sección de los análisis.

Y ya que hemos hablado más arriba de la imaginación en la *Commedia*, aquí cabe mencionar dos trabajos de Giuseppe Mazzotta que hemos utilizado; por un lado, uno acerca de, precisamente, la imaginación, y en particular sobre un símil que hemos analizado *in extenso* en nuestro capítulo cinco: *Purg.* XVII, 1-9; y por el otro, sobre la participación sacrificial en la Baja Edad Media, como un proceso de sustitución

⁶⁶ Cf. Varela-Portas, “Allegoría analítica”, p 318-319.

⁶⁷ Varela-Portas Orduña, Juan, “Sueño y narración en la Divina Commedia”, en: *La Narrativa Italiana*, Actas del VIII Congreso Nacional de Italianistas (Granada, 30 de septiembre-2 de octubre de 1998), Granada, Universidad de Granada, 2000; Id., “La doppia eterodossia di Dante Alighieri”, en: *Tenzone n° 11*, UCM, Madrid, 2011. Id., “L’eresia dell’io”, en: *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia* (Atti del Covegno internazionale di studio, Bertinoro 13-16 settembre 2010; a cura di M. Veglia, L. Paolini e R. Parmeggiani), Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2013; Id., “Il corpo eterodosso di Dante Alighieri”, en: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (a cura di C. Cattermole e Ch. Giordano), La Discreta, Alpedrete (Madrid), 2014.

⁶⁸ Lamentablemente sólo pudimos acudir a las dos primeras sesiones.

metafórica; este último tema, Mazzotta lo trata en artículo conciso y brillante, acerca del tópico del exilio en la *Commedia*: “Teologia ed esegesi bíblica (*Par.* III-V)”, en: *Dante e la Bibbia*: Atti del Convegno Internazionale promosso da “Biblia”, Firenze 26-27-28 settembre 1986 (a cura di Giovanni Barblan), “Biblioteca dell’Archivum Romanicum”, s. I, 210; Olschki, Firenze, 1988; esta su aportación a uno de los grandes temas estructuradores de la *Commedia*⁶⁹ nos ha servido para comprender, definir y enmarcar el proceso por el cual la participación que proyecta Dante desde el *Convivio* (lo que Varela-Portas llama “sacralización civil”) es de corte exegético, que, en nuestro caso, es indisoluble del uso propedéutico de la noética averroísta, como replanteamiento de la profecía natural. Para justificar los límites y peligros de la profecía natural (la imaginación orgánica que quiere separarse de materia) planteados por Dante en la *Commedia*, centrados en la figura del topo de *Purg.* XVII-1-9, nos hemos servido indirectamente de un artículo de G. Ledda, Ledda, Giuseppe, “Per un bestiario dantesco della cecità e la visione: vedere non altrimenti che per pelle talpe (*Purg.* XVII, 1-3),” en: *Da Dante a Montale. Studi di filologia e critica letteraria in onore di Emilio Pasquini* (a cura di G. M. Anselmi et al) Gedit, Bologna, 2005, p. 77-97.

Por otra parte, y permaneciendo en este párrafo al amparo de la Asociación, cabe mencionar las lecturas de autores a los que escuchábamos directamente y con los cuales, ya en la soledad del estudio, podíamos dialogar, armados de nuestros apuntes, algunos de los cuales también fueron importantes para nuestro trabajo: Raffale Pinto (definición de campos semánticos dantianos del marco narratológico y de la percepción sensible), Violeta Díaz-Corralejo (envidia en Sigier de Brabante), Rossend Arqués (resumen de los métodos de la Asociación y un análisis del *Libro de las canciones*), Rosa Affatato (el horizonte ideológico de Dante a partir de sus primeros comentaristas) y la intervención, en un Congreso Internacional, de Marcello Ciccuto (para dar constancia de la adaptación del *Liber figurarum* por parte de Dante, como testimonio de un realismo metafísico practicado por los laicos, como vía de salvación).⁷⁰ Así mismo, y

⁶⁹ El artículo se basa y continúa un conocido libro publicado con anterioridad: *Dante. Poet of the Desert*. Princeton, 1979.

⁷⁰ En este último caso se trata de una intervención en el Congreso Internacional “Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri”, organizado por la Asociación y la Societat Catalan d’Estudis Dantescos, de la cual tomamos apuntes y que ya habíamos introducido a nuestro planteamiento de investigación antes siquiera de que se publicara dicha intervención: M. Ciccuto, “Le istanze antidogmatiche della *Commedia* a specchi di temi e immagini del joachinismo *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Atti del Convegno Internazionale “Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri. Para una valoración histórica de

aunque su lectura ha sido todavía incompleta, nos hemos servido de algunas conclusiones de la hipótesis que sostiene la existencia de un cancionero proyectado por el mismo Dante, el *Libro de las canciones*, Akal, Madrid, 2014:⁷¹ tanto para hablar de la cultura —y de la crisis— de Dante y su mundo, como para algunos asuntos filológicos puntuales. Someramente agregaremos que la publicación de este libro, que ya está haciendo historia en el dantismo a nivel mundial, parte de la Edición Nacional de las *Rime* y la reordenación de las mismas canciones y poemas sueltos de Dante por Domenico de Robertis, además de las fundamentales aportaciones de Natascia Tonelli. Mención especial merecen los estudios de Irène Rosier-Catach, a quien también escuchamos en el mismo Congreso Internacional, cuya intervención —y otros artículos que revisamos pero que no hemos citado— fue tomando su lugar irrenunciable en nuestra investigación, en lo que toca a la idea de la *reductio ad unum* buscada por Dante en el *De vulgari* y en el *Convivio*, y que hemos juzgado afín a nuestra tesis central, que es la de la búsqueda de transparencia, la potencialidad una y simplísima que es capaz de albergar todas las formas: Irène Rosier-Catach, “L’uomo nobile e il volgare illustre”, en: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Atti del Convegno Internazionale “Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri. Para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad”, Madrid, 5-7 de noviembre de 2012) (a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama e Chiara Giordano), La Discreta, Madrid, 2014.

Aquí, casi para finalizar, cabe introducir el tema de los motores de búsqueda acerca de la obra de Dante, sin los cuales nuestra investigación quizá habría avanzado o sido planteada de otro modo. Fundamental el motor de búsqueda del Dartmouth Dante Project (DDP), que contiene más de setenta glosas a la *Commedia*, y que permite realizar en segundos, búsquedas que en otro caso habrían llevado algunas horas. Y, aunque con algunos errores, también fue fundamental la página Dante On Line, al cuidado de la Società Dantesca Italiana. Del mismo modo, de capital importancia fue la *Enciclopedia Dantesca* (ed. Umberto Bosco), accesible en la red en la página de la Enciclopedia Treccani. Sin olvidar las plataformas, como la de Yale, donde se pueden consultar las intervenciones de Giuseppe Mazzotta sobre la *Commedia*, además de otras páginas con información organizada sobre el contenido del mismo libro, algunas

los orígenes ideológicos de la modernidad”, Madrid, 5-7 de noviembre de 2012) (a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama e Chiara Giordano), La Discreta, Alpedrete (Madrid), 2014

⁷¹ Juan Varela-Portas (coord.), Rossend Arqués, Raffaele Pinto, Rosario Scrimieri, Eduard Vilella, Anna Zembrino, traducción de Raffaele Pinto, estudio introductorio de Juan Varela-Portas.

albergadas de importancia, como “Dante Worlds” de la Universidad de Texas y “World of Dante”, de Deborah Parker.

Concluimos. Quizá el lector familiarizado con el tema de la profecía o con el argumento del averroísmo, eche en falta muchísima bibliografía. Eso sin contar que el tema de la percepción visual (en el marco de la reflexión que los medievales mezclaban con la *refracción*) es un asunto singularmente rico y complejo no sólo en Dante sino en toda la cultura medieval y, en particular, a partir de la segunda mitad del siglo XIII.⁷² Hemos de decir, sin embargo, que en un determinado momento nos hemos visto en la necesidad de hacer una selección tajante del material que *directamente* podía ayudar a nuestra labor principal, que era la de describir los rasgos *comunes* de la profetología averroísta de Dante y la de nuestros dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia.

IV. METODOLOGÍA Y RESUMEN DE CAPÍTULOS

1. En la introducción general hablamos del método de análisis textual de la Asociación Complutense de Dantología, en el cual nos hemos formado, y que a juicio de uno de sus miembros “se ajusta perfectamente a la ideología que genera-sustenta el texto”⁷³ de la *Commedia* es decir, aquella en la que la “ semejanza es la forma sustancial en torno a la cual gira toda la ideología feudal”.⁷⁴ Ahí explicamos también la importancia del sentido literal, el cual, a juicio de la misma Asociación, es una herencia de la teología simbólica del siglo XII. Ahí finalmente demostramos que el sentido literal para Dante no es sólo el fundamento del sentido alegórico —el cual Dante irá madurando desde el *Convivio* hasta la escritura de la *Commedia*— sino además, la base del pensamiento científico, que establece demostraciones a través de un determinado “modelo” o paradigma: por lo que dicho modelo no es sentido alegórico sino sentido literal, es decir, que hace parte de “lo que el autor quiere decir” (*S. T. I*, 1, 10, sol.; *Quodlibet VII*, 6, 16, ob. 1 y ad. 1;⁷⁵ cf. *Cv. II*, i, 12).

⁷² Hemos citado en nuestro documento algún estudio referido al uso de la óptica en el pensamiento y literatura medievales. Cf. el interesante artículo de Giuseppe Ledda, referido al uso de estos temas en la predicación de la Italia de Dante: “Filosofia e ottica nella predicazione medievale”, en: *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI, Atti del Seminario di studi (Bologna 15-17 novembre 2001)*, a cura di G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze, Olschki, 2003, pp. 53-78.

⁷³ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 200.

⁷⁴ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 185

⁷⁵ Cit. U. Eco, “L’epistola XIII”, p. 229-231.

2. En nuestro capítulo dos, dedicado a la *Guía de perplejos* en la Italia de Dante, mostramos cómo la terminología dantiana y la de nuestros dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia, es comparable en el ámbito de una cultura filosófica racional común y, sobre todo, en el ámbito de la profecía natural que, por influencia de la misma *Guía de perplejos* se estaba difundiendo en Italia. Así mismo, mostramos cómo las comunidades judías compartían con Dante una tendencia hacia el laicismo y hacia una cultura profana, al mismo tiempo racional y mística. Finalmente, el capítulo pone ejemplos de cómo los autores judíos enfocan y enriquecen exegéticamente esa cultura filosófica y bíblica, común a Dante, través de terminología averroísta.

3 En nuestro tercer capítulo, titulado “Una crisis de visión”, pasamos revista a la manera en que Dante, en medio de una propia crisis, instrumentaliza en el *Convivio* el modelo de demostración averroísta de la transparencia —como condición de posibilidad del pensamiento—; esto en lo que toca al conocimiento racional como vía y finalidad causal de la propia perfección del ser humano. Así mismo, intentamos demostrar que la transparencia sirve a Dante para justificar la *forma* de existencia y la necesidad del vulgar ilustre, y de cómo dicha necesidad, como aspiración, puede compararse en tanto *modelo o paradigma científico* a las soluciones que encontraron las escuelas de Yehudá Romano y Abulafia.

4. En el capítulo cuarto, titulado “El narrador de la *Commedia* y la profetología árabo-judía”, introducimos ejemplos de cómo Dante opera exegéticamente el tema de la profecía natural en el marco narratológico de la entera *Commedia*. Así mismo, damos ejemplos de convergencia de recursos exegéticos, entre la *Commedia* y textos neoplatónicos judíos escritos por Yehudá Romano, Abulafia y sus seguidores; el ejemplo de convergencia principal se resume en una frase: “la transparencia detrás del velo”. Así mismo, abundamos en el argumento de la búsqueda de la lengua perfecta, en la *Commedia* y en el neoplatonismo judío —señalando siempre la presencia del modelo de demostración averroísta, es decir, aquel en el que la percepción visual depende directamente de la transparencia (y sólo indirectamente de la luz).

5. 1 En los capítulos dedicados al Purgatorio, examinamos dos pasajes fundamentales que, a nuestro juicio, inciden en el marco narratológico de la entera *Commedia*. En el

primero caso (*Purg.* XVII, 1-9), analizamos un complejo símil que es, al mismo tiempo, una invocación al lector para que éste use su *vis imaginativa*. En nuestro análisis hemos querido demostrar que los elementos que vinculan a la imaginación con la percepción visual —el sol, la niebla, el topo, los ojos, la vista— pertenecen a un modelo u *órganon* de demostración averroísta, y, por lo tanto, forman parte del sentido parabólico del texto (*Cv.* II, 1, 12; Tomás de Aquino: *S. T.* I, 1, 10, sol.; *Quodlibet* VII, 6, 16, ob. 1 y ad. 1); en suma que, al menos desde ese punto de vista, no se puede hablar todavía de sentido alegórico. Una vez analizado el símil, establecidas sus repercusiones en el marco narratológico de la entera *Commedia*, y comparándolo con los recursos utilizados por Yehudá Romano y Abulafia, hemos concluido que el narrador profeta de la *Commedia* le habla al lector con una fraseología que no sólo es capaz de servir como modelo de demostración del proceso intelectual, sino de funcionar como un medio de acceder a un nivel de comprensión superior y perfeccionamiento humano, lo que nos habla de un público receptor de “una doctrina especulativa elaborada por medio de una razón razonante, y extraña a cualquier estímulo afectivo”.⁷⁶

Eso no quiere decir que ignoremos el papel que los “estímulos afectivos” tienen en la obra de Dante, sino que, nuestra intención principal ha sido la de denunciar la presencia de dicha doctrina en la disposición racional del sueño profético de la *Commedia*. Esto significa que, una vez que el profeta vidente se convierte en profeta intérprete, debe entender y comunicar el proceso realista por el cual, como decía Averroes, un maestro enciende un “fuego” en su alumno: porque, potencialmente, ambos poseen el mismo fuego.⁷⁷ Y esta realidad se resume en dos principios: la exterioridad del pensamiento y la soberanía sobre los propios fantasmas. El símil en todo caso apunta a invitar al lector al ejercicio voluntario de aportación de fantasmas al intelecto posible. Y el topo incluido en el símil, es, al final, parte del mismo *órganon* de demostración y, además, una seria advertencia de las limitaciones y posibilidades del ejercicio imaginario en la búsqueda de las sustancias separadas.

5.2 En el segundo análisis del *Purgatorio* (VIII, 19-21), establecemos que los elementos puestos a consideración del lector por el narrador de la *Commedia* son, de nuevo, subsidiarios del paradigma de la transparencia. Y dado que este terceto ha provocado

⁷⁶ B. Nardi, “Mística”, p. 134.

⁷⁷ Averroes, *Comm. Magn. De anima*, p. 411-414; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 72, n. 35.

variadas y poco convincentes interpretaciones sobre su sentido alegórico, una vez más, hemos intentado demostrar que la confusión se debe a la falta de contexto acerca de lo que puede significar el significado literal: la transparencia del lenguaje especulativo, o el lenguaje racional que reflexiona sobre la razón. Como en el caso anterior, hemos abundado en ejemplos tomados de la tradición averroísta, y, otra vez, hemos echado mano de los recursos exegéticos utilizados por Yehudá Romano y Abulafia.

5.3 En los dos análisis de Purgatorio, aunque hasta cierto punto aislados del contexto del *viator*, pretenden explicar, primeramente, que en las invocaciones al lector debe analizarse de otra manera el sentido literal, ya que, a nuestro juicio, la incomprensión en estos dos casos se debe a no haber detectado el paradigma averroísta —para lo cual nos hemos servido de conceptos y recursos pertenecientes a los cultura de Dante, y que fueron usados por Yehudá Romano y Abulafia—; en un segundo momento, hemos querido poner de manifiesto la preocupación de la voz profética de la *Commedia* por la *comunicabilidad* de su mensaje ya que, de otro modo, no se habría servido de un paradigma que enseña que “el intelecto —en tanto está separado— es la perfección no de este o aquel individuo sino de la humanidad en relación al presente [en acto de la perfección] en cada uno de los individuos”.⁷⁸ En ese sentido, creemos que el narrador de la *Commedia* (a quien también llamamos “voz profética” y “profeta-intérprete”) entiende que en cada acto de lectura se actualiza la transparencia de los fantasmas, la potencialidad absoluta de todo lo pensable, lo que, en resumidas cuentas, lo reconcilia racionalmente con la humanidad entera.

⁷⁸ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 73.

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

1. 1. La exégesis

1.1.1 La lectura del mundo y el análisis de las imágenes

Como explicó alguna vez Carlos López Cortezo, miembro fundador de la Asociación Complutense de Dantología: “gran parte de los problemas que plantean los textos dantianos no deben ser atribuibles únicamente al tiempo que de ellos nos separa, sino que les son intrínsecos en la medida en que el poeta quiso hacer de su obra un reto a la inteligencia y no un texto simplemente bello [...]: aceptar tal reto supone no sólo leer lo que es ‘legible’, sino también inteligir lo que su autor quiso que fuera ‘inteligible’, esto es, accesible a nuestro conocimiento mediante unos procedimientos de elaboración textual cuya función primaria es, precisamente, la de facilitar ese acceso.”⁷⁹ La determinación y el estudio de dichos procedimientos es el objetivo básico de la Asociación Complutense de Dantología, y en particular dilucidar el modo en que Dante presenta al lector medieval imágenes *analizadas* (o predisuestas a determinada exégesis) para, a través de ellas, dar el salto del mundo material al mundo supralunar, como se da el salto del significante al significado. Este tipo de pensamiento que define una ideología típicamente medieval es el sustancialismo, es decir, una ideología que, ligada al modo de producción feudal, en la que “lo stesso corpo sociale, in tutte le sue forme, è un’allegoria di quello che possiamo chiamare ‘sistema’ soprannaturale, per cui ogni dettaglio sociale ha un suo corrispondente spirituale”.⁸⁰

⁷⁹ C. López Cortezo, Presentación de la Asociación Complutense de Dantología: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/italiano/acd/tenzone/t1/presentacion.htm>

⁸⁰ R. Affatato, Tesis doctoral sobre los primeros comentaristas de la *Commedia* [en proceso de redacción].

Además de no distinguir terminológicamente entre símbolo y alegoría,⁸¹ muchos pensadores de la Baja Edad Media, que estaban absorbiendo un tipo de pensamiento más decididamente racionalista, reelaboraban esta ideología con terminología aristotélica. Por ejemplo, el franciscano Bonaventura da Bagnoreggio, afirmaba que todas las criaturas de este mundo sensible-material [*sensibilis mundi*] conducen —al alma que las contempla y las saborea— hacia el Dios eterno, ya que ellas son sombras [*umbrae*], resonancias [*resonantiae*] y representaciones pictóricas [*picturae*] del Primer Principio poderosísimo, sapientísimo y excelso, también llamado origen, luz y plenitud de la eternidad, quien es del mundo el artífice eficiente [*arte efficientis*], modelante [*exemplantis*] y gobernante [*ordinantis*]; y aquellas criaturas nos permiten cointuir [*contuendum*] a Dios en nosotros [*in nobis*], ya que ellas no son simplemente huellas [*vestigia*], simulacros [*simulacra*] y ejecuciones performáticas [*spectacula*] sino signos que, de manera divina, se nos han otorgado [*signa divinitus data*]. Son, decía Bonaventura, patrones modelares [*exemplaria*] o, mejor dicho, copias [*exemplata*] de la Divinidad, propuestas a las mentes [*mentibus*] de las almas, al hallarse éstas últimas en un estado todavía rudo [*rudibus*] y sensible-material [*sensibilibus*], para que, cuando dicha almas vean los objetos sensibles-materiales [*sensibilia*], den el salto [*transferantur*] hacia los inteligibles —es decir, hacia lo que no se ve [*quae non vident*]—, como se da el salto del significante a lo significado [*per signa ad signata*].⁸²

Como puede notarse, la alegoría no era sólo un recurso literario sino una concepción del mundo propia del feudalismo (que todavía alcanza a Dante, como ideología). Teniendo en cuenta que el paradigma de la realidad feudal es el libro, la interpretación (en realidad, la exégesis) privilegiada es aquella que comúnmente se conocía como alegoría: aquella que lleva de una cosa a una abstracción (a diferencia de la metáfora y de la metonimia que llevan de una cosa a otra cosa). Entonces, en el mundo de Dante ejercer determinados recursos exegéticos sobre un texto significaba siempre una emulación de la “lectura” por excelencia, aquella que como seres humanos hacemos de la de la obra de Dios. Una copla latina, escrita probablemente por Alain de Lille, en el siglo XII, de contenido culto pero de versificación popular, decía:

⁸¹ Cf. U. Eco, “L’epistola”, p. 217-221.

⁸² Bonaventura da Bagnoreggio, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 11, p. 56. Nuestra paráfrasis se basa, en parte, en la traducción de R. Zas Friz de Col, *La teología*, p. 32.

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est et speculum. (PL 210: 579 a)

(Toda criatura del mundo es para nosotros [nobis] [seres humanos] como un libro, una representación pictórica y como un espejo).

Un libro, una representación y un espejo: de Dios. El autor no cree necesario siquiera especificarlo. Ahora bien, como demostró en gran medida, M. D. Chenu, a partir del siglo XII “el naturalismo es la condición elemental del simbolismo [...] la vía simbólica está calificada y regulada por las leyes internas de las cosas”.⁸³ En la exégesis de la *Commedia*, así mismo, se ha demostrado de suma importancia el valor histórico o “realista” del nivel literal,⁸⁴ entendido como productor de imágenes (*phantasmata*) que, una vez analizadas, se convierten en rasgos distintivos y semejanzas que permiten el salto (o *transfert*) simbólico, es decir, la superación de las evidencias sensibles.⁸⁵ Y de ahí la importancia de atender a cada detalle “realista” del proceso de interpretación simbólica.⁸⁶

Lo que para la Asociación Complutense de Dantología significa “análisis” es la operación por la cual la *Commedia* presenta o dispone exegeticamente los elementos explícitos e implícitos sobre todo del símil —como manifestación del carácter pormenorizadamente alegórico de la entera *Commedia*—; elementos que, para un lector comprometido con la ideología medieval, deben considerarse por separado y en su relación comparativa. En ese sentido, “analizar” implica también el examen o la lectura objetiva (que no subjetiva) de estos elementos, y de su lógica organizativa, de acuerdo siempre al contexto ideológico sacralizado que los produjo. Es notable que, a diferencia de otras lecturas del símil —señaladamente en los comentaristas dantianos posteriores al siglo XIV—,⁸⁷ los elementos que lo conforman *por separado* no son casi nunca pertinentes a nivel ideológico, teológico o filosófico, y, por lo tanto, no requieren ser explicados sacralizadamente uno por uno. Por el contrario, en el método de la

⁸³ M. D. Chenu, *La teología*, p. 205

⁸⁴ Cf. G. Mazzotta, “Teología”, p. 97 ss.

⁸⁵ Cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 198.

⁸⁶ Cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 196 ss.

⁸⁷ Actualmente Rosa Affatato realiza su tesis doctoral para demostrar la paulatina desaparición de la exégesis analítica en los comentaristas de Dante posteriores al siglo XIV.

Asociación cada detalle de los símiles de la *Commedia* puede llegar a ser pertinente por ser fuente de información de verdades trascendentes, ya que en una concepción sustancialista y teleológica del mundo, Dios no hace nada en vano; en ese sentido, “Il modo dantesco di usare analiticamente l’immaginazione risulta perfettamente logico nella concezione del mondo come vestigio di Dio”.⁸⁸

Pongamos el caso de los tres símiles sobre aves, del famosos canto 5° de *Inferno* —el símil de los estorninos, v. 40-43, el símil de las grullas, v. 46-49, y símil de las palomas, 82-87—, los cuales, aunque distantes entre sí, pueden ser leídos “no aisladamente, sino sucesivamente, al margen de su función primaria, como en una secuencia [...] [ofreciéndonos] tres momentos de la vida de las aves”,⁸⁹ algo que Dante habría equiparado a la vida humana, estructurando con ello el significado de la escena, a saber, las características del pecado de la lujuria y del *contrapasso* (es decir el castigo de ser arrastrados por el viento) del segundo círculo del Infierno.

Además de la exégesis propiamente filológica, esta disposición sucesiva de los símiles,⁹⁰ es capaz de explicar cómo la lujuria puede ser causa del resto de los pecados cometidos por los personajes de ese círculo. “En síntesis, estos símiles [de las aves de *Inf. V*] poseen dos funciones claras y diversas: una literal, en la que se compara y se establece la semejanza entre el vuelo, canto, etc... de las aves, con los movimientos, formación y lamentos de los espíritus; y otra, no literal, en la que se opone su comportamiento sexual obediente a la ley natural, al de los lujuriosos. Es decir, por un lado se les identifica, por otro se les opone.”⁹¹ Lo que una vez establecido, sirve también para aclarar pasajes problemáticos del canto, por ejemplo, el de cómo están agrupados los condenados de este círculo. En la hipótesis de López Cortezo, lo que verdaderamente distingue (*dipartille*)⁹² a Francesca y Paolo, del resto de lujuriosos, no es el *Amor* sino el hecho de que su pecado, la lujuria, haya sido agravado por la injusticia (cf. *S.T.* II-II, q. 154), es decir, los distingue la unión de la lujuria con otros pecados. De ahí que se deban identificar las características generales del pecado y su gravedad en relación al análisis del vuelo de los estorninos y de las grullas, los

⁸⁸ J. Varela-Portas, “L’allegoria”, p. 319.

⁸⁹ C. López Cortezo, *Bases* (II), p. 117.

⁹⁰ Los símiles representan casi el 20 % del texto de la *Commedia*, lo que prueba su gran importancia en la construcción del libro.

⁹¹ C. López Cortezo, *Bases* (II), p.119.

⁹² C. López Cortezo, *Bases* (I), p. 50 ss.

primeros, masas de aves que se dejan caprichosa, pero naturalmente, arrastrar por el viento, y las segundas, que, pareciendo que escriben en el viento, dejan un “gran verso”, o una “larga línea escrita” (*lunga riga*, sinónimo de su fama), pero que son incapaces de continuar si algún viento fuerte o tempestad las ataca. En fin, que estas últimas aves, de mayor tamaño que los estorninos, se refieren a aquellos condenados que, con el pecado de injusticia, han agravado su pecado de lujuria, y por lo tanto pueden distinguirse en la masa anónima de las aves (o pecadores lujuriosos).

1.1.2 El símil del *vilanello* (*Inf. XXVI, 25-33*) explicado con el método de la Asociación Complutense de Dantología

Otro ejemplo —en este caso inaugural— de este método es el análisis del siguiente símil:

Quante ‘l villan ch’al poggio si riposa,
nel tempo che colui che ‘l mondo schiara
la faccia sua a noi tien meno ascosa,

come la mosca cede a la zanzara,
vede lucciole giù per la vallea,
forse colà dov’ e’ vendemmia e ara:

di tante fiamme tutta risplendea
l’ottava bolgia, sì com’ io m’accorsi
tosto che fui là ‘ve ‘l fondo parea. (v. 25-33)

(Cuantas el campesino que descansa / en la colina, cuando aquel que alumbra / el mundo, oculto menos tiene el rostro, // cuando a las moscas siguen los mosquitos, / luciérnagas contempla allá en el valle, / en el lugar tal vez que ara y vendimia; // toda resplandecía en llamaradas / la bolsa octava, tal como advirtiera / desde el sitio en que el fondo se veía.).⁹³

⁹³ Trad. L. Martínez de Merlo. La traducción —fidel a la sintaxis dantiana— abre un gran “paréntesis”: “Cuantas [...] luciérnagas contempla allá...” etc.

Nos encontramos en el octavo círculo del infierno, es decir —en una primera división— en la zona baja donde, tras los muros de la ciudad de Dite, se castiga, según la explicación del mismo López Cortezo, la “matta bestialitate” (*Inf.* XI, 79-80), es decir, aquel comportamiento humano que puede hacerse contra natura.⁹⁴ Pero, siendo el octavo círculo una zona todavía más profunda de esa parte baja, se castiga —en una segunda división— no sólo la inclinación de pecados contra la naturaleza (es decir, clasificados por su finalidad), sino la efectiva realización de dicha inclinación, bajo un aspecto de racionalidad (o sea, clasificados por su móvil); por lo tanto, si se suma la bestialidad innatural al uso de la razón se llega directamente al fraude, que, como la *matta bestialitate* aprueba un mal objeto:

Este proceso, descrito por Aristóteles, en su *Ética* [Nicomaquea, VI, 12], es de todos conocido: la razón, aprobado el objeto que persigue el apetito, *delibera* acerca de los medios para alcanzarlo y *elige* el más apropiado, convirtiendo el apetito sensitivo en apetito racional [...] en lo que respecta a la astucia o a su ejecución, el fraude [...] el proceso es idéntico y el medio elegido, el más eficaz: el engaño. Por el contrario, en la *matta bestialitate* la razón aprueba el objeto malo deseado pero, presionada por el apetito, no delibera sobre el medio: es el propio apetito el que lo determina como sucede con las bestias.⁹⁵

El fraude, aclara López Cortezo, es un fuerte y eficaz ejercicio de la voluntad cuya contraparte es la prudencia. Ahora bien, para ejemplificar el tipo de exégesis que la Asociación ha realizado sobre los símiles, seguiremos para este ejemplo el análisis de López Cortezo, con la ayuda de siete pasos descritos por Juan Varela-Portas:⁹⁶

1. Poner una cuidada atención al nivel literal, es decir, a lo que el texto dice a la letra. Según López Cortezo, el pasaje: “nel tempo che colui ch ‘l mondo schiara / la faccia sua a noi tien men ascosa” ha sido interpretado unánimemente de forma errónea. A la letra, el símil no dice que el sol (*colui ch ‘l mondo schiara*) se esconda en verano, cuando son más breves las noches (cf. DDP: A. M. Chiavacci Leonardi, *Inf.* XVII). Más bien, hace

⁹⁴ C. López Cortezo, “La estructura”, p. 73-74.

⁹⁵ C. López Cortezo, “La estructura”, p. 76-77.

⁹⁶ J. Varela-Portas, “L’allegoria”, p. 320-321. Seguimos el análisis de C. López Cortezo (titulado “Funzione”).

referencia a un momento del día en que el astro ofrece menos luminosidad, permitiendo que su cara (*faccia*) no se oculte (*men ascosa*) tras su luz resplandeciente, y por lo tanto se pueda discernir su disco.

2. Identificar los rasgos distintivos propios de la acción o de la imagen como producto de la palabra. En este caso hay que poner de relieve que en la similitud hay dos planos: el del *poggio* y el de *la valle*, uno elevado y el otro bajo. El lugar alto está reservado a un estado de reposo y contemplación, mientras que el valle está destinado a la actividad y al trabajo. En la escena podemos encontrar además molestos insectos; en ese sentido es importante señalar que los insectos aparecen en distintos momentos del día, y por lo tanto tenemos, como rasgo característico, una secuencia temporal.

3. Prestar especial atención a las perífrasis, como las similitudes, atendiendo al hecho de que, ahí donde parece el nivel literal parece desviarse hacia elementos superfluos, es donde habrá más información de tipo icónico que servirá al *transfert* de significado. Este símil del *vilanello*, el cual se ha calificado como un bello cuadro campirano, merece —siguiendo la lección de los teólogos del siglo XII, en particular la Escuela de San Víctor— descomponerse en un análisis detallado que permita captar la literalidad de sus elementos, para de ese modo, establecer el término de comparación de los rasgos pertinentes (más aún, dilucidar qué rasgos son pertinentes), lo que permitirá derivar por semejanza y analogía lo que de verdad tienen estos rasgos de esenciales para un conocimiento de su verdad como vestigio divino.

4. Se deben considerar los elementos implícitos y explícitos de la historia, desde la información biográfica, hasta la mitología.⁹⁷ López Cortezo señaló que las moscas se alimentan a través de su lengua, y que su alimento es el sudor ajeno; y que los mosquitos (*zanzare*), a través de un punzón que tienen en el sitio de la lengua, inyectan veneno en la sangre. Cabe entonces explicar:

Era opinione comune che nel sangue residesse l'anima (cfr. Lev. XVII, 14:
“anima enim omnis carnis in sanguine est”, o anche *Purgatorio* V 73-74: “[...] li

⁹⁷ Explica J. Varela-Portas que este es uno de los aspectos con más dificultad de precisar a nivel teórico. Sólo la praxis —aclarar— puede establecer límites precisos.

profondi fóri /ond' uscì 'l sangue in sul quale io seade") cioè, l'uomo vile che utiliza la propria lingua como pugiglione per avvelenare l'anima altrui.⁹⁸

Y aunque esto no aparece en el artículo de López Cortezo, cabría sin ir más lejos, la explicación de Maria Corti, donde recuerda que el tópico del navegante está muy unido al tópico del "pecado de lengua", según Santiago,⁹⁹ donde la lengua que gobierna el cuerpo es el timón el cual, aunque pequeño, gobierna todo un barco; y que esa lengua, por iniquidad maligna se convierte en veneno y en fuego —y estar envueltos en llamas es precisamente el castigo que padecen los pecadores de este círculo

5. Tener en cuenta la ambigüedad y la polisemia. Tratándose de varios niveles de lectura, Dante muchas veces utiliza una palabra en sentido coloquial y, en otro nivel, en sentido técnico o filosófico. Aquí es importante atender al recurso de la *interpretatio nominum*, en los significados explícitos pero también en los implícitos. En este caso, López Cortezo indica la referencia a la *noche* descrita por el símil, que, siguiendo de nuevo a Alain de Lille, "dicitur mors temporalis". Por otra parte, Ulises, protagonista del círculo, relata que ha llegado a ese punto del infierno porque convence a sus compañeros —ya en la senectud— de lanzarse a un nuevo viaje, que finalizará con su caída en el octavo círculo. Ulises y sus compañeros eran, a ese punto de su vida, viejos y lentos (*vecchi e tardi*, v. 106); con todo, llegaron, en barco al occidente, tras mil peligros (v. 112-113). Pero el occidente es así mismo, el tramonto de la vida: "El occidente, porque hace morir (*occidere*) al día y pone fin a su existencia, pues esconde al mundo su luz y extiende sobre él las tinieblas" (Isidoro de Sevilla, *Etimol.* XIII, I, 4).¹⁰⁰ Este momento de la vida para Dante (*Cv.* IV, xxviii) significa, desde el punto de vista de una vida virtuosa, una época dedicada a Dios, con paz y reposo, como aquel navegante que regresa definitivamente a puerto¹⁰¹ —y no como aquel que, como Ulises, se embarca otra vez en nuevas aventuras.

6. Indagación profunda de los posibles contenidos de tipo filosófico, teológico, porque la exégesis medieval alegórica propende hacia las abstracciones. Como en otros casos de la *Commedia*, el *poggio*, o sitio elevado (cf. *Inf.* I, 31; *Purg.* XVII, 1-9, etc.) es un

⁹⁸ C. López Cortezo, "Funzione", p. 342.

⁹⁹ *Epistola Catholica Beati Iacobi Apostoli*, 3, 1-10; cit. M. Corti, *Dante a un nuovo*, p. 93-94.

¹⁰⁰ Cit. C. López Cortezo, "El Ulises", p. 109.

¹⁰¹ "che ella [el alma noble] ritorna a Dio, sì come a quello porto onde ella si partió" (IV, xxviii, 2)

lugar que funge de atalaya, y que, en la terminología militar medieval se llamaba “specula”, lo que directamente nos lleva a presumir un sentido alegórico relacionado con el tema primordial de la vida especulativa, opuesto a la vida activa (cf. *Cv.* IV, xvii, 9; xxii, 18, etc.). La definición de este significado implícito puede explicarse a través de las Distinciones de Alain de Lille: “specula.- dicitur locus excelsus in quo locatur aliquis ad speculam dum homines”.

7. Formular hipótesis que unan todos los elementos anteriores. Si la hipótesis es correcta, habrá mayor coherencia textual entre los diversos elementos del episodio. Tengamos en cuenta un solo elemento: la aparición de los insectos en distintas horas del día. De acuerdo a Orígenes (*Homilía sobre el Éxodo* IV, 8, s.c. 321) las picaduras de la mosca se parecen a las heridas de las pasiones, lo que corresponde entonces a una época de la vida, la juventud. Las picaduras de la *zanzara* que aparecen durante la noche, representan entonces las pasiones de la vejez. Las luciérnagas (*luciole*) representan, a juicio de López Cortezo, el intelecto humano al que mueven las pasiones, y el cual no posee más que una mínima luz frente a la gran oscuridad de la noche. De ahí que el significado alegórico (es decir, sólo en un segundo de los cuatro niveles posibles) sea el siguiente:

L'uomo che, dopo aver condotto una vita attiva, illuminato da Dio e turbato dalle passioni, ascende al riposo della speculazione ed alla contemplazione, distante ormai dalle passioni, dopo che Dio gli ha mostrato parzialmente il volto (la verità) che invece prima gli aveva nascosto dietro la luce, vede il mondo e gli uomini deboli sommerse nell'oscurità che la ragione umana, sebbene brilli, mossa dalle passioni non è capace di vincere, se non con l'aiuto della luce divina.¹⁰²

Este tipo de interpretaciones permite unir los elementos del entero episodio, protagonizado por el personaje de Ulises, quien se encuentra en la bolsa ocho del octavo círculo; el de Ítaca —el “consigliere di frode” por excelencia— como los otros pecadores, se encuentran envuelto en llamas, por haber convencido a sus compañeros de emprender el viaje, con un pequeño discurso (*orazion picciola*), en el cual invoca

¹⁰² C. López Cortezo, “Funzione”, p. 340.

valores como la virtud y el conocimiento, algo que al final de su viaje (el mismo infierno) se demostrará como una búsqueda no virtuosa de conocimientos inalcanzables.

1.1.3 La *lonza*

Hemos visto cómo un análisis detallado del nivel literal puede aportar coherencia interpretativa a una determinada escena. Pero aún podemos aportar otro ejemplo, el de la “lonza” del Proemio de la *Commedia* (*Inf.* I, 32) que, en ciertos aspectos temáticos, puede equipararse al símil del *vilanello*. En una interpretación que no deja de enriquecerse, López Cortezo sostiene que la lonza debe ser identificada en su sentido alegórico no con la lujuria sino con la avaricia (entendida tanto desde el punto de vista material como espiritual). Téngase en cuenta que dicho animal se le aparece al *viator* cuando éste empieza a subir la pendiente más dura de la montaña (*Ed ecco quasi al cominciar de l'erta*, v. 31). Por lo tanto: “*Avaritia...non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis. Recte enim avaritia dicitur cum supra modum sublimitas ambitur*” (Gregorio Magno, *In Evang.* I. 1 *hom.* 16:ML 76, 1136; cit. *S.T.* II-II, q.162, a.3).¹⁰³ Ahora bien, una de las características (o rasgo distintivo) de la lonza es su piel, la cual promete determinados bienes. Dice el Proemio de la *Commedia* que la fiera de piel manchada (*che di pel maculato era coverta*, v. 33) le daba esperanza (*sì ch'a bene sperar m'era cagione / di quella fera a la gaetta pelle*, v. 41-42). Luego, algunos cantos adelante el narrador de la *Commedia* retoma este suceso y agrega que en realidad, él había intentado atrapar a la lonza y, una vez más, señala su piel como rasgo distintivo (*la lonza de la pelle dipinta*, *Inf.* XVI, 108). Percibiendo el valor de la piel de la lonza, el comentarista Jacomo della Lana (1324-1328) escribió: “*credette molte volte per fraudare prendere beni temporali, e vanagloriavasi d'acquistar quelli*” (DDP: *Inf.* XVI, 106-108).

En ese sentido, López Cortezo hace notar que de considerarse a la riqueza material un bien temporal, es significativa la etimología de “piel” en Alain de Lille: “*dicitur bonum temporale*” (PL 210: 896), y más aún que la “piel manchada” de la *lonza* apunta al carácter fraudulento de la riqueza:

¹⁰³ Cf. C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 119.

Al carattere ‘fraudolento’ e ‘traditore’ delle ricchezze è dedicato, come si sa, un ampio passo del *Convivio* (IV x-xiii), in gran parte ispirato a Boezio, il quale tratta in profondità il tema nella *Consolatio* [...], ed è proprio questo il significato del “pel maculato” (“gaetta pelle”, “pelle dipinta”) della lonza, se si tiene conto del simbolismo attribuito da Alain de Lille ai colori di un altro felino, di diverso significato, ma di uguali caratteristiche quale il “pardus”: “Dicitur etiam haereticus qui diversis fraudibus decipit, sicut pardus diversis coloribus est distinctus” (vox “pardus”).

Todos estos datos van en concordancia con el “símil del avaro” (*Inf.* I 55-60), que engloba al episodio; en dicho símil, la tristeza del que corre detrás de los bienes para luego perderlos, se compara con el ascenso y descenso del *viator* de la montaña, luego de haber sido replegado por la *lonza*, el *leone* y la *lupa* (o, en la interpretación de Gorni, por una *lonza* que se transforma en *leone* y en *lupa*).¹⁰⁴ Como en otros casos analizados por la Asociación, el símil estructura el significado de la escena. En conclusión, puesto que el *tertium comparationis* del símil del avaro es la subida y luego el descenso de un lugar elevado e iluminado a otro sitio bajo y oscuro, en lo que toca a la trayectoria ascendente y descendente del *viator*, es perfectamente plausible que la *lonza* represente, junto a los otros dos animales, la promesa de determinadas riquezas temporales y espirituales, que luego se revelan como falsas y engañosas.¹⁰⁵

1.1.4 El método alegórico-literalista de la Asociación Complutense de Dantología

Ahora bien, como ha puesto de relieve la Asociación Complutense de Dantología, la preparación pormenorizada que hace Dante de las *imágenes* de la letra de la *Commedia* es el puente de contacto entre aquello que analiza la exégesis del texto escrito y aquello que analiza la exégesis lectora; la manera en cómo la *Commedia* “presenta” las imágenes para su exégesis es el eje racional sobre el cual gira la posibilidad de abstraer significados.¹⁰⁶ Y es así que uno de los temas de fondo de la *Commedia* es el de la naturaleza del alma humana, y en particular, de la imaginación, la cual es el medio del conocimiento de dichas imágenes. El proceso de conocimiento entonces es el tema que

¹⁰⁴ G. Gorni, *Dante*, p. 253-260.

¹⁰⁵ Cf. C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 146 ss., a quien hemos resumido de manera sucinta, y de cuya demostración hemos omitido numerosos datos.

¹⁰⁶ Cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 172 ss.

permanentemente se asoma tras los pliegues de la exégesis de la *Commedia*, ya que el ser humano feudal está “inmerso en la paradoja sustancialista (que para él no era tal paradoja): sólo a través de los sentidos se puede superar lo sensual, sólo a través del cuerpo se puede trascender la corporalidad”.¹⁰⁷

Esta paradoja se funda en un axioma aristotélico irrenunciable para el pensamiento medieval que dice que los fantasmas son fundamentales para pensar (*De anima* III, 7, 431 a, 16-17). Para ser más específicos abundaremos en una explicación que ha sido repetida muchas veces por los medievalistas. La palabra “fantasma” traduce al latín “imago” o “phantasma”. En sentido técnico, esta palabra refiere al libro que sobre el alma humana escribió Aristóteles, en sus varias interpretaciones medievales (siempre latinas, y casi siempre provenientes de traducciones árabes). La historia de las traducciones de Aristóteles al latín es larga y compleja de contar, pero, como se sabe, es uno de los grandes temas de la Baja Edad Media (diríase su signo de identidad intelectual); pero entiéndase también que siempre que se habla de Aristóteles nos referimos a aquel que se tradujo al latín, y que, en este caso, el libro al que nos referimos se le conocía —y se le conoce— con este nombre: *De anima*.

Pues bien, un fantasma es lo que, según Aristóteles, produce el alma humana ante un estímulo sensible (no sólo visual). Cuando hay un estímulo que llega a los sentidos opera en el alma humana una percepción que internaliza dicho estímulo. Una vez percibido, el alma tiene la capacidad de retenerlo en un modo etéreo o sutil (pero nunca totalmente inmaterial), aun en ausencia del mismo estímulo, y además, luego el alma humana puede incluso mezclarlo (no siempre conscientemente) con otros estímulos que hayan sido retenidos del mismo modo. Nótese que, en el primer caso, el estímulo sensible está presente y luego ya no. Entonces bien, ante la ausencia del estímulo sensible se retiene (en realidad, se produce) en el alma lo que normalmente se conoce como fantasma: una imagen de la cosa percibida. Cabe agregar que para Aristóteles, la memoria es una facultad vinculante con los fantasmas, y que éstos eran producidos por una facultad, la imaginación (*imaginatio* o *phantasia*) que, como la misma memoria, se halla en el cerebro.¹⁰⁸ El fantasma (o imagen interior) era entonces para Aristóteles, como para cualquier pensador bajomedieval y medieval, la sustancia del pensamiento,

¹⁰⁷ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 173.

¹⁰⁸ Para todo este párrafo, cf. G. Agamben, *Stanze*, p. 84 ss.

el modo de ser de todo proceso de conocimiento que se resumía en un axioma: el alma nada puede pensar sin la participación de un fantasma (*De anima* III, 7, 431 a, 16-17). En ese sentido, explica Agamben:

Nosotros los modernos, por el hábito de acentuar el aspecto racional y abstracto de los procesos cognoscitivos, hemos cesado desde hace tiempo de asombrarnos del misterioso poder de la imagen interior [...] De ese modo, no nos es fácil comprender de manera inmediata la obsesiva y casi reverencial atención que la psicología medieval reserva a la fantasmología aristotélica [...]. En este proceso exegetico, en que la Edad Media esconde una de sus intenciones más originales y creadoras, el fantasma se polariza y se convierte en el lugar de una extrema experiencia del alma, en que ella puede subir al límite deslumbrante de lo divino o precipitar en el abismo vertiginoso de la perdición y del mal. Esto explica por qué ninguna otra época ha sido, al mismo tiempo, más idólatra y más iconoclasta.¹⁰⁹

Con su método, la Asociación Complutense de Dantología ha redefinido la manera en que Dante participó en el debate acerca del poder de la imaginación, la cual en la Baja Edad Media, “es el ‘lugar’ privilegiado, la ‘sustancia’ privilegiada donde se concentra la íntima bivalencia del mundo, [la imaginación] que es cuerpo y por ello corruptible y corrupto, percedero, degradación de lo divino, pero también por ello, lugar donde queda el ‘residuo’ de Dios, una horma mediante la que nos podemos elevar a Él y superar la corporalidad y deificarnos”.¹¹⁰

En este sentido, la aportación de la Asociación puede definirse genéricamente como una reacción hipercrítica que quiere devolver a Dante a su contexto ideológico medieval: un contexto sacralizado de alto contenido filosófico fuera del cual se pueden hacer interpretaciones de la obra dantiana, pero difícilmente llenar los vacíos de sentido que a veces se aparecen en su obra sin que medie una sola factible interpretación; por ello, desde sus primeras aplicaciones del método, la Asociación identifica su trabajo como un

¹⁰⁹ G. Agamben, *Stanze*, p. 90

¹¹⁰ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 173.

trabajo de “restauración”.¹¹¹ Siguiendo sobre todo las sugerencias aportadas por M. D. Chenu,¹¹² la Asociación propone un método cercano al espíritu de la escuela de San Víctor, donde la exégesis, repetimos, implica un pormenorizado estudio del sentido del nivel literal. En este caso, “[l]a Divina Comedia es un magnífico recurso icónico en el que se pide al lector que ejerza sobre las imágenes impresas en su imaginación una labor minuciosa y sistemática de análisis racional, pero no debemos olvidar que esa capacidad semántica de la imagen dantesca sólo es posible gracias al poder evocador de la lengua, que crea la imagen con nitidez y precisión y pone de relieve lo que en ella es más pertinente para el salto al significado”.¹¹³

Este poder evocador de la lengua de Dante ha sido puesto de relieve muchas veces por el método de la Asociación.¹¹⁴ Nos referimos al “abanico de registros extremadamente amplio” del italiano de Dante, como lo llamó Raffaele Pinto en su reciente traducción del *Libro de las canciones*.¹¹⁵ Esto no quiere decir, por supuesto, que no sea evidente para cualquier dantista la polisemia de los vocablos de la *Commedia* en los distintos sentidos (alegórico, moral, anagógico), y sobre todo en lo que respecta a la *interpretatio nominum*, fenómeno de la literatura medieval que nosotros mismos, en un modesto trabajo,¹¹⁶ hemos tratado de explicar, apelando sobre todo a las enseñanzas de dicha Asociación y, en particular, a los trabajos de Carlos López Cortezo. Precisamente en una de tantas sesiones del Seminario se discutía la identidad zoológica de la “lonza” (*Inf.* I, 31): si era un lince (y por lo tanto, mezcla de canino y felino) o más bien un leopardo (y por lo tanto, un felino solamente). López Cortezo consciente de la importancia del poder *analíticamente* evocador de la lengua de Dante, resumía su postura: para describir a la lonza Dante no necesitaba haber observado a una leona pequeña (*leonza*, como pensaba Boccaccio), o conocer materialmente al lince (*lynx*) de las montañas, o haber visto a una “leuncia” (leopardo, o lo que fuese), enjaulado en el Ayuntamiento Comunal de Florencia; para el autor florentino, como para cualquier individuo ilustrado de su época, y sumergido en una realidad medieval sacralizada

¹¹¹ Esta palabra precisamente forma parte del título de los artículos que C. López Cortezo dedicó al canto 5º del Infierno. (C. López Cortezo, “Bases” [I], y [II])

¹¹² M. D. Chenu, *La teología*, p. 207 ss.

¹¹³ J. Varela-Portas, *Dante*, p. 129.

¹¹⁴ Las pruebas están documentadas sobre todo por los trabajos de Carlos López Cortezo y Juan Varela-Portas, accesibles en el portal web de *Tenzone*, la revista de la Asociación. Cf. de cualquier modo, C. López Cortezo, “Le promesse”.

¹¹⁵ *L.C.*, p. 114.

¹¹⁶ A. Nava Mora, “Animales”.

donde un libro cualquiera representaba al Libro de Dios, los únicos animales que importaban eran los que aparecían en los libros de las *auctoritates*, en el Aristóteles latino, en los bestiarios y en los libros de etimologías y distinciones.

Lo que sin embargo ha puesto de relieve el método de la Asociación es que esa amplitud en el abanico de registros de la lengua de Dante tiene, sobre todo en la *Commedia*, un carácter organizado, sistemático, consciente, y previsto exegéticamente —es decir, analíticamente— hasta en sus más mínimos detalles. Este modo de leer a Dante (y en particular la *Commedia*) quiere entonces “restaurar” el texto poniéndolo en consonancia con el contexto ideológico en que se produjo, en suma, que el método de análisis de la Asociación “se ajusta perfectamente a la ideología que genera-sustenta el texto”.¹¹⁷ En ese sentido, la Asociación trabaja sobre todo en tres líneas, la del símil, la de la *interpretatio nominum* y la hermenéutica de los gestos.¹¹⁸ Las tres líneas están interrelacionadas, y apuntan a producir íconos que luego pueden ser analizados para realizar la trasposición de los otros niveles de significado.

A través de numerosas y detalladas demostraciones, como la que hemos ejemplificado, la Asociación ha puesto en evidencia la manera a través de la cual la *Comedia* “analiza” imágenes y las presenta como traducción icónica de una compleja conceptualización filosófica y teológica —lo que incluye, en el primer caso, a la medicina, la filosofía y a las ciencias naturales, por ejemplo, y en el segundo, a la teología y a la mística propiamente dicha, como deriva contemplativa y especulativa de su época.

Aquí debemos aclarar entonces que el análisis se hace en dos sentidos. En el de la absorción de determinados conceptos, o más aún, en la asimilación de la relación que esos conceptos tienen entre sí; y por el otro, en la elaboración de recursos para ser traducidos en forma de íconos: en la relación conceptual que esos íconos tienen entre sí, lo que se hace a través de la fundación de un código de reconocimiento, el cual puede derivarse de varias fuentes¹¹⁹ detectadas por el mismo método.

¹¹⁷ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 200.

¹¹⁸ Cf. R. Arqués, “Il dantismo”, p. 16 ss; en los últimos años, al análisis de la *Commedia* por parte de la Asociación se han agregado además, las perífrasis geográficas y astronómicas, la música y el sonido.

¹¹⁹ Algunas fuentes están consagradas por la tradición, como Santo Tomás, aunque reveladas en *exemplata* vinculantes con enseñanzas alegórica, morales y anagógicas no detectadas antes; otras fuentes, como Hugo o Ricardo de San Víctor, son invocadas en lo que toca al método exegético (y así se dice que la letra, es decir, la naturaleza sensible, debe escrupulosamente ser la base de la interpretación alegórica y

No está de más insistir que la manera tan detallada en que se presenta el símil parte así mismo de la “imagen”, es decir, de la palabra que como sentido literal produce un fantasma, o dicho, de otro modo, del vocablo que por vía de la *interpretatio nominum* o por la relación que tiene con la realidad sensible (es decir, que puede ser atribuida diríamos a una cosa “real”, a un “objeto”) conduce a significaciones explícitas e implícitas, que existen codificadas en una tradición medieval sacralizada y racionalista, cuyo método tiene en la Escuela de Víctor uno de sus mayores representantes. De manera extendida se puede decir que desde la palabra se llega —por vía de la interpretación de la letra— a uno o varios sentidos que, formando parte del nivel literal —es decir, funcionando como exposición de relaciones entre imágenes cosificadas—, servirán luego a los siguientes niveles de interpretación.

Es precisamente en haber dilucidado los otros niveles de interpretación, basándose en una atenta y rigurosa descripción del nivel literal donde, a nuestro juicio, reside la aportación más sólida de la Asociación. Al menos en una ocasión se ha llamado a la Asociación Complutense de Madrid, con el sobrenombre de ‘Scuola’,¹²⁰ y en particular con el adjetivo de “alegórica”, lo cual es, en este último caso, engañoso.¹²¹ No porque no sea central, en su método, la alegoría (sus miembros fundadores de hecho conciben la *Commedia* como una creación total y enteramente alegórica) sino porque su verdadera contribución reside en haber llevado hasta sus últimas consecuencias el hecho de que Dante —fiel a las enseñanzas de Hugo y Ricardo de San Víctor— no podía haber trabajado la exégesis alegórica de su obra sin haberla sometido antes a un análisis pormenorizado, premeditado y racional del nivel literal. Quizá por eso mismo el método de la Asociación podría ser llamada, a nuestro juicio, “alegórico-literalista”.

no al revés); y esto vale también en lo que toca a su descripción del papel fundamental que, como “personaje” juega la principal facultad encargada del análisis: la imaginación.

¹²⁰ Cf. N. Maldina, “Gli studi sulle similitudini di Dante: in margine alla ristampa de *Le similitudini dantesche* di Luigi Venturi”, en: “l’Alighieri” 32, Longo, Ravenna, 2008 p. 144; cit. J. Varela-Portas, “L’allegoria”, p. 317; R. Arqués, “Il dantismo”, p. 16 ss.

¹²¹ Nosotros pudimos constatar *in situ* que este era un tópico común para identificar al método de la Asociación, utilizado por los asistentes al Congreso Internacional “Ortodoxia y Heterodoxia en Dante Alighieri”, llevado a cabo en la Universidad Complutense de Madrid, los días 5, 6 y 7 de 2012.

1.1.5 La imaginación y el sacrificio: el papel de la imaginación como alma humana en el *viator*

En todo caso, téngase en cuenta que en la *Commedia* los personajes pierden su identidad del nivel literal para dar paso a otra identidad distinta en el nivel alegórico (y moral y anagógico); pero que esa identidad perdida, depende absolutamente de un minucioso análisis del significado literal (es decir, de su identidad literal o histórica), ya que ese análisis es el que les permite a esos personajes un carácter polisémico, es decir, significar algo coherente, de manera ordenada y racional, en los cuatro niveles de lectura que propone la *Commedia*.¹²² Y es esto, una vez más, el ejemplo de una ideología sacralizada que absorbe el naturalismo aristotélico para enriquecer el sustancialismo feudal:

Son los mismos hombres los que leen la *Queste du Graal* y las homilias de San Bernardo, los que esculpen los capiteles de Chartres y componen los bestiarios, los que alegorizan a Ovidio y los que escrutan los típicos [cuatro] sentidos de la Biblia, los que nutren su contemplación cristológica de los sacramentos con los símbolos naturalistas del agua, de la luz, de la comida, del matrimonio. No confunden, es cierto, ni planos ni objetos; pero dan preferencia, en estos distintos niveles, a un denominador común en el sutil juego de las analogías, según la misteriosa relación entre el mundo físico y el mundo sacro.¹²³

Ahora bien, de lo hasta aquí expuesto se puede deducir que la *Commedia* ha sido construida para ejercer sobre ella una exégesis racional, y que esa exégesis está centrada en el análisis de los elementos que evocativamente puede suscitar el nivel literal. Pero el nivel literal, como explicó Santo Tomás y antes la Escuela de San Víctor, se basa en un examen detenido del realismo o *historia* de la letra, por un lado, y atendiendo a todos aquellos recursos retóricos implícitos y explícitos en dicho realismo; en palabras de Santo Tomás, ateniéndonos a “lo que el autor quiere decir” (*S. T. I, 1, 10, sol.; Quodlibet VII, 6, 16, ob. 1 y ad. 1*):¹²⁴ un nivel de interpretación conocido también

¹²² Cf. C. López Cortezo, “Funzione”, p. 337. Cuando se habla de alegoría, en realidad, nos referimos al significado alegórico, en tanto que el significado literal se desprende de los personajes (o alegorías o semejanzas), que luego en el segundo nivel mostrarán su otro significado, su otra identidad.

¹²³ M.-D. Chenu, *La teología*, p. 180-181.

¹²⁴ Cit. U. Eco, “L’epistola XIII”, p. 229-231.

como sentido *parabólico*. Y aquí tanto Tomás de Aquino, en el siglo XIII, como los victorinos en el XII, siguen a San Agustín, en su teoría de la *res* y el *sacramentum*:

El signo hace conocer; puede ser secreto, misterioso, pero su intención está orientada hacia la visibilidad: *Sacramentum visibile invisibiles formae*; de-signa [sic.], inscribe, existe *ad placitum*, según una parte de convención, y por lo tanto implica necesariamente una intervención institucional; tiene un valor social; al límite constituye un signo de pertenencia, tanto jurídico como místico, para una sociedad visible.¹²⁵

En ese sentido hay una necesidad de reivindicar la historia (la realidad material) como fundamento de la alegoría, es decir, hacer del mundo material-litúrgico el fundamento signico del mundo trascendente. Esta es otra prueba de que el naturalismo aristotélico que va ganando terreno en el pensamiento bajomedieval provoca que el valor de las cosas se busque primeramente en la observación de la naturaleza: “El naturalismo es la condición elemental del simbolismo. [...] si la noética aristotélica se abre un día a lo trascendente, entonces con una reintegración de las ideas, del verbo, en el mundo creado, la vía simbólica es calificada y regulada por las leyes internas de las cosas”.¹²⁶

Para la Asociación Complutense de Dantología, la *Commedia* es un medio de conocimiento cuyo tema de fondo es el proceso por el cual el ser humano conoce; y este proceso podía encontrarse descrito en el *De anima*, uno de los libros más influyentes y problemáticos de Aristóteles para el pensamiento bajomedieval. La ciencia del alma era entonces uno de los temas de fondo de toda la producción filosófica y literaria de la época. Y es por eso que Dante en el *Convivio* inventa una mujer que representa la parte racional del alma humana, quien se ve a veces limitada y a veces alzada por la imaginación (cf. *Cv.* III, iv, 9; II, viii, 13). Y ¿qué es lo que tiene de particular el alma humana? : “el alma humana es vestigio privilegiado de Dios”,¹²⁷ por eso, el verdadero protagonista de la *Commedia* (es decir, aquello que, salvando las apariencias nos conduce a otra cosa) es el alma humana, y más en concreto, una facultad de esta alma, la

¹²⁵ M. D. Chenu, *La teología*, p. 198.

¹²⁶ M. D. Chenu, *La teología*, p. 205.

¹²⁷ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 181.

imaginación.¹²⁸ Las fuentes en las que Dante se apoya para relatar el ascenso del alma humana puede rastrearse de muchos modos, y son típicamente medievales, pero, en último caso, la peripecia del *viator* se sostiene en la misma concepción que tiene Dante de la poesía como medio de conocimiento, es decir, de un medio de expresión que planta sus raíces en una ideología donde las cosas no tienen ser —es decir, expresión— por sí mismas, sino que son capaces de ser —es decir, de expresar— algo, si y sólo si ese algo es su participación en el ser trascendente, ya que, como opinaba Alain de Lille, cada una de las creaciones del mundo —divinas o humanas—, son todas libros o representaciones pictóricas, que, como en un espejo, reflejan a Dios.

Dicho de otro forma, la *Commedia* como exégesis está enraizada en el sustancialismo medieval, es decir, en el hecho de que la “ semejanza es la forma sustancial en torno a la cual gira toda la ideología feudal”,¹²⁹ y, en un segundo término, en los mecanismos por los que dicho análisis planta sus raíces “en la sacralización feudal, en la dialéctica semejanza-desemejanza; [en] cómo, en una palabra [el símil o análisis alegórico-exegético], es clave para salvar las apariencias y pasar del mundo sublunar percedero y caduco al mundo supralunar eterno”.¹³⁰ En ese sentido, y como afirmamos más arriba,

la propia *Commedia*, como libro que reproduce el Libro, y su lectura (como actividad gnoseológica que reproduce la actividad gnoseológica que es mirar al mundo o leer las Escrituras) son un ejercicio de superación de lo aparential, de elevación del entendimiento desde el símil, desde la semejanza mundanal a la imagen infundida, y de ésta a la verdad entendible por la imagen, es decir, de los sentidos a la imaginación y de ésta a la mente, al alma (de la palabra a la imagen y de la imagen a la alegoría). Es por esto por lo que [...] el símil dantesco [es] fundamentalmente [un] medio de conocimiento, más que [...] un medio de expresión, aunque, en puridad, las dos cosas sean lo mismo.¹³¹

Como veremos más adelante, el análisis que proponemos está muy vinculado a los recursos exegéticos que hemos descrito, los cuales se explican entonces como condición necesaria de la misma ideología sustancialista que es la matriz generadora de la

¹²⁸ Cf. C. López Cortezo, “Poesía”, p. 45; J. Varela-Portas, “Il corpo”, 326-327.

¹²⁹ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 185

¹³⁰ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 185.

¹³¹ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 179-180

Commedia, pero así mismo sostenemos que no sólo a nivel alegórico sino también a nivel literal, las operaciones del alma son descritas con gran detalle. Nuestra tesis entonces está vinculada al examen del sentido literal el cual, a nuestro juicio, propone significados *legibles* y *accesibles* para el lector inmerso, de forma genérica, en la concepción de una profecía natural y, en particular, en una versión de la noética aristotélica que Dante compartía con el neoplatonismo judío a él contemporáneo, encarnado en dos autores: Yehudá Romano y Abraham Abulafia.

1. 2 El sentido modal-parabólico

1. 2.1 El averroísmo y el ámbito de comparación

Bruno Chiesa escribía en su artículo “Dante e la cultura ebraica”: “Se puede afirmar que la característica dominante de la cultura filosófica judía en Italia al final del siglo XIII y al principio del siglo sucesivo es llevar al extremo las tesis aristotélico-averroístas, pero con muy fuertes rasgos de neoplatonismo”.¹³²

Aunque profundizaremos sobre este asunto en uno de nuestros capítulos siguientes, cabe señalar que el ámbito de comparación que proponemos parte de una cultura filosófica común a judíos y a cristianos de esa época (siglos XIII y XIV), ahí donde el ámbito de la razón (identificado con algunas tesis de Averroes) permite una cierta vecindad de enfoques, semántica e incluso de finalidades. En este último caso nos referimos a un tipo de racionalidad con intenciones místicas. Aunque las variantes de este fenómeno y su misma definición pueden ser muy distantes, algunos especialistas (como Moshe Idel en el caso de Abulafia,¹³³ G. Sermoneta en el caso de Yehudá Romano¹³⁴ y Bruno Nardi con respecto a Sigier de Brabante¹³⁵) han hablado de un tipo especial de operación racional¹³⁶ que indagando —con formulismos y experimentos lingüísticos— acerca del mismo proceso racional, conduce a una comprensión de nivel superior, en donde se colma el más alto deseo de conocimiento, y por lo tanto, de felicidad deparada al ser humano —de acuerdo a un conocido principio de la Ética aristotélica. Y aquí cabe especificar que los pensadores judíos italianos de la época de Dante estaban muy familiarizados con el pensamiento escolástico cristiano.

¹³² B. Chiesa, “Dante”, p. 332.

¹³³ M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 99-100; en las mismas páginas Idel llama al de Yehudá Romano, “misticismo especulativo”.

¹³⁴ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 5 ss.

¹³⁵ B. Nardi, “Mistica”, p. 134 ss.

¹³⁶ Cf. el resumen de B. Chiesa, “Dante”, p. 331 ss.

Precisamente el uso y conocimiento de las autoridades cristianas, por parte de los autores judíos, nos permite un alto grado de equiparación, ahí donde los judíos para comentar a Maimónides se servían —de manera directa o indirecta— de la terminología latina de las autoridades escolásticas cristianas más decididamente aristotélicas como el mismo Santo Tomás, aunque también, por otro lado, los judíos conocieron y tradujeron las obras de Averroes, produciendo de modo paralelo al ámbito cristiano, un tipo de pensamiento que puede ser identificado como “averroísmo”.

Y aquí la definición del averroísmo es una de las partes más delicadas de nuestra investigación, no sólo por lo equívoco del término (como veremos a continuación) sino por el tema mismo, ya que trata de una teoría del conocimiento que no por casualidad, algún autor ha llamado “aristotelismo difícil”.¹³⁷ Ahora bien, cabe señalar que los tratados árabes sobre el alma que se tradujeron después de la segunda mitad del siglo XII, se asimilaron de manera más o menos integral por los traductores latinos, al punto de que se pensaba que había una sola postura —aunque muy compleja— sobre este tema.¹³⁸ Pero he aquí que el prestigio de Averroes y las tendencias que mezclaban un racionalismo extremo con posturas neoplatónicas, algunas de ellas decididamente místicas, convirtieron al Comentarista en un representante de asuntos que o eran parte de la tradición árabe (como la idea de una imaginación agente) o tomaban partido de una lucha ideológica por la independencia de la vía filosófica (o del ámbito de la razón) frente a la teología —tesis que Averroes no necesariamente compartía. Por otro lado, como explica R. Ramón Guerrero, si

por “averroísta” se ha de entender a todo aquel que aceptó tesis de Averroes, entonces Alberto Magno y Tomás de Aquino deberían con toda propiedad ser considerados como averroístas. Ya se dijo que Alberto Magno reivindicó el valor autónomo de la razón, como creadora de un ámbito de conocimiento propio, el de la ciencia y la filosofía. Al hacerlo, podría haber sido quien inaugurase el movimiento averroísta. Su teoría de la felicidad intelectual fundada en una interpretación personal de la noción de intelecto adquirido y su doctrina de la contemplación intelectual, que permite una unión del hombre con Dios y

¹³⁷ A. Petagine, *Aristotelismo difficile*.

¹³⁸ Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 77, n. 44.

las sustancias espirituales por el estudio y el ejercicio del pensamiento, fueron de hecho desarrolladas por los averroístas. Está por investigar esta cuestión, al carecer de documentos que muestren los orígenes de este movimiento.¹³⁹

Como se ve, la discusión no parece estar resuelta del todo. En nuestro documento —siguiendo a Emanuele Coccia— nos centraremos en un punto de la problemática que, en la época, se concebía como “averroísta”, a saber, el de la unidad del intelecto posible y su “forma de existencia” (“lugares” o formas de actualización),¹⁴⁰ problema que permeaba la mayor parte de los escritos filosóficos de la época de Dante, y que es el origen (y no Tomás de Aquino) de la primera formulación del enigma de la condición de posibilidad del pensamiento individual —la cual, como dice Coccia, no habría sido de ninguna manera formulable con la simple definición del hombre como animal racional.¹⁴¹ Por otro lado, entiéndase en este trabajo que averroísmo también es un modo de llamar a la absorción por parte de la filosofía escolástica de la tradición greco-árabe derivada de la interpretación del libro del *De anima* de Aristóteles —y en particular el libro III—, integrada con la tradición platónica y neoplatónica medieval.¹⁴² Así mismo, una característica de dicha absorción es la de haber unido la noética con la búsqueda de perfección¹⁴³, con consecuencias que, en los casos que analizamos podemos identificar como místicas, cabalísticas y profetológicas —aunque los tres fenómenos, como explicaremos, tienen una interrelación profunda. Por último, aunque el averroísmo judío es todavía un campo relativamente poco explorado (en contraste con la sobreabundancia de estudios en ámbito latino), en aquel aparecen, con mínimas variantes —que son, en parte, el tema de nuestro trabajo— la misma conjunción de noética y búsqueda de perfección que ya aparece en el caso de pensadores cristianos. Recordemos que el averroísmo judío nació al mismo tiempo que el latino, aunque hasta la fecha no ha podido demostrarse algún tipo de influencia mutua en su aparición.¹⁴⁴

¹³⁹ R. Ramón Guerrero, *Historia*, p. 210.

¹⁴⁰ Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 83-143

¹⁴¹ Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 80, n. 50, y p. 20-53; cf. también N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 23, n. 51.

¹⁴² Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 77; el autor hace notar que en los manuscritos bajomedievales se acomunaba distinto material árabe en el tema único “del alma”, sin distinción, como si todos se trataran de la misma tradición, y que Alberto Magno habla en su *De unitate*, p. 12, de “quorundam arabum positio”).

¹⁴³ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 78

¹⁴⁴ Cf. R. Ramón Guerrero, *Filosofías*, p. 167.

Agregaremos que nuestra tesis gira también en torno al concepto de *imaginatio* (o *phantasia*) en tanto que, en la noética árabe, era ésta una *vis* activa, y funcionaba como lugar de la conciencia del pensamiento; la imaginación era, además, condición necesaria para el conocimiento profético (en *todos* sus estadios), así como la concebía la tradición árabe; y, por otro lado, esta idea de la imaginación que en ningún momento se separa del profeta está íntimamente relacionada con la “antropología” (es decir, la búsqueda de perfección del género humano) que, a nuestro juicio, contemporáneamente aparece en el narrador de la *Commedia* y en dos autores judíos activos en Italia, Yehudá Romano y Abulafia —quienes, siguiendo la autoridad naturalista de Maimónides, asumían que el profeta, envuelto en sus capacidades imaginarias, es la *perfección de la especie humana*. (Guía II, 36).

El ámbito de comparación que proponemos para Dante y estos dos autores judíos activos en Italia de finales del siglo XIII y en el primer cuarto del siglo XIV, es precisamente en el de la adaptación de la terminología de Averroes al debate sobre la profetología, es decir, el estatuto gnoseológico del conocimiento profético. Esta comparación a nuestro juicio es justificable no sólo porque la terminología formaba parte de un ambiente cultural común —el de la profetología natural y el del averroísmo—, sino porque hubo además una cierta convergencia de recursos en lo que toca al uso propedéutico de un tipo de exégesis que hablaba de una versión concreta del paradigma aristotélico de la percepción visual, el cual es una demostración metodológica del acto intelectual; y dicha versión del paradigma fue la que difundió Averroes, sobre todo en sus comentarios al *De anima*. En dicha versión, la transparencia o diáfano es responsable de la visualidad, lo cual transportado al ámbito del *De anima*, implica “el límite inmaterial que define el sitio de las cosas”¹⁴⁵ y también “ese campo metafísico o aquella naturaleza en la cual o a través de la cual las cosas no poseen otra naturaleza que la de poder ser conocidas, es decir, en donde pueden existir como simples especies o intenciones”.¹⁴⁶ Como ejemplificaría la misma tradición averroísta, la transparencia es como un cuerpo diáfano que se deja atravesar de manera absoluta e indiferente por la luz; como la *rasura* de la tabula rasa donde todavía no hay nada escrito; como un espejo pulido que, de manera totalmente indiferente, puede recibir cualquier forma visual; y como un *lugar* que, al resonar cualquier sonido, o recibir

¹⁴⁵ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 117.

¹⁴⁶ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 119.

cualquier objeto, permanece —como espacio— inalterado. En ese sentido, la transparencia coincide con el intelecto, el cual “no es una de las realidades en acto, sino una simple disposición, una actitud para adquirir todas las formas: lo que se llama intelecto no es más que el simple hecho de ser afectado por algo, aunque ese hecho no es [como la materia prima] algo existente capaz de transformarse en esas formas”.¹⁴⁷

1.2.2 El paradigma o “modelo” de la intelección: de la percepción visual al conocimiento modal

Pero para explicar mejor estas correspondencias es necesario comprender que según Averroes (a quien Dante no cita en este caso directamente)¹⁴⁸ gracias la transparencia del aire, y mediante la luz, se reciben en el ojo las formas de las cosas; es decir, en el diáfano y por acción de la luz se aparece una forma (lo que también se llama “color”), la cual se presenta frente a la red externa del ojo hasta que, pasando por varias redes internas, termina en el *sensu communis*. Y aquí Averroes integra el diáfano del aire con el diáfano del ojo, ya que, según El Comentarista, el ojo está compuesto de una serie de redes; y esta serie o red “granizosa” es como un medio aéreo donde se comprende la forma de las cosas. De hecho, el ojo

es como un espejo, cuya naturaleza se encuentra a medio camino entre el aire y el agua. Por eso la red granizosa recibe las formas que se encuentran en el aire, y las transmite al agua: porque es similar a un espejo y porque su naturaleza es común a ambos [al aire y al agua]. El agua de [dicha red], que dice Aristóteles se encuentra después del humor granizoso, es lo que Galeno llamaba “vítreo” y es la parte final del ojo; a través de esta última, el *sensu communis* mira la forma.¹⁴⁹

Ahora bien, una de las condiciones que tiene que cumplirse para que una imagen aparezca de manera cierta es que tanto el aire como el agua deben estar “limpios”. Hacer una división de este tipo puede parecer extraño puesto que, como ha quedado

¹⁴⁷ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 103.

¹⁴⁸ Como por ejemplo sí lo hace en *Cv.* IV, xiii, 8-9, acerca de los deseos naturales que “sono a un certo termine discendenti”, que se puede entender como limitación natural o como la determinación de una forma visual —lo cual es un eco de un asunto que trataremos en nuestro capítulo 1, y que Dante aborda largamente en los tratados previos (en particular, en el tercero).

¹⁴⁹ Averroes, *De sensu et sensibilibus*, en: *Averrois Cordubensis...*(Venetiis, 1552, vol VI); cit. G. Agamben, *Stanze*, p. 94

claro, el ojo es un *compuesto* de agua y de aire; pero una parte de la *naturaleza* ese compuesto —la de aire— es compartida por el diáfano que “se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento” (*De anima* II, 7, 418 b, 5-6)¹⁵⁰. De hecho, como aclara Alberto Magno (quien sigue a Averroes en este sentido), tanto el agua de la pupila como el medio diáfano deben ser “claros y puros”.¹⁵¹

El ojo, entonces, comparte la misma naturaleza con el medio o *diaphanus* que todo lo abarca: la de ser transparencia absoluta o potencia absoluta (*De anima* II, 7, 418 b, 5-6) que se determina en el agua, y de este modo, el objeto es percibido como forma visual. Aunque aquí cabe aclarar que estas dos cualidades (la de aire y la de agua) que se presentan en el ojo, también las poseen, en cierta medida, el resto de los objetos que por medio de la vista pueden ser abstraídos como formas visuales. Estas formas visuales se llaman técnicamente *intenciones*. En lo que toca a la intelección, hemos de señalar que el agente de la abstracción de una *intentio* opera en dos sentidos: por medio de la acción del décimo intelecto (el llamado Intelecto Agente) y por medio de las operaciones sensitivas del cuerpo (la imaginación agente). También que, de acuerdo a la doctrina averroísta, las intenciones (que en el paradigma corresponden a las formas visuales) no tienen otro ser que ser percibidas (abstraídas, conocidas); con las consecuencias intelectuales o racionales que desarrollaremos en nuestro documento.

Este esquema es el fundamento del modelo de demostración que Averroes desarrolla sobre todo en su Comentario al *De anima*, el cual se diferencia de otros modelos (como el de Avicena), y el cual Dante, como mostraremos más adelante, adapta con algunas variantes. La explicación teórica del asunto —que Dante siente problemática— aparece sobre todo en los primeros tres tratados del *Convivio*, y, en nuestro capítulo 2, la hemos identificado como una “crisis de visión”. La manera en que Dante trata de describir su propia naturaleza humana —o participación intelectual— es entonces subsidiaria del

¹⁵⁰ Trad. Tomás Calvo Martínez.

¹⁵¹ Alberto Magno, *Summa de homine* q. 172; cit: S. Coklin Albari, *Seeing*, p. 129. Pero en el *De anima* también afirma: “Si el intelecto fuese alterado de esta manera [es decir, por un defecto del cuerpo humano], esto sería en el mejor de los casos por una debilitación, resultado de una sustracción por corrupción natural como lo es la debilidad de los ancianos. En ellos se debilitan los órganos de las facultades del alma, pero esta debilidad no ocurre esencialmente en las facultades que obran en los órganos, sino en los órganos mismos, como dijimos, puesto que el anciano debido a la medicina u otro compuesto llegara a tener *un ojo claro y puro*, entonces tendría una vista tan buena como la de un joven. Esta debilidad, por tanto sólo redundaría en la facultad del alma a través del órgano y *de ninguna manera atañe a la facultad incorpórea a la cual no pertenece órgano alguno. Tal facultad es el intelecto posible...*” (Alberto Magno, *De anima* I, ii, 9; p. 133-134; trad. J. A. Tellkamp).

paradigma aristotélico (cf. *Metafísica* I, 1), que transporta al plano noético una teoría de la visión, donde las características físicas de ciertos cuerpos —que dejan pasar en mayor o menor grado la luz— se equiparan a los distintos procesos de abstracción mental, y donde la transparencia, como explicaba Alberto —quien sigue a Averroes y a quien Dante cita varias veces— es la responsable de la aparición de una forma visual. (Alberto Magno, *De anima* II, ii).

Más allá del conocimiento científico medieval vertido en su obra, a nosotros nos interesa destacar cómo Dante convierte los elementos consagrados por la tradición noética árabe en una teoría del conocimiento con una fuerte carga “poética”, es decir, cómo funde dicha tradición con la “ciencia de las letras” (para decirlo en palabras de un intelectual florentino, laico y averroísta, de finales del siglo XIII).¹⁵²

1.2.3 La *intentio* y la *scientia modalis*

Dante explica a través del paradigma —o modelo— aristotélico, que de los objetos visibles se abstrae la intención “casi como en un vidrio transparente” (Cv. III, vii), es decir, que el objeto llega a su forma o perfección (es decir se hace visible), en la transparencia aparejada al *diafanos* y al ojo. En el pasaje, Dante afirma que hay propiedades de las cosas que no son visibles en sentido estricto (es decir, los sensibles comunes); sin embargo, tanto esas propiedades como las cosas visibles propiamente dichas, son percibidas dentro del ojo en sus “formas”, es decir, de manera “intencional”. Y aquí cabe recordar que el latín *intentio* designaba de manera recta a las formas visuales,¹⁵³ pero designaba, además, la causa final, o perfección segunda,¹⁵⁴ enmarcado en el llamado “modelo causal”, es decir, el de una concepción teleológica del mundo, donde absolutamente todos los entes tienden hacia una finalidad o término, asunto sobre el que Dante insiste en varios pasajes del mismo *Convivio*.¹⁵⁵

De cualquier modo, su vinculación simultánea a las formas visuales y a la intelección, hacen de *intentio* un concepto que no aclara sino que por el contrario oscurece “la

¹⁵² S. Piron, “Le poète e le theologien”, p. 87; cf. J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 116 ss.

¹⁵³ A. M. Smith, “Introduction”, en: Alhacen, *De aspectivus*, p. lxii ss.

¹⁵⁴ Cf. W. A. Wallace, *The modeling*, p. 5 ss; como en la perfección, también hay intención primera y segunda.

¹⁵⁵ El verbo “terminare” es usado por Dante tanto para la determinación de una forma visual como para el punto de llegada de la luz (cf. Cv. III, ix, 8; xiv, 5).

diferencia entre ser real y ser intencional”, como afirmó Buridano.¹⁵⁶ Lo que sí estaba claro para el pensamiento medieval es que *intentio* es un término vinculado al conocimiento de una cosa que ha sido puesta fuera de propia naturaleza:

El lugar extraño [*extra locum suum*], el cual no sostiene la existencia natural de una forma sino su simple aparición, es precisamente aquello que la catóptrica medieval llamaba *medio*. Una imagen, un ídolo y todas aquellas cosas que poseen *esse intentionale* no son más que formas que insisten en un medio cualquiera. El ser *especial* o *intencional* de una cosa cualquiera no designa más que la existencia medial de una forma.¹⁵⁷

En lo que toca a nuestro paradigma, ese medio es la transparencia (*diaphanus*), que junto a los otros protagonistas de la percepción visual —el ojo, los colores, la luz, el sol, el aire, el agua, así como los espejos y los objetos transparentes o semitransparentes— es un instrumento (*órganon*) de demostración para otra cosa: la intelección.¹⁵⁸

Ahora bien, el Anónimo de Giele —que ha sido atribuido a Boecio de Dacia, el Maestro parisino del siglo XIII—¹⁵⁹ hace una distinción precisamente entre el *modelo* y la realidad; en el primer caso, se trata del “modum demonstrandi et venandi quod quid est in singulis rebus”,¹⁶⁰ es decir *cómo proceder* en lo que toca a la demostración de un

¹⁵⁶ J. Buridano, *Quaestiones de anima*, en: B. Patar, *Le traité de l'âme de Jean Buridan*, Louvain-la-Neuve 1991, p. 621; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 123.

¹⁵⁷ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 125.

¹⁵⁸ Aunque sin hablar directamente de demostración paradigmática (y sin distinguir entre la forma visual y el reflejo de la luz), P. Falzone afirma que “termino” (gr. *orizó*, delimitar o limitar) es una palabra técnica que indica el movimiento que tiene un inicio y un fin y que, en el ámbito de la potencialidad visual (que él llama “diafaneità” o “virtù riflessiva”), está representada por un espejo, donde se encuentra el límite de la reflexión (aquí, a nuestro juicio, es fundamental cf. *Cv.* III, ix, 7-8). Lo que transportado al ámbito del deseo-amor natural de saber, significa que “un deseo terminado es un deseo cuya potencia está delimitada por un fin, fin que al haberse conseguido, y ejecutándose, se colma a sí mismo y es, precisamente, ‘finito’.” (P. Falzone, *Desiderio*, p. 104, n. 7). Otra prueba del uso del paradigma es la expresión “speziale amore” (*Cv.* III, iii, 2), con la que Dante ejemplifica el más alto grado de realización que una disposición natural puede alcanzar: como el fuego hacia el cielo, los minerales hacia la tierra, y el ser humano —que es potencia vegetal, animal y racional— hacia la razón (su más alta naturaleza, por la cual debe ser definido); pero también, a nuestro juicio, el *speziale amore*, en el paradigma, es la manifestación última de cualquier conocimiento: la existencia de una forma visual, intencional o “especial” (con lo cual, queriendo dar forma al orden racional *representa* el conflicto cognoscitivo del cual trata el *Convivio*; cf. al final del mismo capítulo: III, iii, 11-13).

¹⁵⁹ M. Giele, “Introduction”, en: Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima*, p. 16 ss.

¹⁶⁰ Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima*, q. I, c. 1, 15-20, p. 33.

fenómeno particular.¹⁶¹ En el Anónimo de Giele, el conocimiento que se refiere a lo real es *scientia realis*, y el conocimiento metodológico, es decir, el que se refiere al paradigma, se llama *scientia modalis*. Esta distinción nos ha parecido útil a nuestra investigación, y para tal fin hemos implementado como adjetivo la palabra “modal”, que, definida de forma operativa —y siguiendo siempre la versión de la tradición aristotélico-averroísta—, califica a todo procedimiento metodológico referido a la percepción visual como paradigma o “modelo” que sirve para demostrar características puntuales y / o generales del proceso intelectual.

En este caso afirmamos que el conocimiento modal aristotélico, es decir, el paradigma o *modelo* que sirve para explicar la intelección, forma parte de un sentido literal o *parabólico* que ya Dante utiliza en el *Convivio*, y que es expresado en algunos casos por el narrador de la *Commedia*. En suma, que ese conocimiento modal debe ser descrito como tal, es decir, como parte del sentido *literal* necesario para la “edificazione di scienza.” (Cv. II, 1, 12).¹⁶² Por lo que, desde este punto de vista, ni en el *Convivio* ni en la *Commedia* se puede hablar de sentido alegórico —al menos no en el nivel del análisis que proponemos.

Esta distinción también es útil porque —como se ha podido constatar— el modelo a veces hace “ruido” en el conocimiento de lo real. Y esto es así porque el modelo no es, como en el caso de las ciencias matemáticas, una creación artificial sino que es una parte imprescindible del mismo organismo humano responsable de la intelección.

Por último cabe aclarar que para Aristóteles en el caso del modelo está implícita una analogía científica de tipo estructural (proporcional y analógica). “Lo decisivo, pues, es el paso del concepto matemático de analogía (proporción) al metafísico (analogía del ser) y físico.”¹⁶³

¹⁶¹Esta explicación nos la dio Pilar Herraiz Oliva, doctoranda de la Universidad de Murcia, a quien agradecemos.

¹⁶²“che in ciascuna cosa, naturale ed artificiale, è impossibile procedere se prima non è fatto lo fondamento, sì come ne la casa e sì come ne lo studiare: onde, con ciò si cosa che ‘l dimostrare sia edificazione di scienza, e la litterale dimostrazione sia fondamento de l’altre, massimamente de l’allegorica, impossibile è a l’altre venire prima che a quella.”

¹⁶³V. Bécares Botas, “Método”, p. 74. Este artículo trata no del método en general sino de su aplicación por parte de los alejandrinos al análisis del lenguaje.

1.2.4 La imaginación agente y la crítica de Santo Tomás al averroísmo

Como hemos afirmado, la imaginación (o los fantasmas por ésta producidos) era en la Baja Edad Media el elemento fundamental para todo proceso de conocimiento. Pero la imaginación pertenecía a lo que Aristóteles llamaba alma sensitiva, como lo dice el mismo Dante (*Cv.* III, ii, 11), y en particular tenía su sitio en una cavidad del cerebro junto a otras facultades que se encargaban de procesar los estímulos sensibles. Y aquí Aristóteles hace una división en sentidos externos, como la vista, y los internos, como la imaginación. Para no entrar por ahora en las variantes terminológicas diremos, siguiendo la clasificación más común al tiempo de Dante, que los sentidos o facultades internas son cinco. De la frente hacia a atrás: 1. la perceptiva (o *sensu communis*), 2. la retentiva, 3. la compositiva, 4. la estimativa y 5. la memoria (que a su vez podía dividirse en conservativa y reminiscencia).¹⁶⁴ El hecho es que con el nombre *imaginatio* o *phantasia* podían designarse en primer término tanto la retentiva como la compositiva, pero, por su vínculo estrecho con el resto de las funciones, como la percepción y la estimación, la imaginación podía designar varios de los sentidos internos.¹⁶⁵

En lo que toca a sus funciones principales, afirmaremos primeramente que la imaginación conserva y reproduce las percepciones sensibles, por lo tanto está muy vinculada a la memoria. De acuerdo a un traductor anónimo de Boecio del siglo XII, la imaginación “es aquello por lo cual vemos imaginariamente, en la mente, *per recordatione*, las formas de las cosas corporales, cuando ha cesado la percepción visual”.¹⁶⁶ La imaginación es una facultad que reproduce entonces las percepciones sensibles, y por lo tanto su capacidad es la de ser *afectada* perceptivamente por materias corporales. En ese sentido, se dice que es una facultad pasiva, como explicaba Santo Tomás, quien afirmaba que la imaginación sólo puede ser *afectada*, pero por ella misma no compone ni divide: “phantasia non componit neque dividit” (*Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612); también sostenía que los sentidos internos no pueden ser pasivos y activos al mismo tiempo: “quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec

¹⁶⁴ Cf. G. Agamben, *Stanze*, p. 91-92

¹⁶⁵ Nos extenderemos sobre estas funciones y sus variantes terminológicas en el análisis de *Purg.* XVII, 1-9, en las tres partes de nuestro capítulo 5.2.1.

¹⁶⁶ “imaginatio est qua figuras corporalium rerum in mente cernimus imaginabiliter, per recordatione remoto corpóreo intuito”: *Commentarius in Boethii consolationem philosophiae*, ed. E. T. Silk, Roma, 1935, p. 301; cit. A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 95.

est possibile, quod una potentia sit activa et passiva” (*Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612).¹⁶⁷

Pero dado que la imaginación es la condición necesaria para el pensamiento es fundamental señalar que la tradición filosófica árabe pensaba diferente acerca de lo que podía o no podía realizar la imaginación. Ibn Arabi, al Farabi y Avicena atribuían a la imaginación una capacidad activa y creativa, y Averroes, por su parte, como explica D. Black, habría heredado una manera de entender la imaginación que se enclava en la misma tradición filosófica que heredó de sus antecesores.¹⁶⁸ En lo que toca a El Comentarista, y en particular a la unidad del intelecto posible —que hace del pensamiento algo externo y no interno de cada individuo—, la imaginación se convierte en el ámbito de participación de cada alma humana en el intelecto, lo que verdaderamente la caracteriza. Averroes, de hecho, distingue al ser humano de los animales no por su capacidad de inteligir sino por su capacidad participar en el pensamiento a través de la imaginación, es decir, que la imaginación humana sería el agente del pensamiento, aquello que *mueve* al intelecto, junto a la manifestación activa del intelecto posible (es decir, el intelecto agente) que es capaz de llevar al acto todas las cosas que potencialmente pueden pensarse (*De anima* III, 430 a, 5, 14-15). Dice Averroes:

no son los fantasmas el único motor de esta potencia [intelectiva en acto o “potencia práctica”] sino uno de aquellos con los que se completa la percepción universal, entonces en cierta manera serían esos fantasmas como el sujeto universal [o sea, el Intelecto Agente]. Ya que los fantasmas son universales con la potencia y con la disposición. Y el universal está ligado a ellos. Y con esta disposición se distingue el alma imaginativa en el hombre del alma imaginativa en el animal.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cf D. Black, “Consciousness”, p. 381, 383.

¹⁶⁸ D. Black, “Consciousness”, p. 383.

¹⁶⁹ Averroes, *Epítome De anima*, VII, 102, p. 190 (trad. S. Gómez Nogales); cf. D. Black, “Consciousness”, p. 383. Averroes de cualquier modo aclara que la imaginación no es el intelecto posible o una de sus disposiciones (por ejemplo la ser capaz de pensar todas las formas universales); la imaginación entonces no recibe, como sí recibe el intelecto posible, las formas imaginadas, sino que es responsable parcial (junto con el intelecto agente) de imprimir esos contenidos en el intelecto posible (llamado por Averroes, intelecto material); cf. D. Black, *Consciousness*, p. 368, n. 47; B.C. Bazán, “Intellectum”, p. 430, donde explica cuatro distintas formas de interrelación de los protagonistas de la intelección: el intelecto material (o posible), el intelecto agente, el objeto conocido (o intelecto especulativo) y la imagen sensible.

Para explicar más claramente lo que implica que la imaginación sea agente o paciente, cabe abundar en la postura de Santo Tomás, quien en su modelo gnoseológico no le concedía ninguna capacidad activa a la imaginación, asunto que se enclava precisamente en una de las críticas más fuertes del Doctor Angélico al averroísmo: la de suponer un intelecto común a la humanidad. A través de una *reductio ad absurdum*, Santo Tomás afirmaba que si el intelecto único piensa y se une a las fantasmas del ser humano, sería como ver los colores de una pared y decir que las dos cosas (la vista y los colores) están unidos, pero aún así la “pared” ni siente ni entiende. Santo Tomás parte de un axioma derivado del paradigma aristotélico de la percepción visual que dice que los fantasmas son al intelecto lo que los colores a la vista (*S. T. I, q. 76, a. 1, sol.; De anima III, 7, 431 a, 14*); de ese modo, dice Santo Tomás, “como la pared no ve pero es visto su color, de la misma manera se seguiría que el hombre no entendería, sino que sus fantasmas serían entendidos por el intelecto posible. Entonces, desde la posición de Averroes es imposible salvar el hecho de que este hombre concreto entienda [*hic homo intelligit*].” (*De unitate intellectus*, 66, p. 101-102).¹⁷⁰ Pero cabe mencionar de inicio que Santo Tomás en su crítica ha redefinido un término importantísimo para Averroes, el *intelecto especulativo*, y lo ha sustituido por la *especie inteligible*. En el primer caso, el intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) “es el objeto conocido o *intentio*, el cual actualiza al intelecto material [o posible] y constituye el contenido del acto de conocimiento”;¹⁷¹ es, en resumen, la cosa pensada; esta cosa pensada tiene un tipo de existencia puramente abstracto, lo cual crea de manera natural una *continuatio* con los fantasmas, porque “en la noética árabe y helénica, [...] para las cosas sin materia, el objeto y el sujeto coinciden totalmente.”¹⁷² La especie inteligible (*species intelligibilis*) de Santo Tomás, por su lado, es algo que se extrae posteriormente al acto de conocimiento: es la esencia que se deriva de los fantasmas, una especie de instrumento o, dice Bazán, “recurso reduplicativo” que no aparece originalmente en la teoría de Averroes,¹⁷³ a la que explícitamente se refiere Santo Tomás sustituyendo un término por el otro.

También es fundamental explicar que, para Averroes, la imaginación tiene disposición hacia los inteligibles, pero no del mismo modo que la tiene hacia las cualidades de los

¹⁷⁰ Trad. I. A. Silva e I. Pérez Constanzó.

¹⁷¹ B. C. Bazán, “Intellectum”, p. 432.

¹⁷² E. Coccia, *La trasparenza*, p. 145.

¹⁷³ B. C. Bazán, “Intellectum”, p. 432.

objetos sensibles, ya que en este último caso, la imaginación sólo recibe o percibe, es decir, es *afectada*; sin embargo en el primer caso —y dado que el único intelecto nada puede pensar sin los fantasmas— la imaginación posee una disposición agente, en tanto que es responsable parcial del pensamiento.¹⁷⁴ Y es ahí, como explica D. Black, que el ejemplo de Tomás de Aquino se viene abajo:

la pared a donde se aferra el color —el cual es el objeto de la sensación— no es [...] para nada una cosa inanimada, inerte e inconsciente; en todo caso, la imaginación humana, a donde se aferran las intenciones inteligidas por el intelecto, es una facultad cognitiva y consciente por derecho propio. Cuando sus contenidos son perfeccionados y transformados por medio de su unión con el intelecto material [es decir, el intelecto posible], se puede decir, que, a diferencia de la pared, la imaginación tiene una capacidad inherente de aprehender de algún modo lo que en ella está ocurriendo.¹⁷⁵

De hecho, Averroes en este caso usa el paradigma de la visión de un modo diferente que Santo Tomás, ya que el color de un objeto puede ser perfeccionado (es decir, hacer visible al objeto), del mismo modo que algo puede ser inteligido *de existir un fantasma donde pueda determinarse*; por lo tanto, la posibilidad de que sus propios colores hagan visible a un objeto es equiparable a la posibilidad de que un fantasma determine a un pensamiento cualquiera. Dice Averroes:

Y [Aristóteles] también expresó que la relación de los inteligibles con los fantasmas es como la relación de los colores con los objetos de color, y *no como la relación del color con el sentido de la vista*.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Cf. D. Black, “Consciousness”, p. 368. Estos son los pasajes que propone la autora como prueba: Averroes, *Comm. Magn. De anima*, 405: 537-539, 540; 406: 548.

¹⁷⁵ D. Black, “Consciousness”, p. 369.

¹⁷⁶ *Comm. Magn. De anima III*, cap. 30, 469, 27-31; Cf. III, cap. 5, 398, 334-338: “Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus.”; cit. D. Black, “Consciousness”, p. 367. Como explicaremos más adelante el uso del paradigma aristotélico es usado por Averroes y por sus seguidores para mostrar a veces asuntos puntuales o a veces características generales de la intelección. La aplicación del paradigma por supuesto depende no sólo de cómo se conciba la intelección en general sino de cómo funciona el modelo en la realidad (es decir, qué es lo que de verdad da visibilidad potencial a las cosas, si la luz, como pensaba Avicena, o la transparencia, como pensaba Averroes).

En este caso, explica D. Black,¹⁷⁷ Averroes mismo reconoce una anomalía (*Comm. Magn. De anima*, 405, 537-539); puesto que hablando de las facultades del alma humana se entiende que ellas son *receptoras* del objeto sensible (definido por Averroes, como sustrato de verdad),¹⁷⁸ y es este último quien *mueve* al sentido; por lo tanto, es a la facultad receptora de ese objeto a la que atribuimos la determinación —el sustrato o, más correctamente, el sujeto— de dicha facultad (llamada por Averroes, sustrato de existencia). En suma, la disposición a sentir se encuentra obviamente en el sentido y no en los objetos.

Pero en el caso del intelecto posible que percibe —es decir, que entiende— fantasmas, las cosas funcionan de otro modo. Aunque los fantasmas son como verdaderos objetos que *afectan* al intelecto posible, éstos tienen una disposición propia hacia la intelección, puesto que el intelecto —repetimos— nada puede pensar sin los fantasmas. Por lo tanto, y a diferencia de las percepciones sensibles, la disposición a la intelección se encuentra no en el intelecto posible —incapaz de determinarse por sí mismo— sino en el cuerpo humano: por lo tanto —para usar el ejemplo de la pared— no sería la vista (el intelecto posible), sino los colores (los fantasmas), el sustrato de determinación de la potencia visual.¹⁷⁹

Los seguidores de Averroes, tanto en ámbito judío como cristiano, tomaron partido de esta tendencia árabe, y resaltaron aquellos lugares donde Aristóteles había sólo sugerido esta participación activa de la imaginación, alternando a veces la unidad del intelecto posible con posturas más cercanas a las de Santo Tomás. Aunque de esto hablaremos más adelante.

¹⁷⁷ D. Black, “Consciousness”, p. 368.

¹⁷⁸ “subiectum per quod [intellecta] sunt verum”; *Comm. Magn. De anima* III, 5, 400, 385-390.

¹⁷⁹ Añade D. Black, “Consciousness”: “Sin embargo, para decir que la imaginación es consciente de los pensamientos que de ella dependen, los contenidos de la imaginación deberán estar tan cercanamente vinculados a los contenidos del intelecto, que la adquisición de conciencia del fantasma implicará necesariamente a su contraparte intelectual y viceversa” (p. 369). Por lo tanto, los fantasmas son, junto con el intelecto (que es capaz de realizar todos los pensamientos; *De anima* III, 5, 430 a 14-15) los responsables de la intelección; ahora bien, cabe insistir que, en el caso de las sensaciones, el sustrato-objeto (o sujeto de verdad), se encuentra fuera del individuo que lo percibe; pero en el caso de la intelección, ese sustrato se encuentra dentro del individuo (y no en el intelecto posible que los piensa); de ese modo, y siendo la imaginación el correlato necesario del intelecto, es, dice Black, “una fuente de conciencia de los actos intelectuales a los que acompaña”, y de ese modo, se puede salvar el fenómeno de que *hic homo intelligit*. (p. 379).

1.2.5 Maimónides y la imaginación profética

Nuestro enfoque acerca de un tipo de averroísmo que Dante comparte con dos pensadores judíos, está enraizado en el mismo contexto intelectual del siglo XIII, en el que se entroncaba el averroísmo con un asunto de primera importancia, el del conocimiento profético. La dependencia de uno y otro tema puede formularse así: “La idea de que nuestro conocimiento viene de los sentidos —tal como sostiene el axioma aristotélico que dice que no hay conocimiento sin imágenes—, ¿es válida en el caso del conocimiento profético, [es decir, es válida] del mismo modo que para cualquier otro conocimiento natural?”¹⁸⁰ Como ya explicaba R. Morghen, en su colección de ensayos titulado *Dante profeta*, el averroísmo no era para Dante sólo la afirmación del espíritu “laico” o de la independencia de la filosofía, sino que el averroísmo dantiano “merece una particular profundización en lo que toca al significado efectivo que los problemas de la gnoseología escolástica tuvieron en las esperanzas humanas y religiosas del poeta”.¹⁸¹

Es en ese sentido que los autores judíos Yehudá Romano y Abraham Abulafia pueden compararse con Dante: en la discusión acerca del estatuto gnoseológico de la profecía, con el auxilio de la noética de Averroes. El tema de la profecía estaba permanente en discusión para los judíos italianos, por ser de primera importancia para la máxima autoridad filosófica judía de la época, a quienes ellos seguían, Maimónides. Este autor, heredero del pensamiento árabe, y adoptando en cierto modo esa capacidad activa de la imaginación describía así a la profecía:

La profecía es una emanación [*sefa'*, *influxus*, *effusio*] de Dios, mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie, y tal estado es la culminación de la facultad imaginativa, al alcance de cualquier hombre; no es accesible por el mero perfeccionamiento en las ciencias especulativas ni el mejoramiento en la conducta, por muy perfectas y bellas que puedan ser, sin que se junte la máxima perfección posible de la facultad imaginativa.

¹⁸⁰ A. Rodolfi, “Dallo speculum”, p. 21.

¹⁸¹ R. Morghen, “Dante e Averroè”, p. 71-72.

De consiguiente, has de saber que si tal emanación del intelecto activo se derrama únicamente sobre la facultad racional, con exclusión de la imaginativa, bien por insuficiencia de la emanación, bien por defecto de la imaginativa en su formación primitiva, que la incapacite para la recepción, es la clase de los sabios especulativos. Por el contrario, si tal emanación se difunde conjuntamente sobre ambas facultades, a saber, la racional y la imaginativa, como ya expusimos, al igual que algunos filósofos, y ésta ha sido creada primitivamente en toda su perfección, entonces será la clase de los profetas. (*Guía*, II, 36)¹⁸²

Como hizo notar R. Ramón Guerrero, la descripción de Maimónides proviene de la de *La ciudad ideal* de al-Farabi, y pone esta prueba:

Cuando esto se realiza en cada una de las dos partes de su facultad racional, la teórica y la práctica, y también en su *facultad imaginativa*, entonces ese hombre será el que recibe la revelación divina y Dios, loado y ensalzado sea, le inspirará mediante el intelecto agente. Lo que de Dios emana al intelecto agente le emana al intelecto pasivo por mediación del intelecto adquirido, y luego a su *facultad imaginativa*. Por lo que emana de él al intelecto pasivo, en un hombre sabio, filósofo y prudente de manera perfecta con un intelecto en el que hay cualidad divina, mientras que por lo que emana a la facultad imaginativa es profeta (*nabi*), anunciador (*mundir*) del porvenir y notificador (*mujbir*) de las cosas particulares que existen en el presente. Este hombre está en el grado más perfecto de la humanidad y en el más alto peldaño de la felicidad.¹⁸³

Cabe de cualquier modo explicar que Maimónides concebía una facultad propia de la profecía, estrechamente vinculada a la imaginativa, y que no aparece en ninguno de las teorías acerca de los sentidos internos: la “vis intuitiva”, que los judíos tradujeron como *koaj ha-mesaer*. Samuel ibn Tibón, el primer traductor de la *Guía de perplejos*, en la primera mitad del siglo XIII, explicaba que “*mesaer* es el nombre de una potencia

¹⁸² Trad. D. González Maeso.

¹⁸³ Al-Farabi, *On the Perfect State, Mabādi' ārā ah al madīna al-fādila*, (a revised text, with introduction, translation and commentary by R. Walzer), Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 244; cit. R. Ramón Guerrero, “al-Farabi y Maimónides”, p. 50-51

gracias a la cual se imagina que una cosa es como verdaderamente es, sin que se haya tenido [de esa cosa] un conocimiento previo”.¹⁸⁴

Algunos años después, Moshé de Salerno, un traductor judío de la corte de Sicilia-Nápoles, activo entre 1250 y 1275, explicaba que *koaj ha mesaer*, la *vis* intuitiva, podía traducirse en lengua vulgar con los mismos vocablos ligados a la imaginación y, aparentemente, a la estimativa: *ishtimatio*, *ishtimativa* o *maginativa*.¹⁸⁵ La elección de esos vocablos estaba muy ligada a la traducción latina de la *Guía de perplejos*, que Moshé de Salerno conocía gracias a un pensador cristiano con el que trabajaba, Niccolò da Giovinazzo, quien no ha sido del todo identificado. Explica G. Sermoneta acerca de la terminología de Moshé de Salerno, en relación a la imaginativa:

Debe considerarse que *ishitmazio* o *ishtimativa* (el primero, término todavía latino, y el segundo, una vulgarización semi docta) es también la capacidad de discernir, de unir y componer, propia del *sensu communis* y de la imaginativa. [S. T. I, q. 78, a. 4, resp.]. En cuanto sabe juzgar y distinguir entre dos diversos sensibles (externos) o entre los sensibles comunes, la imaginativa puede ser llamada *stimativa*, aunque diferenciándose de la *virtus aestimativa naturalis*, que tiene el poder de juzgar lo útil y lo nocivo, el amigo del enemigo. Pero la ambigüedad del término [imaginativa = *koaj ha medameh*] se debe a la estrecha dependencia del compilador con la traducción latina de la *Guía*. Maimónides, en su teoría de la profecía hace referencia a una especial potencia intuitiva de la que están dotados los profetas, y que llama *koaj ha mesaer*, virtud que permite valorar y predecir eventos futuros. Esta potencia, estrictamente material, está vinculada a la imaginativa, y más aún, se identifica con ella.¹⁸⁶

El término inventado por Maimónides entonces no tiene nada que ver con la estimativa común que, como explica Sermoneta, en hebreo se dice *koaj haborer* o *koaj ha-shofet*; pero Moshé de Salerno omite definir por separado el término hebreo *koaj ha-mesaer*, porque sabía de su identificación con la imaginativa y porque en la traducción latina de la *Guía* lo había encontrado traducido como *aestimativa*:

¹⁸⁴ Samuel Ibn Tibbón, *Perush ha milim ha-zarot – Comentario a la Guía de perplejos*, ed. Dr. Yehudá Ibn Shmuel, Jerusalén, 1946; cit. G. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 3131, n.295.

¹⁸⁵ Cf. *GFEI*, voz: *istimazio*, *ishtimativa* o *maginativa*, p. 312-314

¹⁸⁶ *GFEI*, p. 312-313

Necesse est autem ista duas virtutes [*virtus imaginativa & aestimationem*] esse fortissimas in prophetis, scilicet virtutem aggrediendi aliquid et *virtutem divinandi aestimativam* [...] cum *fortitudine virtutis* scilicet *aestimativae*, quae viget in eis. (*Dux neutrorum* II, 39, fol. 65 a).¹⁸⁷

En este sentido, para Maimónides, la “capacidad de imaginar, de crear visiones fantásticas, de soñar y de tener la clara impresión de que aquello que se sueña es la realidad, y sobre todo la capacidad de ‘duplicar’, de imitar figurativamente las realidades exteriores en imágenes que las condensan, todo eso es propio del profeta, el cual, a diferencia de los otros mortales, posee una imaginación superpotenciada, o *superdotada*”.¹⁸⁸

Sin embargo, la imaginación para Maimónides no sólo era parte fundamental del conocimiento profético, sino también, como para el pensamiento cristiano, era portadora de una fuerte carga negativa, lo que le daba también una profunda ambivalencia ya que, por un lado, la imaginación era el instrumento y la facultad orgánica que recibe el influjo divino, pero, por el otro, era la protagonista del mayor drama del género humano. Adán y Eva, dice Maimónides, pecaron en tanto que fueron tentados por la *vis imaginativa* y construyeron un mundo de fantasmas.¹⁸⁹

Maimónides identifica simbólicamente a la imaginativa con Satán, o mejor, la imaginativa —en su punto de vista [*Guía* II, 30]— es la serpiente, cabalgada por Satán (la *vis appetitiva*) que ha seducido a Eva, símbolo, a su vez, de la incapacidad por parte del género humano de alcanzar un saber racional. Esta interpretación simbólica del texto bíblico presenta una evidente analogía entre imaginación y Satán, común en la tradición del pensamiento de la primera escolástica y debida, quizá, a antiguas fuentes comunes.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Cit. G. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 314, n. 296.

¹⁸⁸ G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 186. A este respecto, es notable que Bono Giamboni utilice el verbo “*imaginare*” como capacidad de copiar la realidad vinculada a la comprensión verdadera del bien: “*perchè di neuna cosa si potrebbe verace intendimento pigliare se così perfettamente non si immaginasse e vedesse.*” (*Il libro de’ vizii e delle virtudi*, XXXIII, 13, p. 58).

¹⁸⁹ Cf. G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 191. Téngase en cuenta que para Maimónides el relato del Edén no era un hecho ocurrido históricamente, sino una visión profética de Moisés quien es el que escribe la Torá.

¹⁹⁰ G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 191-193.

Para Maimónides la *vis imaginativa* poseía un carácter bipolar más negativo que positivo, pero sus seguidores en Italia al tiempo de Dante, “puestos frente al doble carácter de la *vis imaginativa*, se sintieron empujados a darle una valoración distinta de aquella que le había otorgado Maimónides, en este caso más positiva, revalorando sus funciones y enriqueciendo el término mismo de nuevos significados”.¹⁹¹ Así, la imaginación para los seguidores judíos de la profetología de Maimónides en Italia se convertirá en una facultad activa, siendo capaz de actuar en dos direcciones opuestas: hacia los inteligibles y hacia la materia, pasando de uno a otro plano a voluntad.¹⁹² Pero sobre todo, en el entendido de que este tipo de cualidades definía a los profetas, los más perfectos seres humanos, o dicho de otro modo, los “representantes en acto de la especie humana”.¹⁹³

Como explicaremos más adelante, en el siglo XIII aparece la distinción entre el profeta como intérprete y el profeta como vidente,¹⁹⁴ con consecuencias importantes, como la definición misma de profecía natural —en donde la imaginación nunca abandona al profeta— lo cual es una herencia de la profetología árabe que el mundo cristiano heredó a través de Maimónides. El perfil del profeta intérprete, aquel cuyo estatuto gnoseológico corresponde al de la profecía natural, corresponde a lo que hemos llamado el “narrador” de la *Commedia*.

Si como hemos explicado, las imágenes de la *Commedia* son vestigio de otra cosa, a su vez, el narrador (la voz profética o profeta-intérprete) pertenece a un estatuto gnoseológico distinto de la imagen del “Dante personaje” proyectado en la peripecia. A través de varias pruebas y antecedentes en la misma obra dantiana demostraremos que el narrador, a través del sentido parabólico, instruye al lector acerca de precisamente el estatuto gnoseológico de la profecía; demostraremos también que el narrador usa en este caso un paradigma concreto, el de Averroes. Demostraremos así mismo que en la *Commedia* aparecen recursos que, por sus fuentes y su semántica, son comparables a los recursos que dos autores judíos italianos, Yehudá Romano y Abraham Abulafia, utilizaban en la misma época de actividad del poeta florentino.

¹⁹¹ G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 195.

¹⁹² Cf. G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 196

¹⁹³ G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 196

¹⁹⁴ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 85.

CAP. 2: LA GUÍA DE PERPLEJOS EN ITALIA: SU PAPEL COMO DIFUSORA DE LA PROFETOLOGÍA ARABO-JUDIA: DE LA LECTURA “LAICA” A LA MÍSTICA AVERROÍSTA

2.1 Los glosadores de Maimónides en Italia: la importancia de la lengua vulgar en el reino de Sicilia-Nápoles

En la primera mitad del siglo XIV, el filósofo Yehudá Romano¹⁹⁵ escribió un glosario hebreo-italiano con el fin de explicar “los usos particulares y vocablos técnicos que aparecen en el *Mishné Torá* de Maimónides”.¹⁹⁶ Como otros autores antes que él, Yehudá seguía la tradición de componer “libros de soluciones” (*sifrei pithronoth*), en donde los estudiantes pudiesen colmar las dudas que les surgían durante el estudio del texto sacro. La tradición judía de componer glosas en lengua vulgar se remonta al siglo X en Francia, y continuaba activa hasta el momento en que Yehudá, compone su glosario en italiano. La escuela de glosadores franceses, y en particular la familia de los Ibn Tibbón, son testimonio de la actividad que los judíos llevaban a cabo con la lengua vulgar, la cual no era sólo un medio de comunicación en la comunidad en donde se desenvolvían, sino que era una lengua usada como “glosa interpretativa”, enmarcada en la tradición de las escuelas de exégesis bíblica. Con todo, es innegable también que este tipo de glosas mucho le deben a las glosas de la latinidad tardía y del Medioevo, donde la palabra *glosa* significaba “lengua vernácula” o “romance”.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Aunque nos referiremos a este personaje más adelante, cabe destacar que Yehudá Romano (1292-ca.1330) fue el más importante filósofo escolástico judío en la Italia de Dante; además de ser un pensador que continuaba con una tradición mística en la cual mezclaba el neoplatonismo y el averroísmo, fue también traductor de Tomás de Aquino, de Alberto Magno, de Egidio Romano, y, con fines didácticos para un público judío, escribió comentarios a cuatro pasajes de la *Commedia*; cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 20 ss., Id, “Jehudah”, p. 236 ss., Id, “Una trascrizione”, p. 20 ss.

¹⁹⁶ S. Debenedetti Stow, “Introduzione”, en Yehudá Romano, *La chiarificazione*, p. 15.

¹⁹⁷ Cf. S. Debenedetti Stow, “Introduzione”, en Yehudá Romano, *La chiarificazione*, p. 7-8.

El más importante compilador de glosas medievales judías fue sin duda Rashi (Salomón ben Isaac),¹⁹⁸ y sus glosas fueron el modelo a seguir para la buena interpretación del texto bíblico; aunque, por otro lado, hay que tener en cuenta la influencia de la escuela de glosadores del *Corpus Iuris* de Justiniano y la tradición de enseñanza propiamente judía, que imponía a la comunidad, incluso a las mujeres, con distintos métodos, el conocimiento del Texto Sacro, al menos de aquellos fragmentos de la liturgia cotidiana.

Consciente de la dificultad misma en la exposición de términos filosóficos, el primer traductor de la *Guía de perplejos*, Samuel Ibn Tibbón, realizó un comentario y un glosario a su traducción, donde introducía de acuerdo a las necesidades, el correspondiente vocablo en francés; al traducir dicha obra, él continuaba la tradición de “crear un vocabulario y una lengua hebrea técnico-científica que fuese capaz de competir con la lengua árabe”.¹⁹⁹ Samuel Ibn Tibbón formaba parte de una familia de traductores, conscientes de las necesidades de los estudiosos judíos, ansiosos de adentrarse en el conocimiento de la filosofía, y además sabedores de que el hebreo bíblico era por sí mismo incapaz de dar cuenta de la sutileza de la lengua filosófica árabe. De ese modo, la primera traducción de la obra máxima de Maimónides fue una versión que introducía, en todo momento, una gran cantidad de neologismos y adaptaciones gramaticales y sintácticas propias del árabe, creando así una *lengua de traductores* que no existía en la vida cotidiana ni en las tradiciones bíblicas previas.²⁰⁰

Algunos miembros de esta familia hicieron escuela en la Italia meridional. Esta situación es muy destacable porque en la corte de Federico II el diálogo entre judíos y cristianos fue de verdadero intercambio. Ahí, entre el 1230 y el 1275, operaron dos pensadores judíos de gran relevancia para nuestro estudio: Jacob Anatoli y Moshé de Salerno.²⁰¹ El primero era yerno de Samuel Ibn Tibbón (es decir, ambos eran provenzales), y residió en Nápoles entre 1230 y 1246; durante ese periodo se dedicó a dos importantes actividades: fungió como ayudante de Michele Scotto, en la traducción de parte de las obras de Averroes, y realizó el primer comentario explicativo a la *Guía*

¹⁹⁸ Rashi (1040-1105), originario del norte de Francia (Troyes); realizó un monumental comentario del Talmud de Babilonia y prácticamente todos los libros de la Torá. Su educación la llevó a cabo en importantes academias rabínicas de Mainz y Worms, y alrededor de 1070 fundó su propia academia. Para el judaísmo de su tiempo fue no sólo el más influyente exégeta sino una figura legendaria alrededor de la cual se escribían y relataban historias ejemplares. Cf. *E.J.* (voz: Rashi).

¹⁹⁹ G. Sermoneta, “Introduzione”, en: Moshe de Salerno, *GFEI*, p. 23.

²⁰⁰ G. Sermoneta, “Introduzione”, en: *GFEI*, p. 24.

²⁰¹ Cf. C. Sirat, “La filosofía”, p. 186 ss.

de *perplejos*, el *Malmad ha-talmidim* (o *Aguijón de los discípulos*). Esta última obra nunca fue traducida ni difundida fuera del seno judío y sin embargo da cuenta del diálogo intelectual de la corte, porque Anatoli registra ahí los puntos de vista de Michele Scoto y del mismo Federico II sobre la *Guía de perplejos*. Es de destacar que Anatoli era filósofo, pero sobre todo matemático, arabista y astrólogo, perfil similar al de Michele Scoto, lo cual pudo haberle beneficiado para vivir en la corte; estos conocimientos eran también los de su sobrino Moshé Ibn Tibbón, que vivía igualmente en Nápoles, y los del toledano Yehudá ha Cohen, que vivía también en la corte, pero en Lombardía.²⁰²

El segundo personaje de importancia para nuestro estudio, Moshé da Salerno (muerto en 1279), se encontraba en Nápoles alrededor de 1250, y redactó un comentario y un glosario hebreo-italiano de los términos filosófico-técnicos usados en la *Guía* (desde ahora: *GFEI*, por sus siglas en italiano).²⁰³ Para ese momento ya existe una traducción hebrea (no científica sino bíblica y poética) de la *Guía de perplejos* y también varias traducciones latinas, hechas en base a la traducción en hebreo bíblico, obra de Al-Jarizi.²⁰⁴ En el caso de la traducción de Al-Jarizi cabe explicar que, tras la traducción de Samuel Ibn Tibbón, la obra de Maimónides fue terreno de una fuerte lucha ideológica entre las comunidades judías de Provenza, las cuales, a ejemplo de los cristianos, rechazaban una explicación demasiado racional de los artículos de fe, y en particular de la exégesis del texto bíblico y de los preceptos (o *mitsvot*). En ámbito judío la traducción de Ibn Tibbón, demasiado técnica, fue rechazada por algunos círculos y pretendió ser sustituida por la traducción de Al-Jarizi; de ahí que el comentario y el glosario de Samuel Ibn Tibbón, hechos poco después de la nueva traducción, tuviesen no sólo carácter científico, sino “un vivaz intento polémico, deseando explicar y corregir las muchas inexactitudes en las que había incurrido el contrincante, literato y ‘poeta’ Yehudá Al-Jarizi.”²⁰⁵ Con todo, en ese momento, y para los judíos activos en el sur de

²⁰² C. Siratt, “La filosofía”, p. 186.

²⁰³ La edición moderna del glosario estuvo al cuidado de Giuseppe Sermoneta, quien agrega interesantes señalamientos, además de fragmentos del *Glosario* de Samuel Ibn Tibbón y del *Comentario* — compuesto posteriormente al *Glosario*— del mismo Moshé de Salerno: Moshé de Salerno, *Un glosario filosófico ebraico-italiano del XIII secolo* (ed. G. Sermoneta), Ateneo, Roma, 1969.

²⁰⁴ Cf. Yehudá Al-Jarizi [Judá ben Shelomo Al-Harizi], *Las asambleas de los sabios – Tahkemoní*, p. 15.

²⁰⁵ G. Sermoneta, “Introduzione”, en: *GFEI*, p. 25. Explica Samuel Ibn Tibbón: “el poeta R. Yehudá Ibn Al Harizi, que tradujo esta obra detrás de mí e hizo preceder a su traducción de [un primer] apartado en el que explicaba las palabras, que llenó de vaciedades errores y tropiezos [...] Para retirar los obstáculos de aquel primer apartado del camino de nuestro pueblo, y para aprovechar a los interesados en mi traducción, decidí componer este opúsculo donde explico las palabras raras...” (*Perush ha milim ha-*

Italia, está claro que la versión latina de la *Guía* formaba parte de las discusiones de la escolástica cristiana de las cuales querían participar. En suma, para un perfil como el de Moshé de Salerno, era evidente que para entender a Maimónides eran indispensables las glosas de Samuel Ibn Tibbón, pero también las obras de las muy respetables mentes cristianas, quienes habían expuesto y resuelto una gran cantidad de problemas terminológicos aplicables a la *Guía* que Samuel ibn Tibbón no explicaba del todo. A todo esto, hay que insistir en un dato de suma importancia: la constatación por parte de los traductores y comentaristas judíos de que los términos filosóficos hebreos, árabes y latinos tenían un correspondiente vocablo en italiano (el cual era también usado y conocido por los pensadores cristianos).

Cuando Yehudá Romano redacta un glosario hebreo-italiano del *Mishné Torá*, a mediados del siglo XIV, lo hace siguiendo una línea de trabajo intelectual que reconoce que la terminología de los “extranjeros” cristianos, no sólo del latín, sino también del italiano, es un espejo en donde pueden aclararse algunos de los términos más sutiles de Maimónides. Esta labor concuerda con un programa intelectual que aspira a conciliar las verdades de la fe que vienen de la propia tradición, y las verdades científicas de la filosofía, que vienen de un ambiente cultural árabe. Dicho programa se enmarca en el momento en que la corriente teológica del racionalismo árabe (la de los *mu'tazilíes*), que para judíos y cristianos comienza con la *Guía de perplejos*,²⁰⁶ se enriquece con las cada vez más constantes traducciones de filosofía árabe, con las obras más importantes de los teólogos cristianos, y con el auge y la lucha ideológica que tuvo la difusión de Averroes a partir, precisamente, de la labor que, en parte, llevaron a cabo los judíos del sur de Italia.

2.2 La relación entre los pensadores judíos y cristianos en Italia: traducción y trasmisión del pensamiento árabe

La historia de las relaciones intelectuales entre judíos y cristianos es muy compleja de valorar. Por un lado, la labor de los judíos como intermediarios entre el pensamiento

zarot: Comentario de los vocablos raros —extraños o difíciles— de la Guía de perplejos; cit. C. del Valle, en: Yehudá Al-Jarizi [Judá ben Shelomo Al-Harizi], Las asambleas de los sabios – Tahkemoni, p. 15). Este comentario que Sermoneta llama simplemente glosario fue editado por el Dr. Yehudá Ibn Shmuel, Jerusalén, 1946; cf. GFEI, p. 24, n. 5.

²⁰⁶ Cf. R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 366.

árabe y el cristiano es al parecer indiscutible, y, por el otro, su papel está depreciado por el tipo de vida absolutamente marginal que al parecer vivieron los judíos dentro de las comunidades cristianas. Hemos repetido dos veces la expresión “al parecer” porque teniendo en cuenta el particular estatus de las comunidades judías en Europa, que una cosa sea completamente cierta, podría hacer suponer que la otra es falsa. Es decir, si los judíos llevaban una vida marginal, entonces eso les haría imposible su participación activa en la vida de los cristianos, pero si su participación era activa, entonces no llevaban una vida marginal. El mejor ejemplo de esta ambigüedad es el de la traducción latina de la *Guía*. Veamos las hipótesis sobre el origen de las tres traducciones que circulaban en aquellas fechas.²⁰⁷ Una de estas traducciones, parcial, fue atribuida a Michele Scoto, aunque esto no se ha podido demostrar. Esta traducción, conocida como *Liber de parabola*, está fechada por el traductor, entre 1223-24. Es importante señalar que el 20 % de este libro no es de Maimónides y, en vez de citarlo, la traducción hace hincapié en el tema: el significado del cumplimiento de los preceptos; el resto que sí es de Maimónides, consiste en la traducción de algunos capítulos del libro III de la *Guía* y un fragmento del *Mishné Torá*. Hasselhoff opina que siendo el *Liber de parabola* una obra que sólo parcialmente depende de la *Guía de perplejos* y que además contiene añadidos de un compilador voluntariamente anónimo, no puede decirse que sea una traducción de Maimónides, sino “una adopción de Maimónides en un contexto diferente”;²⁰⁸ pero, por otro lado, a Hasselhoff le parece éste el primer ejemplo de recepción “oculta” del autor judío por parte de la comunidad cristiana.²⁰⁹

El segundo caso es otra traducción parcial, pero correspondiente toda ella a la obra de Maimónides, conocida como el *Liber de uno deo benedicto*. Aunque los manuscritos disponibles no permiten datar al libro, las referencias a ese texto permiten establecer una fecha que empieza en 1230, primera vez que el texto se cita; además de algunas otras referencias como la de Alberto Magno.

El tercer caso, finalmente es del *Dux neutrorum*, la traducción por excelencia, probablemente conocida por Tomás de Aquino en una fecha posterior a 1245. Se ha propuesto que esta traducción pudo llevarse a cabo en la corte de Federico II, por parte,

²⁰⁷ Seguiremos en todo momento a G. K. Hasselhoff, “The reception”.

²⁰⁸ G. K. Hasselhoff, “The reception”, p. 262

²⁰⁹ Cf. G. K. Hasselhoff, “The reception”, p. 262.

otra vez, de Michele Scoto, porque tanto el emperador como el traductor eran conocedores de la obra de Maimónides, según cuenta Jacob Anatoli. Sin embargo, los primeros testimonios (muy tempranos: ca. 1245) del conocimiento de esta obra se sitúan en Francia, lo cual ha hecho suponer que la traducción se hizo allí. Revisemos de cualquier modo, la factibilidad de ambas hipótesis y algunos de los que continúan siendo sus puntos flacos. Si la traducción se hizo en el sur de Francia cabría discutir por qué los Dominicos, que estaban quemando en París, por esas fechas (1242-1244), los libros de ese mismo autor, se habían puesto a traducirlo. Si se hizo en la corte de Federico II, esto no aclara cómo llegó tan rápidamente a Francia, ni tampoco el desconocimiento que de la traducción hebrea (la de Al Jarizi), origen de la latina, tenían Jacob Anatoli y Moshé de Salerno, que eran traductores en la de la corte. Es muy probable entonces que al compilar su glosario hebreo-italiano, este último haya tenido conocimiento de una traducción parcial (el *Liber de deo uno benedecto*), por parte del traductor cristiano a quien ayudaba.²¹⁰

Esta manera de asimilar y, al mismo tiempo rechazar, la producción intelectual judía permaneció toda esa época,²¹¹ con la excepción de algunas zonas como Roma y la corte de Sicilia-Nápoles. Pero este estado de cosas venía de una época anterior, cuando la urbanización de Europa a partir del año 1000 provocó que las comunidades judías se movieran hacia los centros urbanos de la cultura, los cuales, como sabía el mismo Dante, benefician el desarrollo intelectual (Cv. I, i, 4). Incluso los testimonios de una época que abarcó todo el siglo XII, coinciden en dos puntos: la presencia de grupos cada vez más numerosos de judíos que habitan en distintos lugares de Europa (en particular, Francia e Italia) bajo acuerdos legales privilegiados, y el hecho notable de que el judío de género masculino, sin importar su ocupación, era casi siempre una persona letrada.²¹² Al mismo tiempo, se presentaba el hecho de que dentro de la comunidad judía no era extraña la presencia de mujeres que eran capaces de leer e incluso de ejercer oficios propiamente de estudiosos, como la medicina.²¹³ Junto a la creciente y a veces

²¹⁰ Cf. G. K. Hasselhof, "The reception", p. 260-266. La identificación del pensador cristiano (Niccolò da Giovinazzo) sigue siendo materia de controversia.

²¹¹ Cf. los ejemplos aportados por: P. Morpurgo, "La polémica", p. 107ss., entre los siglos XII y XIII.

²¹² Cf. R. Bonfil, "La lectura", p. 239-240; P. Morpurgo, "La polémica", p. 105-107.

²¹³ Cf. C. Caballero Navas, ".Mujeres", p. 50 ss; cf. en general las aportaciones de esta investigadora, como también los estudios de Monica H. Green; aunque esta línea de investigación se encuentra en un estado no muy avanzado (e incluye la práctica médica de mujeres cristianas), es un hecho que, como afirma R. Bonfil, las mujeres hebreas solían ser también personas con un grado de ilustración mayor que las cristianas. Cf. R. Bonfil, *loc. cit.*, y P. Morpurgo, "La polémica", 109-110.

incontrolada circulación de libros, esta situación que pareció intimidante para muchas autoridades políticas, religiosas e intelectuales cristianas, no estaba exenta de fascinación. Esta fascinación se ejemplifica en la presencia, cada vez más constante, de personajes judíos de relieve en las cortes europeas, al tiempo que la desconfianza y la persecución hacia el pueblo “infidel” crecían en todo el mundo cristiano.

Así mismo, desde el comienzo de la segunda Cruzada (1146) hubo una reacción hacia el “enemigo interno” que provocó quemaduras de Talmudes, linchamientos, destrucción y desacralización de sinagogas, expulsiones, conversiones forzadas, y una situación que, para algunas comunidades judías se volvió insostenible;²¹⁴ lo anterior produjo que la actividad judía en el siglo XIII se atomizara hacia lugares donde la persecución era menor o por lo menos más controlada. Tal fue el caso de Italia.

2.2.1 Las controversias religiosas judeo-cristianas

Pero antes de pasar al caso de Italia, es necesario hablar de una manifestación de la controversia religiosa entre cristianos y judíos, encarna en forma de debates entre la Iglesia y la Sinagoga; en particular los debates ocurridos en el siglo XIII, los cuales son una muestra del prejuicio cristiano hacia el conocimiento judío, y al mismo tiempo, el reconocimiento de que la “lucha” contra los infieles debía realizarse también en el terreno común de la razón. Las polémicas se remontan a los primeros siglos de la era cristiana; sin embargo conforme avanza la Edad Media, aparecen nuevos libros y nuevas polémicas que pretenden por parte de los cristianos demostrar el “error iudaeorum”, una fe que no reconoce la venida del Mesías ni el misterio de la Trinidad (a la que tachan de politeísmo). Es interesante notar que en las polémicas donde los judíos tenían una participación activa, como es el caso de la *Disputatio iudaei cum christiano* de Gilberto Crispino, a finales del siglo XI, se establecen siempre reglas de discusión, entre las que figuran tener en cuenta “aquello que puede ser aprobado por una razón tan evidente que no pueda refutarse”.²¹⁵ Esa razón evidente era la que estaba basada en categorías lógicas como causa y efecto, esencia y accidente. La dialéctica había hecho su aparición en las disputas teológicas que mantenían la Iglesia y la Sinagoga. En lo que toca al siglo XIII dos son las polémicas más importantes que se realizaron a modo de

²¹⁴ R. Calimani, *Storia*, p. 91 ss.

²¹⁵ R. Calimani, *Storia*, p. 111.

disputas públicas: la de París en 1240 y la de Barcelona en 1263. La primera, discutiendo el contenido del Talmud, pretendía condenarlo por entero; en cambio, en la disputa de Barcelona, concediéndole al Talmud gran relevancia cultural para hebreos e incluso para los cristianos, se discutía y pretendía condenar los pasajes injuriosos contra la fe cristiana, y se afirmaba que una parte de ese libro, la más antigua, decía cosas justas y verdaderas, en cambio la parte escrita después, estaba llena de iniquidad y falsedad.²¹⁶

Voluntariamente o no, los cristianos y judíos conversos no distinguían asuntos de Haggadá (historias tradicionales que pueden o no creerse)²¹⁷ y de Halajá (el código obligatorio de conducta),²¹⁸ y sometían al Talmud al rasero de algunas tradiciones judías que hablaban de Jesús en términos despectivos. Por su parte, los rabinos discutían la base misma de la fe cristiana: la falsedad de un Dios encarnado en el Mesías y el politeísmo implícito en la adoración de la Trinidad; aseguraban además que Dios (responsable de todas las cosas) no necesita de misterios para manifestarse, y, por otro lado, que las guerras son la mejor prueba de que el evento mesiánico no se ha producido.

La disputa de París fue un ejemplo de coherencia por parte de los dos judíos que se ocuparon de debatir. Habían sido convocados Yehudá ben David de Melún, Samuel ben Salomon de Chateu Thierry, Moshé de Coucy y Yejiel de París, quienes fueron interrogados por separado,²¹⁹ para luego defenderse todos juntos, excepto De Melún; al tercer día, De Melun fue puesto en libertad para participar en la discusión y con sorpresa para los cristianos, su línea argumentativa era completamente coherente con la del otro debatiente principal, Yejiel de París, a pesar de no haberseles permitido ponerse de

²¹⁶ R. Calimani, *Storia*, p. 120.

²¹⁷ Nahmánides en las Actas de la disputa afirma: “Nosotros tenemos tres clases de libros: el primero es lo que llaman Biblia en lengua extranjera; en este tenemos nosotros una fe total. El segundo se llama Talmud, y es una explicación a las prescripciones formuladas en la Torah [...] y nosotros creemos en él, en la explicación de los preceptos. Además tenemos un tercer libro, el llamado Midrás, que quiere decir la prédica[...] Y quien crea en ella, hace bien, y quien no crea, no ofende.”; cit. A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 173

²¹⁸ Comenta Amparo Alba: “Ya con Pedro Alfonso de Huesca (Mosé Sefardí) y sus *Dialogi contra Iudaeos* (post. 1106) las *hagadot* son el blanco principal de los ataques al judaísmo rabínico; Pedro Alfonso denuncia su falta de racionalidad lógica y científica, y lo herético de su contenido, que desvelan la falsedad del Talmud como Ley Oral de inspiración divina.”

²¹⁹ Cf. A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 37.

acuerdo en una línea de defensa.²²⁰ Por otro lado, la disputa de Barcelona tiene todos los visos de ser un acontecimiento por varios motivos. La parte defensora tocó a uno de los más ilustres intelectuales judíos de todos los tiempos: Nahmánides,²²¹ y sucedió en una situación de grandes cambios históricos, un momento en que se cerraba un siglo de oro para la actividad judía en España, y en el contexto de la masacre de los Albigenses y el asalto a Constantinopla.²²² Con todo, las partes defensoras de ambos lados acordaron atenerse a las mismas reglas racionales que, en el debate de Crispino, hizo reconocer a los polemistas cristianos que los Evangelios no tienen lugar en la discusión, puesto que es el Viejo Testamento el motivo de coincidencias y contrastes entre las dos fes. Previo a la disputa, Nahmánides acuerda no insultar la fe cristiana, al tiempo que pide expresarse con libertad mientras dure el debate,²²³ algo que le fue concedido por el rey Jaime I, por las autoridades religiosas, el Inquisidor General dominico Raimundo de Peñafort²²⁴ y el Superior de los Franciscanos Fay Pedro de Génova²²⁵ además de por el defensor principal de la parte cristiana: el judío converso Pablo Cristiano.²²⁶ Algunos meses después de realizado el debate, y al tiempo que la parte cristiana publica su

²²⁰ R. Calimani, *Storia*, p. 118.

²²¹ Originario de Gerona, nació en 1195 y murió en Palestina 1270. Fue talmudista además de cabalista. Participó activamente en la polémica en contra de la difusión de las obras de Maimónides, aunque no con el fervor destructor de otros rabinos, que, como Salomón de Montpellier, pretendía que la misma Inquisición se ocupase de condenar la *Guía de perplejos*. Su obra e influencia son muy amplias para un poco espacio; baste decir que Nahmánides, también conocido como Rambán, “es sobre todo un autor de grandísima importancia para en el campo de la exégesis bíblica y talmúdica. Su obra maestra es el *Comentario a la Torá (Perushe ha-Torah)*, muy amplio y ricamente estructurado” (M. Perani, “Studi sull’esegesi”, p. 31). Junto a Rashi (Salomón ben Isaac, 1040-1105) y a Abraham Ibn Ezra (1089-1164) constituye hasta el día de hoy la matriz de la exégesis escritural hebrea. (*loc.cit.*)

²²² R. Calimani, *Storia*, p. 120.

²²³ Nahmánides relata en las Actas: “2. El rey nuestro señor me ordenó disputar en su palacio con fray Pablo, en presencia del rey y de sus consejeros de Barcelona. Le respondí: ‘Haré como me ordena el rey, mi señor, si me es concedido hablar con libertad. Para lo cual pido licencia al rey y a Raimundo Peñafort y a los hermanos aquí presentes’. 3. Fray Raimundo [de Peñafort] respondió: ‘Con la condición de que tú no pronuncies ultrajes’. 4. ‘No tengo la intención de sujetarme a vuestro juicio en este punto –respondi-pero quiero poder hablar como me agrada en todo lo que concierne a la disputa del mismo modo que vosotros habláis libremente. Por otra parte, soy bastante inteligente para externar con moderación mis más íntimas convicciones.’” Nahmanides, “La disputa di Barcellona”, en: M. Perani; M. Idel, *Nahmanide*, p. 388-389.

²²⁴ Además de confesor de Jaime I, era un digno representante de la labor apolológica cristiana que pretendía convencer a islámicos y a judíos del error de su fe, a través del bueno conocimiento de sus religiones, y su labor fue decisiva para la convocatoria del debate. Cf. A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 73.

²²⁵ Era el representante en el debate de la orden de los franciscanos; parece haber sido el obispo de Valencia.

²²⁶ No se conoce su nombre hebreo, sin embargo se sabe que era originario de Montpellier; su vida parece haber sido polémica entre los judíos antes de llegar a Cataluña, tras su conversión causada al parecer por la visita de Raimundo de Peñafort a Montpellier. Se educó en el Talmud, como dicta la tradición judía, y tras su conversión y entrada en la orden de los dominicos, tuvo gran actividad como polemista contra los judíos tanto en Francia como en Cataluña. Cf. A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 95-96.

versión de los hechos, Nahmánides publica con permiso del obispo de Barcelona su propio testimonio, el *Sefer ha-Wikkuaj*.²²⁷

Tanto la disputa de París como la de Barcelona, que en el terreno racional le fue favorable a la parte judía tuvieron consecuencias terribles para la comunidad hebrea. La disputa de París tuvo como consecuencia indirecta la quema de varias carretas llenas de Talmudes.²²⁸ En la disputa de Barcelona, la sesión de clausura no se llevó a cabo: Fray Pedro de Génova convenció al Rey de impedir la a causa de los abucheos y los desórdenes.²²⁹ Tiempo después, y ante la publicación del testimonio de Nahmánides, Pablo Cristiano y Raimundo de Peñafort convencieron al rey de juzgar al rabino para establecer que había escrito mentiras, cosa que en el juicio de *nomina regia*, en 1265, y frente a Jaime I no pudieron demostrar; tampoco pudieron hacer que el Rey olvidase el privilegio concedido a Nahmánides de hablar con libertad. Al no conseguir una condena, Cristiano y Peñafort se dirigieron directamente al papa Clemente IV. En ese momento Nahmánides entendió que la situación no podía sino empeorar y a los sesenta años dejó España, en 1267, llegando a Palestina en agosto de ese mismo año, donde moriría en 1270.²³⁰

Al exilio de Nahmánides se siguieron en España una serie continua de ordenanzas reales, bulas pontificias y ataques inquisitoriales en contra de los judíos, y el siguiente debate, realizado en Tortosa, en 1413-14, durante veintiún meses y sesenta y nueve sesiones; se realizó en un clima de amenazas personales, ataques a las familias y a los poblados de los rabinos que defendían la parte judía. Además las autoridades cristianas mantuvieron aislados a los rabinos a veces con poco alimento y casi sin noticias del exterior.²³¹ Por el contrario, en el debate de Barcelona, al menos en la confrontación directa, se había mantenido un alto nivel teológico y gran libertad de expresión.

De las disputas y debates públicos entre la Iglesia y la Sinagoga, durante el siglo XIII, que es el que nos ocupa, se desprenden en todo caso, dos conclusiones que para los cristianos más instruidos eran evidentes. Primero, que los judíos, como opinaba Dante,

²²⁷ Cf. la traducción al español: A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 167-284; existe también la traducción italiana, que acabamos de citar, comentada por Moshe Idel, en: Nahmanides, "La disputa".

²²⁸ Cf. A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 37; R. Calimani, *Storia*, p. 119.

²²⁹ J. Lomba, "Los debates", p. 255.

²³⁰ Cf. R. Calimani, *Storia*, p. 122; A. Tostado Martín, *La disputa*, p. 85-86.

²³¹ Cf. R. Calimani, *Storia*, p. 124.

no practicaban una “bestialidad loca”, es decir, que al menos genéricamente vivían como seres racionales, sabiendo, al igual que los musulmanes, que hay una vida “dopo questa vita.” (Cv. II, viii, 7-9); y, por otro lado, que si los cristianos podían establecer este tipo de diálogo con los judíos (aun en medio de un clima adverso para estos últimos) era porque ya en ese momento el pueblo hebreo participaba (a su modo y en su propia lengua) de los debates filosóficos más modernos que se llevaban a cabo en las universidades y en las cortes europeas. En el fondo nos hallamos frente a una postura apologética que formaba parte de la cultura medieval cristiana, la cual pretende convencer a través de razonamientos del error en que estaban incurriendo musulmanes y judíos.²³² Esto explica que, al tiempo que Raimundo de Peñafort persigue al judaísmo, funda en Barcelona una escuela de estudios hebreos y arameos, con el fin de afinar los argumentos para la conversión de los judíos. Al amparo de esa escuela Raimundo Martí escribiría el muy conocido *Puñal de la fe contra los judíos* (*Pugio fidei contra iudaeos*), en 1278.²³³

Aquí vale la pena insistir que para Dante, como para los pensadores judíos que se desenvolvían en Italia, el reconocimiento de un ámbito propio de la razón, como consecuencia del diálogo con la cultura musulmana, era algo también evidente. La racionalidad, en suma, y aunque con reservas, estaba estrechamente ligada a la salvación del alma. Las traducciones y la difusión de las obras y comentarios de Averroes, quien mejor desarrolló el tema de la “excelencia de la razón”, junto con la creciente influencia de la *Guía de perplejos*, fueron entonces, para cristianos y judíos de la segunda mitad del siglo XIII, el reconocimiento más claro de la importancia de dicho ámbito.

2.2.2 La cultura filosófica judía en la Italia: siglos XIII-XIV

En el siglo XIII, en Italia hay dos centros importantes de cultura judía: Roma y el reino de Sicilia-Nápoles. Y aunque en Roma la actividad judía fue constante, con figuras como Zerahya de Barcelona (R. Zerahya ben Saltiel de Barcelona),²³⁴ no se puede

²³² Cf. que esta postura coincide con un alto grado de admiración hacia la filosofía árabe: R. Ramon Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 357-358.

²³³ Cf. R. Martini, *Pugio Fidei adversus mauros et judaeos*, Lipsiae, Fridericus Lanckisius, 1687.

²³⁴ Para los judíos italianos fue, en su tiempo, considerado la máxima autoridad en el conocimiento de Maimónides, y realizó varias traducciones de comentarios aristotélicos (del árabe al hebreo), de al-Farabi,

comparar con la intensa actividad que se desarrolló en la Italia meridional. Colette Sirat reconoce dos periodos de gran actividad de los traductores judíos en la corte de Sicilia-Nápoles, que podemos extrapolar a su actividades propiamente filosóficas: el primer periodo es aquel que se extiende bajo la figura carismática de Federico II y llega hasta su hijo, Manfredi (1230-1260); y el segundo periodo, el que fue incentivado por Roberto d'Angiò (1266-1285) y más adelante por Carlos d'Angiò (1309-1343).²³⁵ En el primer periodo domina la figura de Jacob Anatoli, el primer sabio judío en la corte de Federico II; la relación intelectual que tuvo con Michele Scotto fue muy productiva. Por otra parte, y en lo que toca a la lengua vulgar como vehículo del conocimiento científico, se deduce que, para intercambiar opiniones, judíos y cristianos usaban la lengua vernácula: hay muchas dudas acerca del dominio del latín por parte de los judíos de este primer periodo. El caso de Moshé de Salerno es un ejemplo de que, pudiendo establecer las correspondencias en latín, usa siempre la lengua vernácula; las indicaciones de las palabras latinas son casi siempre sugeridas por su colega cristiano.²³⁶ En el segundo periodo, destaca la figura de Yehudá Romano en la corte de Roberto d'Angiò; es ahí donde los escolásticos judíos practican una suerte de neoplatonismo disfrazado de conceptos aristotélicos, lo cual se nota en la manera en que Yehudá traduce y comenta las obras de Santo Tomás, Alberto Magno y Egidio Romano, a las luz de la estructura neoplatónica derivada del *Liber de Causis*.²³⁷ Y aunque tanto Roberto como Carlos d'Angiò usaron traductores judíos, no se puede comparar con la fuerte actividad intelectual que se desarrolló cuando Federico II estaba vivo. De cualquier modo, la herencia de las traducciones abriría en Europa las puertas a Maimónides y a Averroes más o menos en los mismos años: en la segunda mitad del siglo XIII.

Por otra parte, en el caso de las *disputas* entre traductores y pensadores judíos del sur de Italia, con sus pares cristianos, se nota el mismo acuerdo racional que hemos señalado más arriba, pero en una tendencia en donde se ha podido identificar un racionalismo extremo ya presente en los mismos años del creciente averroísmo latino. En una disputa entre Moshé de Salerno y un sabio cristiano, las partes acuerdan discutir “en el terreno

Avicena y Maimónides; e hizo también, como explicaremos más adelante, una traducción del *Liber de causis*. cf. E. Feliu, “La cultura”, p. 136; G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 8-14; C. Sirat, *A History*, p. 267-268

²³⁵ C. Sirat, “Les traducteurs”, p. 169

²³⁶ C. Sirat, “Les traducteurs”, p. 177.

²³⁷ Cf. G. Sermoneta, “Gli scolastici”, p. 155.

común de los presupuestos ideológicos de la *Guía*".²³⁸ Moshé de Salerno además cita en sus obras al lógico Petrus de Ibernica, quien fuera maestro de Tomás de Aquino en Nápoles entre 1240 y 1244. En esa misma zona, veinte años después, como hace notar Debenedetti Stow, encontramos a Abulafia, "primero como alumno de Hillel de Verona [en Capua], y luego como enseñante, él mismo, de la *Guía*",²³⁹ citando a Averroes de la traducción de Jacob Anatoli.²⁴⁰ En una línea que parte de este último sabio, primer comentarista de la *Guía*, llega hasta Yehudá Romano, quien deriva de la *ratio studiorum* de Maimónides (y del *Liber de Causis*) una exégesis iniciática, pasando por Moshé de Salerno, quien indaga en la terminología profetológica árabe, y por Abulafia, para quien las enseñanzas de Maimónides son comparables a la cábala, la *Guía* es motivo de interpretaciones que, cada vez más, se miden a un Averroes extremadamente neoplatonizado, con el fin práctico de lograr la perfección que se encuentra en la capacidad de imitar la transparencia del intelecto posible. En ese sentido, la tendencia racionalista que, para Sermoneta vale para los escolásticos judíos que viven en la corte de Roberto d'Angiò, vale también, a nuestro juicio, para Abulafia:

Aquello que hace particularmente problemática la lectura de textos [de autores escolásticos] en la lengua hebrea de Yehudá Romano es el hecho de que los conceptos neoplatónicos se expresan, o mejor, se disfrazan y se esconden detrás de terminología aristotélica [...]: el Dios aristotélico, estando ininterrumpidamente en acto, y habiendo adquirido el atributo de Causa Primera, debe necesariamente conocer a los causados que han sido puestos en movimiento por Él y que provienen de Él; lo que confiere al *Pensamiento que se piensa a sí mismo* una caracterización platónica de *lugar ideal* de todas las ideas. Se identificará con el mundo de las ideas: pensándose a sí mismo, pensará todos los entes, todos los *intellecta* que de Él provienen.²⁴¹

2.3 Una escolástica judía

Uno de los capítulos más interesantes de la filosofía judía es precisamente el del desarrollo contemporáneo de una filosofía escolástica similar al de la filosofía cristiana.

²³⁸ G. Sermoneta, "Introduzione", en: *GFEI*, p. 41.

²³⁹ S. Debenedetti Stow, "Dante", p. 35.

²⁴⁰ Cf. M. Idel, *Language*, p. 12

²⁴¹ G. Sermoneta, "Gli scolastici", p. 155.

Los especialistas en lengua hebrea señalan el hecho significativo de que la filosofía judía escrita en Italia entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV adopta características del latín convirtiendo al hebreo en un calco de los conceptos latinos.²⁴²

2.3.1 Zerahya ben Saltiel de Barcelona

Este personaje era hijo de una de las familias judías más ricas e ilustres de la ciudad de Barcelona. Entre 1277 y 1291, Zerahya de Barcelona promovió en Roma las actividades de una verdadera escuela filosófica basada en las enseñanzas de la *Guía de perplejos*. Aunque no fue el primero ni el más directo de sus discípulos, los judíos italianos vieron en Zerahya “el intérprete y el depositario de la doctrina de Moisés Maimónides”²⁴³. Como otros autores de la misma escuela hicieron después que él, Zerahya de Barcelona tradujo las obras de filosofía para aquellos judíos que no conocían el árabe: desde las obras menores de Maimónides, hasta el *Canon* de Avicena, y gran parte del *Comentario Medio* de Averroes (*Física, Metafísica y Parva Naturalia*). Hizo también una traducción del árabe al hebreo del *Liber de Causis* y los *Elementos de Teología* de Proclo, acciones que lo llevaron a dudar de la autoría de Aristóteles del pequeño tratado neoplatónico. En general, Zerahya propugnaba, siguiendo a Maimónides, una exégesis alegórico-filosófica del texto bíblico. De ese modo, las escenas históricas (el *exemplum*) revelaban a un Dios (el *exemplatum* o Causa Primera), traducido en terminología aristotélica como forma y materia, inteligible y sensible, alma e intelecto posible, y sustancias separadas. De ese modo, la parábola de la *Guía* que habla de cómo distintas personas se acercan o se separan de la habitación del rey (*Guía* III, 51), sería interpretada por Zerahya como el proceder del hombre estudioso que se apresta a unirse con las sustancias separadas. Estos y otros modos de exégesis iniciática, señalados por una fraseología convencional para los adeptos, fueron heredados por sus alumnos en lo que sería el comienzo de la escolástica judía.

2.3.2 Hillel de Verona

Otro personaje de gran relieve para nuestro estudio es Hillel de Verona (1220-¿1295?). La ciudad de Verona fue a finales del siglo XIII un importante centro de estudios

²⁴² Cf. C. Sirat, *A History*, p. 270

²⁴³ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 12.

hebreos y de filosofía; ahí nació Hillel quien al parecer emigró muy joven para estudiar medicina; alrededor de 1250 se mudó a Campania, y en 1254 lo encontramos en Nápoles, aunque pasó la mayor parte de su vida en Capua. En el ocaso de su vida se trasladó probablemente a Roma, y luego definitivamente al norte de Italia por razones ignotas. En 1287 aparece en Forlì, donde comienza una actividad de propaganda de ideas concordistas —es decir, que no oponían sino que conciliaban la fe con el ámbito de la razón— tal como aparecen en las obras de Tomás de Aquino y de Maimónides, para lo cual hace visitas constantes a Bolonia y Ferrara, siguiendo, por lo demás, una vida de médico-filósofo errante que no era desconocida en las comunidades judías. Hillel tradujo del corpus latino, y muchas veces sin nombrarlos, a los más importantes autores árabes; tradujo también, del latín, el *Liber Sextus Naturalium*, de Avicena, al que agregó fragmentos del *Liber de anima* en la traducción de Domingo Guindisalvo. Tradujo, también del latín, otras obras de Averroes sobre el alma, como el *Tratado de la beatitud del alma*, para la que contó también con la versión árabe de Samuel Ibn Tibbón, mezclándola con su propia traducción del primer capítulo del *De unitate intellectus contra averroístas* de Tomás de Aquino.²⁴⁴ Hillel no era en realidad un gran filósofo y su obra más importante, *Retribuciones del alma*, concluida en Forlì en 1291, está hecha de retazos y piezas de distintos autores.²⁴⁵ De cualquier modo, el tema de esta última obra es una muestra del tipo de especulación filosófica que llevaban a cabo los judíos, y que explicaremos a continuación, lo que también se evidencia en su traducción del *Liber de Causis*, labor que hizo traduciendo no del árabe sino del latín (en la versión de Gherardo da Cremona): como antes que él había hecho Zerahya de Barcelona, la traducción del *De Causis* era un ejercicio especulativo de carácter ritual; esto prueba que, al traducir a los escolásticos, ambos autores buscaban conseguir resultados “prácticos” de participación humana en la cadena del ser, siguiendo el camino de la *ratio studiorum* que permitiese al filósofo-profeta llegar al estudio de la metafísica. Así pues, habiendo llegado al estudio de la metafísica, el estudioso debe indagar la propia participación en la emanación de las causas, y, dotado de terminología aristotélica, profundizar en las consecuencias que la práctica halájica (por ejemplo, la oración y los votos) podía ejercer en la procuración de la propia perfección.²⁴⁶

²⁴⁴ C. Sirat, *History*, p. 269.

²⁴⁵ Cf. C. Sirat, *History*, p. 268-269.

²⁴⁶ Esta postura es compartida por Yehudá Romano, notable sobre todo en la elección de los fragmentos de la *Commedia* que eligió transcribir y comentar (*Par.* V, 73-85; XIII, 52-54; XX, 49-54, y *Purg.* XVI, 73-76), y que tratan en general del “condicionamiento de las acciones humanas y de la voluntad humana”

Aunque probablemente no vivió en Roma, y quizá, como muchos otros judíos, pasó por ahí en su camino hacia el norte, hay pruebas de que Hillel de Verona conocía a las autoridades judías que ahí habitaban. Roma había sido, desde el principio de la era cristiana, una ciudad con gran actividad y afluencia de judíos; en la Baja Edad Media era un lugar de encuentro de importantes autoridades y pensadores rabínicos, y desde el siglo XII, se aprecian intereses “profanos” en la creciente comunidad judía italiana,²⁴⁷ donde la lecturas que las autoridades rabínicas eran incapaces de controlar o limitar, se abrieron a una agenda más libre de traducciones y reflexiones.

Un capítulo de esa historia la escribió en parte Hillel de Verona que era, probablemente, cabeza de una corriente de tomistas judíos.²⁴⁸ Cuando en 1270 y 1277 se realizan las condenas de Etienne Tempier a ciertas enseñanzas aristotélicas, los pensadores judíos advierten el peligro de leer a Maimónides ya que muchas de sus enseñanzas, absorbidas por Tomás de Aquino, habían pasado a formar parte de ese *syllabus* de prohibiciones. Las autoridades judías en Roma, como en el resto de Europa, están divididas con respecto a la doctrina racionalista de Maimónides,²⁴⁹ la cual pretende que la Escritura tiene una explicación racional, o en todo caso, alegórica y aristotélica, siendo todo sentido literal que no se atenga a una explicación naturalista, una visión o sueño profético, del cual podían derivarse otros tantos conceptos aristotélicos; con esto se demeritaba, al parecer de los detractores de la *Guía*, el sentido propiamente legal o *positivo* de la Escritura.²⁵⁰ Hillel supone que los judíos de Roma contrarios a Maimónides pueden acudir a las autoridades de la Iglesia para pedir la condena de sus obras filosóficas, como lo pidieron antes algunos rabinos de París (1232). En intercambio de correspondencia con Maestro Gaio, un rabino-médico cercano a la curia papal, Hillel le pide interceder a favor de la *Guía* tanto con la comunidad judía de Roma

en la cadena de emanaciones que viene de la causa primera. Cf. G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 28. Esta explicación de la perfección humana, basada en la tradición del *Liber de Causis*, era común en los escolásticos judíos. Yehudá Romano bautizó a esa postura “*quaestiones* de práctica”. Cf. G Sermoneta, *ibid.*

²⁴⁷ Cf. J. Genot-Bismuth, “La estancia”, p. 109-120.

²⁴⁸ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 7, n. 8.

²⁴⁹ Cf. Lomba, *Los debates*, p. 256 ss.

²⁵⁰ Este sentido positivo, característico del judaísmo rabínico, era el que explicaba Nahmanides en el debate de Barcelona: “porque en la Torah hay 613 leyes y la totalidad de ellas se explica en el Talmud, y nosotros creemos en él, en la totalidad de los preceptos” (*Sefer ha-Wikkuaj*, 39); cit.: A. Tostado Martín, p.173. Nahmánides, como es de esperarse, era una de las autoridades rabínicas que estaba en contra de la difusión de la *Guía de perplejos*.

como con la curia. Tras varias negociaciones, y no sin antes aportar una suma de dinero al papado, los judíos simpatizantes de Maimónides consiguen que el papa Nicolás IV emita una declaración donde afirma que en la *Guía de perplejos* nada hay contrario a la fe, con lo que Maimónides entra en la ortodoxia cristiana veinte años antes que Santo Tomás.²⁵¹ Este ejemplo ayuda a entender el modo intenso y a la vez ambiguo en que la comunidad judía convivía con los renacimientos intelectuales cristianos de los siglos XIII y XIV.

De cualquier modo, y como ya hemos mencionado, Roma y el reino de Sicilia-Nápoles fueron durante una parte del siglo XIII, lugares donde los judíos vivieron bajo mejores condiciones, lo que explica la migración de los pensadores judíos precisamente hacia esas zonas. Y eso explica también por qué Hillel de Verona pasó la mayor parte de su vida en Capua. Fue precisamente en esta ciudad donde Hillel conoció al que sería el más importante cabalista activo en Italia, Abraham Abulafia. Hillel le enseñó filosofía, en *primer término*, y luego lo inició en el aprendizaje de la *Guía de perplejos*. Abulafia dejó testimonio de su encuentro con Hillel y especificó que ese había sido exactamente el orden de su aprendizaje.²⁵² Este modo de estudiar, que adapta propedéuticamente la *ratio studiorum* aristotélica a fines profetológicos era común entre los escolásticos judíos que buscaban la perfección (*Guía* II, 36), o, dicho también en sus términos, la unión con el Intelecto Agente²⁵³ —que era, como mostraremos más adelante, la unión con la transparencia del intelecto posible. Y aunque Maimónides habla del orden en que debe realizarse el aprendizaje desde el libro II (34), los escolásticos judíos aluden a la *ratio studiorum* invocando el capítulo de la *Guía* donde Maimónides hace un relato parabólico, en el que el estudioso, alcanzando su mayor grado de aprendizaje, es comparado con el súbdito que entra a la recámara del rey (*Guía* III, 51). Para el círculo de filósofos escolásticos judíos la perfección del ser humano, que ellos identificaban con el profeta descrito por Maimónides (cf. *Guía* II, 36-38), pasaba por una *ratio studiorum*, es decir, proceso de estudio organizado de las ciencias paso a paso.²⁵⁴

²⁵¹ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 7-8.

²⁵² Abraham Abulafia, *Osar eden ganuz* [*Tesoro del Edén escondido*], Ms Oxford, Bodleiana, 1580, fol. 164 a-b; cit. M. Idel, “Le porte”, p. 23-24.

²⁵³ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 5.

²⁵⁴ Cf. G. Sermoneta, “Prophecy”, p. 358-364. En ese sentido, la solución de Abulafia y la de Yehudá son distintas, aunque el esquema sea el mismo.

2.3.3 Immanuel de Roma

Immanuel de Roma (1261-1335)²⁵⁵—conocido también como Manoello Giudeo; en hebreo: Immanuel ben Shelomoh— es la personalidad más conocida de esa generación de escolásticos judíos.²⁵⁶ Nació en una familia acomodada de la pequeña aristocracia judía —probablemente prestamistas en pequeña escala—; la suya era el tipo de familias originarias de Roma, “que participaba activamente de la vida social, económica y cultural de la Italia del momento, y que consiguió integrar los ideales del hombre de su época sin renunciar a su herencia religiosa y cultural judía”.²⁵⁷ Aunque se sabe de su actividad en Roma, también consta su presencia en otras ciudades como Perugia, Verona, Fabriano y Fermo.²⁵⁸ Escribió una obra inspirada en el *Inferno* y en el *Paradiso* de Dante (las *Mahberot*, 1330 ca).²⁵⁹ Teniendo en cuenta que Yehudá Romano, de quien hablaremos a continuación, había transliterado algunos fragmentos de la *Commedia*²⁶⁰ a la que consideraba autoridad junto a Santo Tomás y Alberto, es evidente que Dante al menos dentro de ese círculo gozaba de gran prestigio. Gracias a Immanuel de Roma, el hebreo fue la primera lengua a la que se adaptó el soneto.²⁶¹ Immanuel además escribió poesía burlesca en italiano, alguna de ella con los mismos recursos técnicos y estilísticos del stilnovismo.²⁶² Vivió un tiempo en la corte de Verona, y se tiene la certeza de que intercambia poesía con Bosone da Gubbio e Cino da Pistoia.²⁶³ Por otra parte, existe una suerte de leyenda acerca de que Dante e Immanuel pudieron haberse conocido lo cual es, hasta la fecha indemostrable.²⁶⁴ Cabe agregar que la maestría en el manejo del italiano por parte del poeta y pensador judío han dado material para una

²⁵⁵ Según las fechas de Giorgio Battistoni, *Dante, Verona*, p. 74-75 y la *E.J.* (voz: Immanuel [ben Solomon] of Rome), p. 740,

²⁵⁶ Cf. por ejemplo las páginas que le dedicó G. Carducci, “De la varia fortuna”, p. 187 ss.

²⁵⁷ A. Alba Cecilia, “El cielo”, p. 101.

²⁵⁸ Cf. A. Alba Cecilia, “El cielo”, p. 102.

²⁵⁹ La edición en hebreo es la de Yarden: Jerusalén, 1947; existe así mismo una traducción íntegra al italiano: *L'inferno e il paradiso* (prefazione di Amos Luzzatto; introduzione, note e commenti di Giorgio Battistoni ; traduzione di Emanuele Weiss Levi), La Giuntina, Firenze, 2000; y, del mismo año, una traducción parcial en español, realizada por A. Alba Cecilia, “El Cielo”.

²⁶⁰ Cf. G. Sermoneta, “Una trascrizione”.

²⁶¹ Cf. A. Alba Cecilia, “El cielo”, p. 99 ss; J. Genot-Bismuth, “La revolution”, p. 164 ss.; W. J. Van Bakkum, “The Emperor”, p. 205 ss; G. Veltri, *Renaissance*, p. 41; una rica fuente de referencias es el libro de G. Battistoni, *Dante, Verona*.

²⁶² G. Veltri, *Renaissance*, p. 43

²⁶³ Cf. el capítulo dedicado a Immanuel de Roma en: G. Battistoni, *Dante, Verona*.

²⁶⁴ Cf. sin embargo el estudio de G. Battistoni, *Dante, Verona*, donde el investigador no es capaz de demostrar la amistad del judío con Dante, pero sí de destruir los argumentos que niegan tal posibilidad.

hipótesis que sostiene que el verdadero autor de *Il Fiore* y de *Il detto d'amore* (atribuidos a Dante) es precisamente Immanuel.²⁶⁵

Por otra parte, Immanuel veía en Yehudá Romano el ejemplo de una vivificación de la doctrina hebrea a través de fuentes filosóficas. Aunque volveremos sobre esto más adelante cabe agregar que sus *Mahberot* son una rica fuente de los temas que su primo y los escolásticos judíos habían desarrollado durante esos años.²⁶⁶

Ahora podemos hablar de los dos personajes judíos motivo de nuestra indagación, cuya obra, a nuestro juicio, sirve para determinar la probabilidad de un perfil del narrador-profeta de la *Commedia*, quien, como perfección de la especie, busca unirse en transparencia potencial a todo lo pensable.

2.3.4 Yehudá Romano

En la opinión de Giuseppe Sermoneta, Yehudá Romano es “la figura más importante entre los escolásticos judíos que vivieron en Italia”.²⁶⁷ Yehudá murió en una fecha no muy posterior a 1330, y nació con alguna probabilidad en 1292, según el testimonio de las *Mahberot* (XII, 21-22) de Immanuel de Roma, quien afirma que en 1328 Yehudá cuenta con 36 años.²⁶⁸ Fue discípulo de Zerachya de Barcelona y estuvo activo en el sur de Italia, en la corte de Roberto d'Angiò, aunque también pudo tener actividad en Roma.²⁶⁹ Siguiendo la agenda de los traductores de la familia Ibn Tibbón generó, como ellos, una “lengua de traductores” que adaptaba el hebreo a las necesidades de las fuentes latinas y romances con las que se las veía, postura que es consecuencia de un movimiento judío de traducción de las obras escolásticas divulgadas o producidas en Italia, sin que mediase mucho tiempo entre la publicación de la obra y su traducción al hebreo. La lista de *quaestiones* que Yehudá Romano tradujo de Tomás de Aquino, Alberto Magno y Egidio Romano, entre otros autores, se cuentan por decenas.²⁷⁰ Esto

²⁶⁵ Cf. el pequeño volumen de R. Fasani, *Il Fiore*.

²⁶⁶ Cf. el análisis de varios fragmentos en: G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 58-71

²⁶⁷ G. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 20.

²⁶⁸ Cf. Sermoneta, “La dottrina”, p. 21. La fecha fue deducida por Zunz en 1928; cf. A. Alba, “El cielo”, 102.

²⁶⁹ G. Sermoneta, “Gli scolastici”, p. 142 ss.; C. Sirat, “Le traducteurs”, p. 180 ; R. Imbach, Dante, p. 90; M Zonta, “Jehudá da Roma”: *Dizionario Biografico degli Italiani* - Volume 62 (2004): www.treccani.it

²⁷⁰ Cf. G. Sermoneta, “Jehudah”, p. 239 ss., y G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 24-25

sin contar el comentario directo de un fragmento del *Purgatorio* y tres del *Paradiso* del mismo Dante.²⁷¹

Una anécdota puede ser útil para entender el tipo de exégesis que practicaba Yehudá Romano. En una ocasión, al darse cuenta de que la oración diaria en la Sinagoga era superflua porque los asistentes no entendían el sentido filosófico de las palabras que pronunciaban, decidió abstenerse de asistir y usar esas horas para estudiar filosofía. Sus hermanos de fe le instaron a no dejar la oración ya que “sólo las obras y la ejecución de los seiscientos trece mandamientos que el judío está obligado a seguir tienen valor real”.²⁷² De ese modo, lo incitan a que, a condición de no abandonar las prácticas halájicas, puede ocuparse de filosofía. Yehudá Romano encuentra entonces una solución: extraer de la liturgia el sentido filosófico y rezar buscando convertirse en “especie universal”, en particular, en aquellos momentos de la oración llamadas *qadish* y *quedusha*,²⁷³ donde se Santifica el Nombre de Dios y donde se repite la llamada por el judaísmo “Visión de la Carro” (Ez. 1, 4-21), un pasaje bíblico muy vinculado al origen de la mística judía.²⁷⁴

2.3.5 Abraham Abulafia

Hemos querido introducir a Abulafia en esta sección para dar cuenta de las muchas afinidades entre él y los filósofos judíos activos en Italia en el tiempo de Dante, y

²⁷¹ En este caso (¿1330?), Yehudá Romano no tradujo, sino que transliteró a Dante en caracteres hebreos, adjuntando una explicación del fragmento elegido, lo que lo convierten en uno de los primeros comentaristas de la *Commedia*. cf. G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 26.

²⁷² Yehudá Romano, *Comentario al Qadish y a la Qedusha*, Cod. Parma, 1384, fol. 1 b-2 a; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 39.

²⁷³ El *qadish* es uno de los rezos principales de la religión judía, en el que se proclama la santidad de Dios según Is. 6,3 y se le pide que acelere la redención y la llegada del Mesías. La *quedusha* es una parte de la oración que se dice en pie (Amidá) que contiene, además del trisagio (Is. 6,3) otros versículos de Ezequiel y Salmos.

²⁷⁴ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 39-40. Como explica Laenen (*La mística*, p. 35 ss) en su introducción a este complejo argumento, la falta de documentos de la mística judía primitiva (0-70 d. C.) no hacen posible precisar la antigüedad de esta tradición, a la vez esotérica y mística, en cuyos fines está la contemplación del mundo celeste (o palacios celestiales); con alguna seguridad, varios libros de esta tradición se pueden datar entre los siglos II-IV, aunque es probable que su maduración se haya dado entre los siglos VI y X. La *visión* del primer libro de Ezequiel se llama del “Carro” (*Mercabá*) por la descripción del Trono de Dios, en donde se deduce por similitud las ruedas de dicho Carro (aunque esta misma tradición se conoce también como mística del Trono); especificamos que la sugerencia al carro no es de Ezequiel sino de la tradición mística judía que reelaboró el pasaje y que, junto a diversos temas (como el de la recitación del nombre de Dios y la contemplación del mundo celeste) lo convirtió en la base de algunas especulaciones místicas judías de la Baja Edad Media. Cf. un ejemplo de esto en el *Sefer ha-Bahir*, que es el texto cabalístico más antiguo conocido (segunda mitad del siglo XII): M. Idel, *Cábala. Nuevas*, p. 177 ss.

porque su vinculación con la escolástica judía nos permite establecer parecidos razonables entre la profetología abulafiana y la adaptación averroísta del texto de Maimónides que, por otro lado, ya venía haciéndose desde mediados de siglo, como lo demuestran los traductores que trabajaron en la corte de Federico II.

Abulafia nació en Zaragoza, pero tuvo varias estancias en Italia. Empezó a estudiar cábala en Barcelona, y ahí mismo en 1270 dijo haber tenido una revelación que le anunciaba el comienzo de la era mesiánica en la que él, como nuevo Moisés, sería el encargado de dirigirse al Papa, para liberar al pueblo judío —entrevista que intentó realizar algunos años después con Nicolás III. Al igual que varios de sus contemporáneos italianos, Abulafia estudió la *Guía de perplejos*, y así mismo, bajo el manto de algunos conceptos de la noética averroísta en boga (como el de la “transparencia”),²⁷⁵ interpretó las enseñanzas de ese libro como una doctrina esotérica, de carácter unitivo, asimilándola su propio sistema conocido como cábala extática (o cábala de los nombres).²⁷⁶ Con todo, su caso es especial porque aunque la cábala extática es, hasta cierto punto, una innovación radical de la mística judía bajomedieval, su sistema sólo es cabalmente comprensible a través de las escuelas cabalísticas españolas.²⁷⁷ A esto se suma el hecho de que la cábala no siempre encuentra un lugar adecuado en la historia del pensamiento. Colocar a la cábala dentro de las corrientes místicas sin mencionar la importancia de las ideas filosóficas que aquella desarrolló, deja de lado una parte fundamental para su descripción. El mayor especialista en la obra de Abulafia, Moshe Idel aclara, por ejemplo, que Abulafia, para explicar su sistema cabalístico, se sirve de fragmentos de Averroes provenientes de la traducción de Jacob Anatoli;²⁷⁸ en suma, que en su obra se nota, como en otros cabalistas, el uso y aplicación de terminología filosófica. Por otro lado, y como ha podido demostrar G.

²⁷⁵La existencia de un *medio* transparente como condición de posibilidad del pensamiento, en la doctrina averroísta (distinta a la de Avicena, pero comparable a la de al-Farabi), ha sido estudiado por E. Coccia, *La trasparenza* (cap II, 3), p. 108-143; sobre la transparencia en la escuela de Abulafia, cf. M. Idel, “Le porte”, p. 235, y 287 ss.; *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, Ms. Munich, 408, fol 91 ab.; cit. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, p. 304-305 (cit. también en M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 61-62). cf. nuestros capítulos 3.1; 4.4.2; 4.5 (*in fine*); 5.4.2.

²⁷⁶Cf. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, p. 291 ss; Id, “Abraham Abulafia and Unyo”, p. 150 ss, y 163 ss.

²⁷⁷ Este es el caso de los cabalistas italianos, por falta de verdaderos círculos cabalísticos. En contraste con el mayor nivel intelectual de España o Francia, la actividad de los cabalistas italianos es más libre e innovador. Cf. el caso de Menahem Recanati quien, en contraste con la radical innovación de la cábala extática, creó un sistema más integrado a las corrientes cabalísticas españolas, pero al mismo tiempo menos coherente en su fusión de dichas corrientes, por haberse educado fuera de cualquier importante centro de estudios cabalísticos. M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 110, 130.

²⁷⁸ M. Idel, *Languague*, p. 12

Sermoneta, en la obra de los miembros de la escolástica judía, en particular Yehudá Romano, se aprecia el conocimiento de doctrinas cabalísticas.²⁷⁹ Por su parte, el método de combinación de letras de la cábala extática parte de una exégesis alegórica equiparable, en sus fines, a la de la escolástica judía, donde el texto bíblico tiene, como en Maimónides, un sentido filosófico profundo.²⁸⁰ Sólo conociendo filosofía se puede llegar al nivel más alto de exégesis, el cual permite alcanzar el grado de perfección humana del que hablaba Maimónides (*Guía* II, 36). De ese modo, la exégesis está directamente relacionada con la perfección, descrita en términos aristotélicos; en esta exégesis el intelecto posible es causa eficiente del lenguaje, porque todos, dice Abulafia, estamos potencialmente “llenos de letras”; y el lenguaje, además, como espejo de la Divinidad, permite al ser humano llegar al grado de interpretación más alto para de ese modo unirse a la existencia *especial* o *especie* única de todos los seres.²⁸¹

Por último cabe reseñar una importante disputa que Hillel de Verona y Zerahya de Barcelona, tuvieron sobre el llamado “experimento del infante”, origen de las reflexiones que sobre la lengua perfecta tuvieron los pensadores judíos, y en particular los cabalistas herederos de Abulafia. Aunque volveremos más adelante sobre este tema, cabe recordar que el experimento del infante fue atribuido a Federico II; en dicho experimento, un niño recién nacido es consignado al cuidado de una persona muda, sin ningún contacto con personas hablantes. Una vez que se haya desarrollado, ¿qué lengua hablaría ese niño? De acuerdo a Hillel, y dado que Dios ha atribuido al ser humano, de forma natural, la capacidad de producir sonidos lingüísticos, el niño comenzaría a balbucear, luego a tartamudear y, al final, hablaría la lengua originaria, el hebreo. Zerahya, cuyo espíritu es más experimental y aristotélico, como demuestra su exégesis, le responde a Hillel diciéndole que un niño no expuesto a estímulos lingüísticos produciría, en el mejor de los casos, sonidos parecidos a los ladridos de un perro.²⁸²

²⁷⁹ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 71-72, n. 157. El autor se refiere a expresiones que describen al alma siguiendo “vías tradicionales” (*bedarké ha-qabbalà*), como complemento superior de la “vía filosófica” (*via rationis*); además de la identificación de las “ideas” con las “sefirot” en su traducción del tratado correspondiente de Tomás de Aquino (*S.T. I, I, q. 15: De ideis*).

²⁸⁰ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 15-16.

²⁸¹ Cf. Idel, *Language*, p. 105-109. En el caso de Abulafia, hay una identidad entre el lenguaje humano y divino bajo el mismo concepto: *dibbur*. Sobre la estrecha vinculación entre el modelo filosófico y el místico de interpretación, cf. Boaz, “Mystic”, p. 125-135. Con “existencia especial” o “especie única” adaptamos la terminología de E. Coccia, *La trasparenza*, p. 120-143.

²⁸² La polémica fue registrada por Zerachya de Barcelona en su *Otsar Nejmad* (ed. Raphael Kirchem, 1857; reimpresso en Jerusalén, 1967), vol. 2, p. 136; cit. M. Idel, “The infant”, p. 327; de esta polémica y sobre la base del mismo testimonio da noticia G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 11 (consúltense también las

Aunque sus posturas podrían parecer antagónicas, en ambos filósofos coincide la preocupación por dar una explicación racional y naturalista. En el caso de Hillel —más cercano a las ideas de Santo Tomás— esa capacidad concuerda con la idea del hebreo como lengua sagrada otorgada por Dios al ser humano, dice Hillel, “por naturaleza”,²⁸³ de modo que los *sonidos* producidos por el niño serían los del idioma hebreo, el cual, como lengua original, posee rasgos fónicos presentes, según Hillel, también en otras lenguas (para esa época los incipientes estudios lingüísticos judíos ya han percibido la familiaridad entre las varias lenguas semíticas). Por su parte, Zerahya, también preocupado por dar una explicación racional, opina —como hacen los averroístas latinos con respecto a la intelección— que ya sea el hebreo o cualquier otra lengua, éstas no forma parte integral de la naturaleza humana: que el lenguaje presupone un aprendizaje por imitación y que básicamente se trata de una facultad que se adquiere.²⁸⁴ Analizando la postura de Hillel, Sermoneta ha explicado que para el de Verona, el lenguaje, aun siendo parte de la perfección humana otorgada por Dios, es una disposición que debe ser perfeccionada; de ahí, el proceso explicativo que va desde el balbuceo al tartamudeo y a la emisión de sonidos lingüísticos.²⁸⁵ En los dos modelos, el de Hillel y el de Zerahya, nos encontramos entonces con una explicación naturalista en la que coincide la idea aristotélica de potencia y acto. Esta sería también la postura de Abulafia que, en cierto modo, sintetiza las posiciones de Hillel y de Zerahya, pero a través de una solución evidentemente averroísta.

Reformulando los términos de Maimónides para quien el filósofo profeta recibe del décimo intelecto separado su influjo gracias a una *vis imaginativa* muy desarrollada y a otra facultad, la intuitiva, que le permite duplicar la realidad, para Abulafia, el lenguaje (que no aparece en el esquema de Maimónides) toma el papel de *lugar de todas las ideas* —lo que Aristóteles llama “transparencia”—.²⁸⁶ El paradigma aristotélico desarrollado por Averroes —que habla del ojo y de la luz del sol— es que alma humana (en realidad, los fantasmas) debe ser capaz de fungir como una transparencia terminada:

notas 18 y 19 de la misma página, en las que se reconstruye la posición de Zerachya acerca de lo que él concibe como verdad filosófico o “vía natural”).

²⁸³ *Apud* Zerachya de Barcelona, *Otsar Nejmud* (*op. cit.*), vol. 2, p. 135; cit. M. Idel, “The infant”, p. 327

²⁸⁴ Cf. M. Idel, “The infant”, p. 327.

²⁸⁵ Cf. M. Idel, “The infant”, p. 327.

²⁸⁶ Esta potencia (o “cierta naturaleza”, como también la llamó Aristóteles) es esa capacidad que hace que el intelecto posible (y todo el proceso ligado a la intelección) asuma en, como dijo el mismo Dante, todas las formas universales (*Cv. IV*, xxi, 5). Cf. *De anima* 418 b, 7-9.

un diáfano que, comparable a la potencia absoluta del intelecto posible —el cual puede pensar todas las cosas—, refleje con entera *indiferencia* la manifestación de la existencia especial o intencional de las cosas. Dice entonces Abulafia:

Dibbur [el lenguaje] es una facultad del alma similar a la del ojo en relación al sol, el cual genera luz en aquél. Y la luz del ojo es la misma luz que la del sol, y no algo diferente. Del mismo modo, el intelecto del alma [*nefesh ha-sejel*] es la misma emanación del Intelecto Agente, y no algo diferente.²⁸⁷

Para el cabalista la perfección humana alcanzable por medio del lenguaje (*dibbur*) es equiparable al intelecto separado.²⁸⁸ Abulafia usa el concepto de “forma del lenguaje” para referirse al mayor grado de transparencia potencial al que puede aspirar la especie humana, y para ello se sirve de una “ecuación” averroísta presente también en Sigier de Brabante; este último explicaba que los fantasmas se perfeccionan en el intelecto del mismo modo que los objetos sensibles se perfeccionan en la imaginación (*De anima intellectiva* III, 85, p. 258). Abulafia, por su parte, en la ecuación, omite hablar de los fantasmas, pero los sustituye por lo que él llama la “forma del lenguaje”; la perfección del ser humano la encontraríamos en el intelecto separado, pero como lenguaje.²⁸⁹ Según Abulafia, el lenguaje, siendo forma humana, es una perfección que “necesita de un [intelecto] agente que cause su paso de la *potentia* al *actu*”.²⁹⁰

²⁸⁷ *Sefer ha-Melammed*, Ms. París, BN, 680, fol. 296 a; cit. M. Idel, “The infant”, p. 329; cit. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, p. 305-306. El ejemplo explicado por al-Farabi (fuente directa de Maimónides) es el siguiente: “mediante el Sol ocurre de modo que la vista se vuelve transparencia en acto, como el aire que la toca se vuelve transparente en acto”; cit. S. Leal Carretero, “La teoría”, p. 493ss.

²⁸⁸ Cf. M. Idel, *Language*, p. 105-110.

²⁸⁹ El mismo Dante (*Cv.* III, ii, 6.) se refiere al alma humana, en tanto racional, como “forma nobilissima” (o sea perfecta); cf. C. López Cortezo, “Contra-li-erranti”, p. 43-44.

²⁹⁰ Abulafia, *Sefer ‘Or ha-Sejel*, Ms. Berlín, Or. 583, fol. 15 b-16 a; Mas. Vaticano 233, fol. 11 a-b; cit. M. Idel, “The infant”, p. 327. *Tsurat ha-dibbur* significa “forma del lenguaje”, pero teniendo en cuenta la explicación de Abulafia, derivada claramente de la noética averroísta, la *forma* es *perfección*, en tanto que esa forma del lenguaje (*tsurat ha-dibbur*) “se perfecciona por el intelecto” (Abulafia, *Sefer ha-Melammed*, Ms. París, BN, 680, fol. 296 a; cit. M. Idel, “The infant”, p. 329). Cf. el comentario de Sigier de Brabante al *Liber de Causis*, q. 26, 105, sol. “la sustancia de la forma intelectiva es la forma del ser humano, pero la potencia del alma intelectiva está separada [...] 106. Por eso debemos decir que el alma intelectiva es forma y perfección del cuerpo humano”. La absorción de la imaginación a la intelección es tan clara en las posturas averroístas que Moshé de Salerno traduce “surah” (arab. “forma”) con el verbo italiano “maginare”, explicando que “es la acción de la potencia intelectiva sobre el alma racional humana”. *GFEI*, p. 190.

2.4 Lectura “laica” y la *ratio studiorum* como búsqueda de perfección

2.4.1 El campo de la lectura

Como hemos mencionado, las lecturas en las comunidades judías de Europa no podían ser desautorizadas con verdadera efectividad por las jefaturas religiosas judías, más aún conforme fueron apareciendo los renacimientos intelectuales, tanto a nivel teológico como científico.²⁹¹ Y aunque el “libro” judío era, como para los cristianos, una suerte de objeto mágico, y su vigilancia estaba vinculada al ejercicio del poder, el control de las lecturas en el caso judío era más débil que en el caso cristiano. Los hebreos, como se ve en el caso de la polémica sobre Maimónides, no tenían ningún poder legal para publicar libros; estos permisos eran siempre otorgados por la autoridad cristiana de turno; de este modo, la división entre élite letrada y pueblo ignorante (o entre clérigos y laicos) que en el caso judío ya era poco fuerte, se unía a la obligación sagrada del estudio, y minaba el poder de controlar la difusión y los contenidos de los libros. De ese modo, “el grado de laicización de la práctica de la lectura [fue] durante el Medievo más alto entre los judíos que entre los cristianos”.²⁹² Esto no quiere decir exactamente que todas las comunidades judías accediesen a lecturas “profanas”, sino que eso sucedía en aquellos círculos de estudio donde la comunidad había decidido abrirse a determinados contenidos: la comunidad que acudía a una sinagoga podía acceder a contenidos profanos, previa autorización de la autoridad cristiana, sin temer ningún tipo de represión real de las autoridades judías de esa u otra zona.

En ese sentido, una actitud profana o laica de las lecturas pasa por otros fenómenos también pertinentes de la comunidad judía, como por ejemplo, el hecho de que una de las funciones de la Sinagoga fuese la de servir como una suerte de biblioteca pública, donde los dueños de los libros los dejaban en préstamo permanente, o que la gestión de la misma institución fuese comunitaria, y casi nunca unilateral. En el grado de ilustración del pueblo judío influyó además el culto a la lectura y al alfabeto hebreo, lo que permitía a cualquier hombre que acudiese a la Sinagoga leer en la lengua sagrada, pero no siempre en latín o vulgar, casi cualquier tipo de contenido: religioso, filosófico, literario y científico.²⁹³ Así mismo, cabe destacar que, en general, en las comunidades judías se percibía una idea general de decadencia, lo que hizo que el espacio de

²⁹¹ Cf. J. Lomba, “Los debates”, p. 256 ss.

²⁹² R. Bonfil, “La lectura”, p. 250.

²⁹³ Cf. R. Bonfil, “La lectura”, p. 249.

“clausura” elitista de los libros, ya abierto por el desgaste y la impotencia de las autoridades, generara la idea de una “sacralidad disminuida” como justificación para acceder a cualquier libro y que ese mismo discurso decadentista sirviese para compensar la débil autoridad de los líderes religiosos descrita en términos de “agrandamiento del campo de la lectura”.²⁹⁴

Ahora bien, en la época de Dante sólo de manera exagerada se puede hablar de “laicismo”. Y esto vale tanto para el ámbito cristiano como judío. Sin embargo, podemos llamar así a la manera en que las clases sociales emergentes no clericales trataron de integrarse en el debate que, como consecuencia de un constante movimiento en el orden sacralizado, produjo lo que Giuseppe Mazzotta ha identificado como una crisis de significación de la “simbolización sacrificial”.²⁹⁵ En un mundo donde el paradigma de la realidad es un libro, el conocimiento es siempre un sacrificio en el sentido de un proceso de sustitución metafórica; de ese modo, los actos humanos que quieren participar de la cadena del ser (es decir, los actos reverenciales) siguen siempre un “proceso de significación lingüística”.²⁹⁶ Así, la cultura judía, y en particular, la de los pensadores judíos que vivían en Italia, pasaba por la misma crisis. Esto dicho en lo que se refiere a la búsqueda de una correcta significación del orden sacro, la cual se establece con herramientas racionales —exegéticas y filosóficas— que la teología escolástica cristiana estaba difundiendo y a las cuales tenían completo acceso los pensadores judíos. En tipo de postura racional ante el orden sacro según la cual el ser humano se integra a un orden cósmico neoplatónico, por medio de la práctica filosófica, es también de raíz musulmana y un ejemplo de ello está, como ya hemos mencionado, en la redacción y difusión del *Liber de Causis*.

Yehudá Romano tradujo dicho libro del latín (según la versión de Gherardo da Cremona) al hebreo,²⁹⁷ introduciendo algunos de los comentarios de Tomás de Aquino y Alberto Magno.²⁹⁸ Aunque nos extenderemos después sobre este punto adelantaremos que Yehudá Romano (como antes Hillel de Verona y Zerahya de Barcelona),

²⁹⁴ R. Bonfil, “La lectura”, p. 250.

²⁹⁵ G. Mazzotta, “Teología”, p. 105.

²⁹⁶ G. Mazzotta, “Teología”, p. 108.

²⁹⁷ Cod. Parma de Rossi 286 (cf. también el Cod. Parma de Rossi n° 315); tanto en el 315 Parma de Rossi como en el 1175 y 1376, así como en el Cod. Moscú n° 71 [Gunzburg], aparecen traducidos fragmentos del *De causis ac processu universitatis* de Alberto Magno; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 35, n. 71.

²⁹⁸ Cf. Sermoneta, “La dottrina”, 35-38.

encontraba en la traducción de algunos textos una función “práctica” (ética y moral),²⁹⁹ que, transportado al ámbito de simbolización sacrificial se trataba de participar de las sustancias separadas, alcanzando el más alto grado de perfección producto de las actividades especulativas.³⁰⁰

Por otro lado, desde el siglo XII, la teología cristiana había hecho un trabajo enorme para racionalizar la interpretación del texto bíblico, y ese esfuerzo se explica por las mismas razones: interpretar la Biblia era interpretar el mundo y, en el último caso, acceder al verdadero “ser” del mundo.³⁰¹ El esfuerzo de los teólogos cristianos del siglo XII fue una respuesta a los excesos de una mentalidad simbólica que permeaba no sólo la interpretación bíblica sino buena parte de los escritos en lengua vulgar, los bestiarios, los lapidarios y las ciencias. El esfuerzo mayor vino de la escuela de San Víctor, en oposición a la tradición agustiniana. En esta última, la polisemia, más que revelar un misterio del texto sacro, es un *integumentum* o *involutum* que se añade a parábolas e imágenes, a realidades y pasajes bíblicos no del todo claros. Por ese motivo, “Ricardo de San Víctor había reivindicado, según la tradición de su escuela, el valor primero e insustituible del sentido literal; es necesario buscarlo, y no fiarse ‘negligentemente’ de fáciles principios (¡son los mismos de San Agustín!)”³⁰²

Por otra parte, la interpretación alegórica era ya patrimonio de los judíos, aunque para ellos la polémica se desenvolvía alrededor de los aspectos *positivos* de la exégesis, es decir, las normas rituales de comportamiento: los preceptos o *mitsvot*.³⁰³ Cualquier judío

²⁹⁹ Cf. G. Sermoneta, “Jehudah”, p. 238. Cabe agregar que en un tratado de carácter didáctico donde Yehudá reúne a Alberto, Tomás de Aquino, Egidio Romano, a otros dos teólogos italianos, y al mismo Dante, el pensador judío se refiere a los fragmentos de estos autores como “*quaestiones* de práctica”, lo cual, explica Sermoneta, es indicativo de la importancia fundamental que tiene para la tradición judía, el cumplimiento de los mandamientos (preceptos o *mitsvot*) y sólo secundariamente asuntos abstractos; en suma, observa Sermoneta, que problemas como “la esencia y el conocimiento de Dios vendrán tratados sólo cuando de la misma obediencia de los preceptos se derive una problemática [abstracta] necesaria e inevitable”: G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 28 (el manuscrito de donde proviene el artículo es el Ms. Ebreo 616, 4º, Universidad de Jerusalén, pero, en otros lugares, Sermoneta ha tenido oportunidad de citar otros ejemplares [Cod. Bodl. Ox. 1390, cat. Neubauer; en Id. “La dottrina”, p. 27, n. 56]). Nótese finalmente que en este caso la labor de traducción, equiparable al cumplimiento de los mandamientos, tiene como finalidad la más alta participación del ser humano en la cadena del ser.

³⁰⁰ Cf. Sermoneta, “La dottrina”, 36-37.

³⁰¹ Este “ser” era conocido también como “virtus”, que Dante llama “valor”. Recuérdese que en *Par.* XXIX, 143, Dios es llamado “eterno valor”.

³⁰² M. D. Chenu, *La teología*, p. 195.

³⁰³ Esta postura, para los cristianos había sido identificada como literalista; por ello atender demasiado a la letra del texto bíblico había generado tal prejuicio al punto de identificarlo como un “modo judío” de leer la Biblia. Cf. M. D. Chenu, *La teología*, p. 218.

era capaz de darse cuenta de que la exégesis alegórico-racionalista de Maimónides era, hasta cierto punto, un atentado a ese aspecto de la Torá, la cual como ley, debe servir más para derivar de ella un código de conducta y menos para indagar en asuntos de metafísica. Las conclusiones de Maimónides resultaban entonces para muchos rabinos no sólo irreconciliables, sino contrarias a la Ley Mosaica, tanto que Salomón de Montpellier, un rabino que denunciaría a la *Guía* frente a la Inquisición de París en 1232, afirmaría que la obra de Maimónides representaba “el fin del judaísmo”.³⁰⁴

Aunque con una debilidad inherente en el caso de sus autoridades religiosas, las polémicas en torno a Maimónides son un ejemplo del modo en que fue abriéndose paso una actitud racionalista, y que integraba, sin distinción de género, las lecturas a una propedéutica “laica”, en el sentido de un replanteamiento de la significación del orden sacro en la búsqueda de *perfección* —la misma perfección que Dante, traduciendo al *Liber de Causis*, llamaría *bontade* (cf. *Cv.* III, vii, 2)

Abraham ibn Ezra, uno de los mayores pensadores y poetas judíos del siglo XII,³⁰⁵ aunque con intenciones polémicas y propagandísticas, escribió que los cristianos “encuentran misterios en cualquier parte que luego interpretan alegóricamente”.³⁰⁶ Más allá de la comparación entre la exégesis cristiana y judía (que no es motivo de este trabajo) es evidente, como ha señalado J. Genot-Bismuth, una preocupación por parte de los judíos ya desde principios del siglo XII, por el conocimiento de la gramática y la correcta interpretación filosófico-aristotélica apoyada por recursos literarios. Ejemplo de esto es la visita que el mismo Abraham ibn Ezra hizo a Roma a principios del siglo XII, y que Immanuel de Roma testimonió poco más de un siglo después.³⁰⁷ La repercusiones y el testimonio de esta visita, a juicio de Genot-Bismuth,³⁰⁸ prueban la existencia (y agregamos: la continuidad) de una “cultura profana” en dicha ciudad, en la

³⁰⁴ R. Calimani, *Storia*, p. 141.

³⁰⁵ Abrahm Ibn Ezra (1089-1160) nació en Tudela (Navarra). Fue poeta, científico y exégeta bíblico; una de las figuras más importantes del judaísmo de todos los tiempos. Junto a Maimónides, es un ejemplo del empeño judíos hacia la conciliación entre la fe y el más elevado pensamiento científico de su tiempo. Sus viajes y estancias en varios lugares de Europa quedaron registrados por sus contemporáneos de Provenza, el norte de África y Roma. Dato importante: de Tudela eran originarios Yehudá ha-Leví y el célebre viajero Benjamín de Tudela; esto muestra la importancia de los intelectuales judíos de al-Andalus. “La comunidad judía de esta ciudad poseía un nivel cultural elevado y gozaba de libertad y respeto hacia su religión que había caracterizado siempre la política de los reyes taifas” (M. Gómez Aranda, *Sefarad*, p. 39).

³⁰⁶ Hayoun, *I filosofi*, p. 79.

³⁰⁷ Lo hizo en las *Mahberot*; cf. J. Genot-Bismuth, “La visita”.

³⁰⁸ J. Genot-Bismuth, “La visita”, *in fine*.

cual es perfectamente explicable una escuela de gramática y exégesis como la que funcionó en Roma en los siglos XIII y XIV. En ese ambiente cultural se educó en su juventud Immanuel de Roma, antes de comenzar su andar itinerante por “Ancona, Perugia, Orvieto, Fabriano, Fermo, Camerino, Gubbio y Verona”.³⁰⁹ Este último dato es importantísimo porque precisamente las *Mahbarot* (ca. 1330) de Immanuel de Roma están inspiradas, como ya hemos mencionado, en el *Inferno* y en el *Paradiso* de la *Commedia*. Immanuel de Roma, como dijimos, además practicó estilos de arte mayor en italiano, y tuvo contacto con algunos poetas cercanos a Dante. Cabe agregar entonces que cuando Abraham Ibn Ezra visita Roma, la mayor parte de los judíos que allí viven no conocen el hebreo, más allá de su uso litúrgico, y que hablan italiano, aunque éste no es todavía una lengua de alta cultura; más sin embargo, un siglo después, el público de Roma es un público culto y actualizado que puede, como Immanuel, leer e inspirarse tanto en obras de teología y filosofía escolástica, como en escritos de la lengua vulgar alta del *dolce stil novo* y de la misma *Commedia*.³¹⁰

2.4.2 El texto “laico” y la filosofía

En la Baja Edad Media, como podemos deducir del completo estudio de Ruedi Imbach,³¹¹ el “laicismo” es una cierta actitud frente al conocimiento. Y en particular, frente al conocimiento producido por la filosofía y los métodos escolásticos, podemos señalar los siguientes aspectos:

a) Un texto de filosofía y teología de la Baja Edad Media puede ser considerado “laico” cuando es asimilado por un público no clerical. Y, como todos los textos de teología y filosofía medieval estaban dirigidos a los clérigos —hombres entendidos en latín que estudiaban con rigor y método al amparo de los centros de estudio—, el resultado de una asimilación distinta de ese conocimiento plantea también finalidades distintas de

³⁰⁹ Van Bekkum, “The emperor”, 204.

³¹⁰ G. Veltri, *Reinassance*, p. 41. El autor afirma que la recepción de Dante (y en general del *dolce stil novo*) en ámbito judío se debió a los alcances filosóficos de dichas creaciones verbales y a la convicción de que “la unión con el Intelecto Agente es posible también a través de la poesía”; esta convicción, dice Veltri, que viene de un tema medieval heredado de la Antigüedad: el de la equiparación entre poesía y filosofía; cf. en el mismo sitio: 31-32, pero también lo apuntado 50 años antes por E. R. Curtius, *Literatura*, 256; ambos citan la *Questio de aqua et terra*, donde Dante habla de sí mismo como “inter vere phylosophantes minimus”. (Por lo demás, Veltri, en el mismo sitio, hace una pequeña e interesante enumeración de artículos sobre la influencia de Dante en la cultura judía, p. 43)

³¹¹ R. Imbach, *Dante*.

aquellas que los hicieron nacer. De ahí que fuese tan importante la actividad filosófica desarrollada en las cortes. En ese sentido, hay dos asuntos destacables: el de la motivación de colmar una *quaestio* particular, que luego se volvía voluntad de difundir dicho conocimiento, y el tema de la lengua vernácula. En el primer caso, cabe señalar a Federico II y a su hijo Manfredo, quienes dirigían preguntas concretas a Michele Scoto o a Pedro el Irlandés, que luego motivaban disputas acerca de ese tema, por ejemplo, “si los miembros dependen de sus operaciones o si las operaciones se derivan de los miembros”.³¹² También cabe señalar el mecenazgo de Federico II sobre Michele Scoto para las traducciones de Averroes, y de Roberto d’Angió sobre Yehudá Romano para las traducciones al hebreo de Tomás de Aquino; de hecho, el mismo Tomás de Aquino y, por ejemplo, Egidio Romano, también escribieron textos por encargos de particulares laicos.³¹³

Por otro lado, está el asunto de las vulgarizaciones. Aunque ese fenómeno se fue haciendo más común a lo largo de la Baja Edad Media, no se trataba, como se ha visto, de absorber el conocimiento clerical a disposición de la aristocracia mercantil sino de reelaborarlo. Ese proceso delata, todavía en la época de Dante, una fuerte división entre el latín y el vulgar, entre los clérigos y los laicos, entre los que han recibido la tonsura y son, por lo tanto, receptores sagrados del conocimiento, y los laicos, quienes identificados como los iletrados e idiotas por antonomasia, hace un esfuerzo de gran magnitud para participar en la realidad (o como explica Mazzotta, en el sacrificio ritual), que se equipara al aprendizaje de los rigores de filosofía.

b) Otra característica de un texto “laico” es la de no atenerse a la agenda del conocimiento clerical. Rafael Ramón Guerrero ha llamado la atención sobre el hecho de

³¹² La disputa de Pedro el Irlandés fue publicada por: C. Baeumker, *Petrus de Hibernia*, Munich, 1920; cit. Imbach, Dante, p. 106-107. A juicio de Imbach, la de Manfredo no era una pregunta anodina, porque su respuesta implicaba echar mano del libro XI de la Metafísica y del *Liber de causis*; el problema fundamental de fondo es cómo una acción mala puede derivarse de una cosa noble (como los miembros); de ese modo “el sabio irlandés comienza a responder insistiendo en el hecho de que el problema en cuestión requiere de la metafísica más que de la filosofía de la naturaleza, puesto que pide tomar posición acerca del origen del mal en el mundo, como también de la relación de Dios con el mundo”. En el último de los casos, como afirma el mismo Pedro el Irlandés, se trata de explicar una cadena de causas, de la más noble a la más vil, y de la estima que posee la Primera Causa con los entes del universo.

³¹³ Cf. para este último párrafo, R. Imbach, *Dante*, p. 50-55. Santo Tomás dedicó dos opúsculos a las dudas de un Maestro de medicina de Bolonia (Filippo di Castro Caeli), y Egidio Romano dedicó el *De regimine principum* a Felipe IV, el Bello, a quien también Jean de Meung dedicó el *Roman de la Rose*; el carácter expositivo del tratado de Egidio Romano, explica Imbach, delata el perfil del receptor del conocimiento, es decir, es un texto que pretende solucionar determinados “problemas metodológicos y didácticos” (*Ibid.*, p. 52).

que el mundo latino decidiera traducir textos de filosofía árabe solamente a partir del siglo XII; su explicación es que “el interés por el aspecto filosófico aparece sólo después de la propensión a la ciencia. Una vez conocida y desarrollada ésta, la cristiandad medieval no podía dejar de plantearse la cuestión del fundamento racional de esa ciencia”.³¹⁴ La decisión que llevó en el siglo XII a traducir determinados textos y no otros “implica por parte de los traductores —o de sus patrocinadores— un gran conocimiento de la cultura musulmana y árabe en general, y de su filosofía en particular”.³¹⁵ En lo que se refiere al ámbito propio de la razón, que los escolásticos reconocieron en ese mismo siglo, esto los llevaría a plantearse más adelante, el conocimiento de la verdad, y con él, apareció el interés de conocer los tratados donde los filósofos árabes exponían sus doctrinas acerca del alma;³¹⁶ con ello, era natural, en fin, la difusión y el interés por la noética de Averroes. Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de las traducciones latinas hechas en el sur de Italia en el *Duecento*? ¿Y en el caso de las vulgarizaciones o de las traducciones hechas por los escolásticos judíos? En el siglo XIII, la agenda de traducciones no estaba ya ligada *necesariamente* a esa agenda escolástica, dedicada no ya al comentario e interpretación de textos, “sino a las necesidades de individuos bien precisos”.³¹⁷ El destinatario de una u otra traducción estaba dirigida, a veces, hacia una persona concreta: Federico II; y, por otro lado, se nota a finales de este mismo siglo la necesidad de replantearse, por parte de la clase dirigente de la aristocracia mercantil, el contenido del conocimiento a su disposición.³¹⁸

Ruedi Imbach ha explicado que en la Baja Edad Media trasladar un texto a lengua vernácula (es decir *vulgarizarlo*) equivale a *traducirlo* en sentido general. La traducción es un ejercicio que hace que un texto se convierta en otro distinto al cambiar el público para el cual ha sido escrito.³¹⁹ El perfil de este público es el caso que nos ocupa y está relacionado con la difusión de algunas ideas de perfección del ser humano (comunes a

³¹⁴ R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 360.

³¹⁵ R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 360.

³¹⁶ R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 366-367.

³¹⁷ R. Imbach, *Dante*, p. 117.

³¹⁸ Este manera de no atenderse a una agenda establecida es notable en los testimonios de Yehudá Romano quien decía: “... he traducido ciertos ‘artículos’ [*quaestiones*], de la nación citada [=los sabios cristianos], que tienen por objeto distintas disciplinas, con la única intención de difundir su conocimiento [entre los judíos]. Pero *no he traducido siguiendo un orden preestablecido*, y no ha sido mi intención confrontar el texto artículo por artículo, porque yo deseaba ofrecer al público su ciencia y su capacidad intelectual, en cada disciplina y en cada ciencia”; Ms. Moscú, Gunzburg, 71, fol 14 vº; cit. G. Sermoneta, “Jehudah”, p. 236, n. 3.

³¹⁹ Imbach, *Dante*, p. 68

judíos y a cristianos), construidas en base a un neoplatonismo disfrazado de aristotelismo, y motivado por una fuerte crisis de significación del orden sacro.

Cabe por último señalar que, como explica el mismo Imbach, ni la lengua ni los contenidos de los textos son suficiente criterio para el punto que él quiere establecer: el de la voluntad de generar un conocimiento filosófico propio para los laicos.³²⁰ Esto sucede históricamente cuando el conocimiento tradicionalmente clerical se convierte en una manera de buscar la perfección desde el rigor filosófico que, como lenguaje universal, sostiene la voluntad “laica” de participar —con todos los medios noéticos y exegéticos a su alcance—, en la salvación del ser humano.³²¹

2.5 La tradición exegética de la *Guía de perplejos* en ámbito cristiano y judío

Como hemos venido afirmando, la difusión, traducción e interpretación —o más bien, “sobrinterpretación”— de la tradición de la *Guía de perplejos* es uno de los aspectos fundamentales de la tendencia que, desde mediados del siglo XIII, busca la perfección racional humana; y esto ocurría en un ámbito poco controlado de lecturas (tanto de la sociedad mercantil cristiana como de la comunidad judía en general), donde la agenda filosófica latino-cristiana viene usada para interpretar, con fines propedéuticos, la tradición de la *Guía de perplejos*.

Hemos hablado, así mismo, de cómo en algunas zonas de Italia, como en la corte imperial de los Hohenstauffsen —en Capua y en Nápoles— y en Roma, circulaba una exégesis que, al interpretar racionalmente el texto sacro, interpretaba también, en sentido propedéutico, la participación del estudioso en la cadena de las causas. Así mismo, nos hemos referido a que esta circulación de ideas se hacía en dos sentidos (de los cristianos hacia los judíos y viceversa), no siempre evidentes por el particular *status* del pueblo judío. Hemos querido señalar, además, que la *Guía de perplejos*, en sus versiones latinas, era un territorio común para judíos y cristianos italianos, quienes entre finales del siglo XIII y principios del XIV estaban desarrollando lo que algunos

³²⁰ R. Imbach, *Dante*, p. 117

³²¹ Cf. un ejemplo de este suceso histórico en la adaptación que hace Dante de Joaquín da Fiore; en: M. Ciccuto, “Le istanze”, p. 385-386.

especialistas han llamado una “fe filosófica”,³²² una “mística averroísta”,³²³ o un “misticismo de la razón”.³²⁴

La influencia de Maimónides en el pensamiento europeo es enorme y sería ingenuo tratar siquiera de dar, en pocos párrafos, un resumen medianamente equilibrado. Nos centraremos, entonces, en aquellos aspectos que importan a nuestro análisis, es decir, el de aquellas ideas de la *Guía de perplejos* que fueron adaptadas por nuestros dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia, en la búsqueda de la perfección profética; ideas que, además, son comparables con las de las autoridades cristianas que también absorbieron las enseñanzas de la *Guía*. Todo lo cual, como ya hemos aclarado, forma parte no necesariamente de las fuentes, pero sí de la “cultura” de Dante. Situados, entonces, en un horizonte cultural, el de la difusión de la *Guía de perplejos* en la Italia de Dante, nuestro estudio trata de definir algunos conceptos en su significado histórico.³²⁵

2.5.1 La profecía natural

El primer concepto de la *Guía de perplejos* al que la escolástica cristiana debe mucho es el de la profecía natural.³²⁶ Para Maimónides —contraviniendo la tradición

³²² G. Sermoneta, “La dottrina”, en cuyo título del artículo incluye la expresión “fede filosofica”, explica que para los pensadores judíos de finales del siglo XIII y principios del XIV —los cuales siempre estaban moviéndose entre Roma, Forlì, Bolonia, Ferrara y en varias ciudades del sur de Italia—, “la doctrina de la unión con el intelecto agente no fue solo tema de áridas disertaciones escolásticas, sino que se convirtió en una particular forma de fe, alzándose a valor de credo” (p. 19).

³²³ Bruno Nardi, “La mística”, p. 127: “son raros aquellos que ponen en evidencia, la típica doctrina mística que fue uno de los argumentos mayormente discutidos entre los averroístas y sus adversarios, desde el final del siglo XIII a todo el XIV [...] la mística averroísta fue objeto de amplia discusión por parte de S. Alberto Magno, de S. Tomás y de Sigier”; y, más adelante, parafraseando el hoy perdido *De intellectu* de Sigier de Brabante: “Si existen las sustancias separadas y la mente humana no pudiese contemplarlas, dijo el Comentarista de Córdoba, su existencia sería vana, como vana sería la luz del sol si no existiese ojo para contemplarlo” (p. 138), y en otra parte: “[en la mística averroísta] la mente humana obtiene de la imaginativa sus primeros inteligibles. Pero *su potencia es infinita como la de la materia prima*: ausente de cualquier determinación particular, lejana de toda mezcla, la mente humana en potencia es capaz de convertirse en todas las cosas” (p. 133) (las cursivas son nuestras).

³²⁴ B. Chiesa, “Dante”, p. 332. Como particularmente sucede en el caso de Yehudá Romano, dice Bruno Chiesa, se *repiensa* la filosofía a través de la propia herencia bíblico-racionalista judía, de modo que la filosofía misma de “filosofía racional cambiará a una fe filosófica o —si se quiere— a un *misticismo de la razón*.” (las cursivas son de Chiesa). A su parecer este es el único ámbito metodológico válido de comparación entre Dante y la mística judía.

³²⁵ Un resumen de esta postura, que defienden autores tan importantes como Contini y Bruno Nardi, se encuentra en: Chiesa, “Dante”, p. 329-331.

³²⁶ Explica A. Palazzo: “Aunque la expresión [profecía natural] no aparece en Alberto Magno, está registrada en fuentes latinas a él contemporáneas, como por ejemplo Tomás [de Aquino], que la usan para designar los fenómenos de previsión del futuro y de conocimiento de verdades escondidas y las

agustiniana— la visión intelectual es una visión perfecta, pero incompleta, porque no permite comunicar la verdad; la visión del verdadero profeta, en cambio, es una visión mixta: éste accede a las verdades superiores “envuelto en la totalidad de sus facultades, incluida la imaginación”.³²⁷ La repercusión del punto de vista de Maimónides es inmediatamente localizable en los capítulos que Alberto Magno dedicó al tema: la *Quaestio de prophetia* y fragmentos del *De anima*, del *De somno et vigilia* y del *De motivus animalium*.³²⁸ La postura que explica a la profecía en tanto fenómeno natural fue condenada en el *Syllabus* de Tempier³²⁹ y se registra también en el *De errores philosophorum* de Egidio Romano,³³⁰ ambos, “cronológicamente cercanos a la producción de Alberto”.³³¹ Aquí nos interesa la relación entre la disposición corporal y la capacidad profética. El mismo Alberto, interesado en las explicaciones naturalistas, deriva del Maimónides *latinus* (probablemente del *Liber de uno deo benedecto* o del mismo *Dux neutrorum*), su concepción de la profecía. Para Maimónides, como repetiremos más adelante, el profeta recibe un influjo (*effussio* o *influxus*) de Dios quien, como causa remota, y a través del décimo intelecto separado —que Maimónides llama Intelecto Agente— llega al intelecto personal y luego a la *vis imaginativa* (*Guía* II, 36 [37 del *Dux neutrorum*]). Siguiendo en este punto a al-Farabi, Maimónides sostiene que para que esto suceda es necesaria una *vis imaginativa* muy desarrollada, misma que se da en los filósofos y, particularmente, en los profetas.³³² Téngase en cuenta entonces que ser profeta o filósofo depende de llevar al acto una disposición natural: “imaginativa est corporalis sine dubio”, dice el *Dux neutrorum* (II, 37). Alberto

prodigiosas transformaciones de la realidad material, de las cuales se habla en los tratados profetológicos de los filósofos árabes y judíos” (A. Palazzo, “Philosophi”, p. 179, n. 1); cf. A. Rodolfi, “Introduzione” (*Quaestio de propehtia*), p. xvi.

³²⁷ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 89.

³²⁸ Cf. A. Palazzo, “Philosophi”, p. 180 ss; y una clasificación más extendida del “corpus profético” de Alberto: A. Rodoli, “Sogno”, p. 196-198.

³²⁹ Artículo 65 (176); cf. E. Tempier, *1277*, p. 81-81.

³³⁰ Aegidius Romanus, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch. Milwaukee, Wis., Marquette University Press, 1944, p. 6, 32, 18-33,3; 8, 42, 24-25; 12, 62,7-10; cit. A. Palazzo, “Philosophi”, p. 180, n3.

³³¹ A. Palazzo, “Philosophi”, p. 179. “El *Syllabus* en particular juzga errónea la tesis según la cual el fenómeno de la iluminación por parte de Dios o de la inteligencia sería siempre y sólo un evento natural regulado por la causalidad celeste. El tratado *Errores philosophorum* acusa, a su vez, a Avicena, Algazel y Maimonides de haber hecho depender a la profecía de las predisposiciones naturales del profeta. Incluso la doctrina de los efectos transitivos del alma humana (la *fascinatio* y los prodigios) es atacada en los dos escritos.” *Ibid.*, p. 180

³³² Cf. la opinión de S. Pines, “Introduction”, p. lxxxix, y de G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 186; además cf. las voces italianas que, para los judíos del Trecento italiano, se refieren a la imaginación en la *Guía de perplejos*, en el Glosario hebreo-italiano de Moshé de Salerno (ca. 1250): *GFEI*, p. 190, 195-196, 312-314. Téngase en cuenta que, como ha mostrado el moderno editor del glosario, las acepciones que daban los judíos provenían de la relación con los pensadores judíos, y son comparables a la terminología del mismo Dante.

sostiene que la facultad retentiva es la encargada de recibir esa capacidad profética, y que interpretar adecuadamente dicho influjo depende de que la facultad compositiva sea capaz de hacer coincidir su fantasma “combinado” con aquel que originalmente ha sido infundido en la retentiva;³³³ lo que defiende Alberto es que los fantasmas, sin nunca desaparecer, muestran al profeta el plan divino a través de un nuevo orden de las imágenes preexistentes.³³⁴

Para Maimónides, como hemos explicado en la introducción general, un atributo de la *vis imaginativa* es otra facultad que él llama “intuitiva” (*koaj ha-mesaer*), y que los autores latinos tradujeron como *aestimativa*.³³⁵ La *aestimativa* de Maimónides, estrechamente vinculada a la *imaginativa*, permite “duplicar” la realidad con máximo detalle, así como prever eventos futuros.³³⁶ Conviene señalar aquí que, para cuando se reelabora en Italia la profetología de Maimónides, se hace principalmente con las herramientas de Avicena y de Averroes, es decir, dos tradiciones que, aunque distintas en lo que toca al paradigma que estudiamos, provenían de una misma tradición especulativa árabe. La teoría de la profecía de Maimónides tal como fue asimilada por Yehudá Romano y Abulafia —y por el narrador de la *Commedia*— es precisamente el motivo de nuestra tesis, y tiene que ver con la concepción árabe de una imaginación agente, que una investigadora ha llamado “imaginación productiva”.³³⁷ Esta concepción es común a varios autores árabes, pero sólo al-Farabi —fuente directa de Maimónides— y Averroes —a nuestro juicio, fuente directa o indirecta de los autores que estudiamos— la entienden como una “transparencia” terminada, es decir, como punto de llegada *voluntario* de una forma sustancial. Esta generación de transparencia que Dante no logra resolver en el *Convivio* (cf. por ejemplo III, vii; xv), es, a nuestro juicio, característica de la exégesis de Yehudá Romano, de la lengua perfecta de Abulafia, y, sumando las dos cosas, de las “instrucciones” de lectura que el narrador de la

³³³ En Alberto Magno, la terminología es muy diferente del resto; así, Alberto llama “phantasia” a lo que normalmente se conoce como *cogitatio*. Pero no es la *cogitatio* sino la retentiva (que Alberto llama *imaginatio*), la encargada de recibir el influjo del que habla Maimónides. Cf. A. Palazzo, “Philosophi”, p. 188.

³³⁴ Cf. A. Rodolfi “Il ruolo”, p. 105-107, Id., “Introduzione” (*Quaestio de prophetia*), p. xxxvi-xli, e Id., “Dallo *speculum*”, p. 29.

³³⁵ Moshé de Salerno, como también expusimos, en su Glosario la traduce como *iztimazio*, *ishtimativa* o *maginativa*: *GFEI*, voz: 180, p. 312, aunque en hebreo la identifica con la *imaginativa* (*ha-medammeh*).

³³⁶ Cf. estos dos ejemplos: “cum fortitudine virtutis scilicet aestimativae, quae viget in eis”; “necesse est autem istas duas virtutes esse fortissimas in prophetis, scilicet virtutem aggrediendi aliquid et virtutem *divinandi aestimativam*” *Dux neutrorum*, II, 39, fol 65 a; cit. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 314, n. 296.

³³⁷ Cf. I. Gaspari, “Immagine”.

Commedia aporta al lector, donde, recurriendo a un paradigma averroísta, Dante señala la transparencia de los fantasmas.³³⁸

2.5.2 La *ratio studiorum*

El segundo concepto es el de la *ratio studiorum* como un proceso de asimilación al lugar de todas las ideas, o, como pensaba el mismo Dante, al lugar que, bajo el nombre de intelecto posible, “aduce in sè tutte le forme universali” (*Cv.* IV, xxi, 5).³³⁹ Este proceso de estudio se puede detectar en una fraseología sobre la que abundaremos más adelante, y que aparece en Yehudá Romano y en Abulafia, como consecuencia de escuela de escolásticos judíos a la que pertenecen.³⁴⁰ En dicha fraseología, derivada sobre todo de la *Guía* (III, 51), Ezequiel (3, 1-5) y el Éxodo (34, 34), la observación del interior de una forma (el sacerdote que se despoja de su vestimenta, Moisés que se descubre la cara) es equiparable a la conjunción del profeta con todas las formas universales. He aquí la parábola de Maimónides:

Quando hayas completado el estudio de las ciencias naturales y hayas comprendido la metafísica, entonces habrás entrado junto al rey, habrás entrado junto al rey en el patio interno y serás con él una única cosa. (*Guía* III, 51)³⁴¹

En su libro *Las puertas hacia los libros de la profecía*, Yehudá Romano reelabora la enseñanza de Maimónides, atendiendo a una progresión que, correspondiendo a la *ratio studiorum*, va de la *imaginativa* a los inteligibles; a su parecer, el estudio sistemático que debe ser una progresión de aprendizaje corresponde a la *vis imaginativa*³⁴², y el estadio último, dice Yehudá, “está más allá de los sentidos y de la imaginación”.³⁴³

³³⁸ En los autores que estudiamos este ejercicio fantasmático es la contemplación *modal* de la posibilidad de que los fantasmas, unidos al décimo intelecto, puedan convertirse en todas las cosas: *De anima* III, 430 a, 5, 14-15.

³³⁹ E. Coccia insiste que para la noética averroísta, la condición de posibilidad del pensamiento se trata de una *topología* más que de una doctrina de la subjetividad; cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 118-119.

³⁴⁰ Como ya hemos explicado, Abulafia estudió la *Guía de perplejos* con un tomista judío llamado Hillel de Verona.

³⁴¹ Trad. D. González Maeso.

³⁴² Dice Yehudá: “aprendiendo al principio lo primero y lo último al final”: la lógica, el *quadrivium*, la ciencia natural y, al final, la filosofía “práctica”. Yehudá Romano, *Quinta Puerta*, fol. 106v.-107v; cit. G. Sermoneta, “Prophecy”, p. 361-362.

³⁴³ Yehudá Romano, *Quinta Puerta*, fol. 106v.-107v; cit. G. Sermoneta, “Prophecy”, p. 361-362.

Por su parte, Abulafia propone siete niveles en esta progresión propedéutica del estudio. En el sexto nivel “la actividades [de la *vis imaginativa*] se hacen similares a la del Intelecto Agente”; el séptimo nivel (y aquí invoca a la *Guía* II, 36) está destinado sólo a los profetas —los cabalistas— y puesto que la cábala es madre de todas las ciencias, “el ser humano podrá con facilidad alcanzar al Intelecto Agente”.³⁴⁴

Ahora bien, ¿qué significa “más allá de los sentidos y de la imaginación” y “alcanzar al intelecto agente”? Para entenderlo cabe explicar que Moshé de Salerno, de quien ya hemos hablado, en su glosario hebreo-italiano a la *Guía de perplejos*, aclara que *inteligir*, en vulgar, se traduce como “maginare”.³⁴⁵ Según opina Sermoneta, invocando el comentario de Samuel Ibn Tibbón, “el vulgar *maginare* tiene entonces el valor de ‘aprehender con el intelecto’, de ‘juzgar’ y ‘estimar’, y se refiere a la actividad abstractiva del alma racional, más que a la fantástica [es decir, a la actividad de la *vis imaginativa*], como una interpretación moderna haría suponer”.³⁴⁶ Entonces, teniendo en cuenta la importancia del sentido literal para la tradición hebrea, la clara vinculación de estos pensadores judíos con las doctrinas averroístas, y la herencia de la visión mixta de la profetología maimonideana, no podemos sino asumir que lo que Yehudá Romano entiende por *ir más allá de la imaginación* y Abulafia por *alcanzar al intelecto agente*³⁴⁷ es la unión de la imaginación del profeta con la posibilidad absoluta de todo lo pensable —pero de ningún modo la adopción de la doctrina agustiniana de las tres visiones, donde, en el último estadio, la visión intelectual se libera de la visión sensible.³⁴⁸

³⁴⁴ *Seba' Nethiboth ha-Torah (Los siete senderos de la Torá)*; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 15-16.

³⁴⁵ *GFEI* (voz: *maginare*), p. 90.

³⁴⁶ *GFEI* (voz: *maginare*), p. 190. La palabra que traduce Moshé de Salerno es, en realidad, el árabe *surah* (“forma”) que S. ibn Tibón traduce al hebreo como *tsajjer* o *tsujjur* (“formar”); pero la explicación de Samuel ibn Tibón especifica que con ese vocablo se indica “la acción de la potencia intelectual sobre el alma humana, del mismo modo que el fantasma actúa sobre la potencia fantástica”; por lo tanto, es natural pensar en el término “formare per intellectum”, con el que el que el Averroes *latinus* del *Gran Comentario* ha interpretado, pasando por el árabe, el griego “noien” (“pensar”, “inteligir”). Cf. el señalamiento de A. Martínez Lorca al *Comm. Magn. De anima*, III, cap. 1, p. 379 en: Averroes, *Gran Comentario* (trad. A. Martínez Lorca), p. 38, n. 131.

³⁴⁷ En realidad, Yehudá Romano usa la misma expresión en otros escritos, pero hemos querido destacar aquí su postura acerca de la *vis imaginativa*. El caso de la *vis imaginativa* en Abulafia está muy vinculado al lenguaje.

³⁴⁸ A la distinción de las tres visiones de San Agustín, la tradición profetológica de Maimónide opone una teoría de tres tipos de perfección, donde la visión mixta (sensible e intelectual), propia de los profetas, es la más alta en la jerarquía. Cf. la versión albertina de este modelo en: A. Rodolfí, “Il ruolo”, p. 83 ss.

Como aclaró alguna vez G. Agamben, uno de los reproches de Tomás de Aquino (*De unitate intellectus*, 65) al averroísmo fue el de suponer que si el intelecto posible está unido a los fantasmas sería como si el observador estuviese unido a la imagen que refleja; es decir, que en este caso y de manera absurda el espejo se convertiría en el sujeto de la visión.³⁴⁹ Pero, como explica Agamben, lo “que Santo Tomás —que aquí es portavoz del subjetivismo moderno— parece no entender es que, para un pensador árabe, una imagen bien puede ser el punto en el que, quien ve se une a lo que ve. Si desde el punto de vista de la óptica medieval el espejo era, de hecho, el lugar por excelencia en el cual *oculus videt se ipsum*, y la misma persona es, al mismo tiempo, observador y observado, por otro lado, la unión con la propia imagen en un espejo perfectamente lúcido simboliza, comúnmente, la unión con lo suprasensible”.³⁵⁰

La fraseología de Yehudá Romano —que es la misma de Zerachya de Barcelona, de Hillel de Verona, y la de Immanuel Romano³⁵¹— y la lengua perfecta de Abulafia coinciden en un mismo punto: la unión o identificación entre el filósofo-profeta con el lugar de todas las ideas —que, explicado en términos aristotélicos, no es sino el intelecto posible, al que Averroes llama “intelecto material”—. De este modo, el filósofo-profeta, habiéndose unido al intelecto por el ejercicio de la especulación noética a la que lo ha llevado la *ratio studiorum*, puede, como sus fantasmas, determinar *lúcidamente* una forma visual *presente* y, como el intelecto posible, pensar absolutamente y como posibilidad todas las formas visuales *ausentes*.³⁵²

³⁴⁹ “Si la especie inteligible no es la forma del intelecto posible, a no ser en cuanto está abstraída de los fantasmas, se sigue que por la especie inteligible no se continúa en los fantasmas sino más bien que es separada de ellos. Salvo que, tal vez, se diga que el intelecto posible se continúa en los fantasmas, como el espejo se continúa en los hombres cuyas especies se reflejan en el espejo. Pero es claro que una continuación [*continuatio*] de ese tipo no es suficiente para la continuación del acto, pues es evidente que la acción del espejo, que consiste en representar, no puede por eso ser atribuida al hombre.” (trad. Pérez Constanzó, p. 101)

³⁵⁰ G. Agamben, *Stanze*, p. 102.

³⁵¹ Sobre esta fraseología cf. el artículo de G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 14.

³⁵² Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 97-98, 116-117, 126-132, etc. Explica Alberto en el *De intellectu* (II, cap. 4, p. 509) que el intelecto posible “es comparado a una tabula rasa por este motivo: así como la tabla sin alguna preparación o cambio es capaz de recibir una figura, así el intelecto posible sin ninguna preparación o cambio es capaz de recibir no un conocimiento sino todos los conocimientos (*omnis intelligibilis*). Por medio de este ejemplo se hace claro, una vez más, que la potencia [del intelecto posible] no es la misma potencia de la materia: la rasura de la tabla no es una materia (*rasura [...] tabulae non est materia*). Más bien, y del mismo modo que la potencia de luz [es decir, el diáfano] es capaz de recibir todos los colores (*potentia luminis est colores susceptibilis*) así el intelecto a razón de la misma y única potencia de la luz que hay en él, es capaz de recibir cualquier forma cognoscible (*omnis formae intelligibilis*)” (cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 89, n. 13, y la ed. de la *Opera Omnia* de Alberto Magno, ed. Borgnet [Paris, 1890-1899] que nosotros hemos consultado, alternando el original con la versión de Coccia, quien pide cf. la ed. de Jammy, Lyon, 1651, p. 256). Sobre la identidad entre el

A nuestro juicio, el narrador de la *Commedia* —sobre el que discurriremos en el siguiente capítulo— se atiene a este mismo perfil, en tanto que, dirigiéndose al lector, repite el paradigma averroísta de que la condición de posibilidad del pensamiento se encuentra en la transparencia potencial del intelecto.³⁵³ Dicha transparencia, aclaramos, es compartida por los fantasmas particulares como transparencia donde se determina —o “termina”, como dice *Cv.* III, vii, 9— una forma sustancial, a partir de una transparencia o potencia absoluta, la cual, sin dichos fantasmas es casi estéril, y por eso los averroístas más rigurosos negaron que la especie inteligible tomista —como cosa pensada— pudiese existir tras la desaparición de los fantasmas.³⁵⁴ Como demostraremos en los capítulos finales, el narrador de la *Commedia* “instruye” al lector, hallando una solución para el problema del espejo *raggiante* que no se deja ver, en tanto que, como seguidor de una doctrina especulativa árabe, la misión del profeta es “pulir” el espejo para llegar a la única verdad: que el ser humano en realidad no piensa. En palabras de E. Coccia:

La experiencia del conocimiento no tiene, para el Medioevo, nada de psicológico. Más que el descubrimiento de un alma o de una subjetividad, [la experiencia del conocimiento] coincide con el aislamiento de un modo de ser de las cosas —que ellas no poseen ni muestran en su existencia natural—. Una prueba de su carácter no psicológico está en el hecho de que el lugar privilegiado para tener esa experiencia no es para nada *l'intérieur* de la conciencia humana sino, como sucede con Narciso, un espejo. La Edad Media ha experimentado la existencia de la cosa de pensamiento (*res cogitans*) fuera del ser humano y en la exterioridad del sujeto: los pensamientos, los conocibles están sobre todo en Dios, en los cielos o en el aire, y sólo de reflejo en los seres humanos. La teoría

diáfano y la potencia de la luz, cf. Alberto Magno, *De anima* III, ii, 2, y el primer apartado de nuestro siguiente capítulo.

³⁵³ Cf. 5.1 y 5.4.2.

³⁵⁴ Cf. E. Coccia, *La transparencia*, p. 147, 149; como nos recuerda Coccia es útil cf. en ese sentido, la opinión de Sigier de Brabante en el *De anima intellectiva*, III, 84, in fine (p. 258-259), donde afirma que los fantasmas no sólo son necesarios como punto de partida para inteligir y conocer, sino para extender las consideraciones sobre cualquier conocimiento, porque no pueden extenderse nuestras reflexiones sin acudir a las formas percibidas, conservadas y reproducidas por la imaginación (*sine quibusdam formis sensatis, retentis et imaginatis*).

del conocimiento se cruza siempre con la teoría del ente supremo, de la cosmología y de la ciencia de la transmisión y de la reflexión.³⁵⁵

La enseñanza de la noética aristotélica que puede notarse en escritos influidos por Averroes trata, siguiendo el mismo paradigma, de “definir el modo en que las formas existentes en la materia y en los posibles se transforman y llegan a existir en tanto pura visibilidad”.³⁵⁶ La *ratio studiorum* es para el narrador profeta de la *Commedia* —y también para Yehudá Romano y Abulafia— sinónimo de un paradigma aristotélico averroísta, una doctrina de la visión que insiste en la aportación constante y elaborada de imágenes que, especulando acerca del proceso intelectual, disuelven la distancia entre observante y observado, entre *novitas* y *aeternitas*.

2.5.3 La lectura alegórico-filosófica de las Escrituras

Un asunto directamente relacionado con el anterior es el de la lectura alegórico-filosófica de las Escrituras. Zerahya de Barcelona, Hillel de Roma, Yehudá Romano e, incluso, el filósofo y poeta Immanuel de Roma, coinciden en que los fenómenos que, en la Escritura, están fuera de las leyes naturales, son producto de un sueño o de una visión profética. Esta es la explicación que aporta Maimónides:

Ten en cuenta que cuantas veces nos dice un pasaje escritural de alguien que le habló un ángel, o le fue dirigida la palabra de Dios, solamente pudo ocurrir en sueño o visión profética. (*Guía*, II, 41)³⁵⁷

Y un poco más adelante, Maimónides especifica: “se trata de una visión profética o de un sueño, háyase o no declarado expresamente.” Los autores que heredaron esta exégesis en Italia desarrollaron al máximo el sistema. Esta exégesis es explicable, según Sermoneta, en tanto que para los herederos italianos de Maimónides, convenía a un “naturalismo aristotélico-averroísta”, porque los sucesos extraordinarios narrados en la Torá, explicados por ese mismo naturalismo como visiones proféticas, eran sensible de

³⁵⁵ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 119-120. Por eso Dante especifica: “filosofia è uno amoroso uso di sapienza lo quale massimamente è in Dio” (*Cv.* III, xii, 12)

³⁵⁶ Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 111.

³⁵⁷ Trad. D. González Maeso.

ser traducidos como “materia y forma, inteligibles y sensibles, alma, intelecto posible y las sustancias separadas”.³⁵⁸

En ese sentido cabe recordar que, al mismo tiempo que Sigier de Brabante enseña las doctrinas de Averroes, comenta —al igual que los herederos judíos de Maimónides— el *Liber de Causis*; en su comentario, Sigier explica que el intelecto el intelecto separado y los fantasmas se unen de forma natural, contrariamente a los objetos sensibles y la imaginación que se unen de manera no natural³⁵⁹ Parejamente, Sermoneta hizo notar el hecho significativo de que tanto Zerahya de Barcelona como Hillel de Verona, y el mismo Yehudá hayan traducido el *Liber de Causis* no sólo para ponerlo a disposición de la comunidad de lectores elegidos para ello, sino porque al traducirlo —incluso del latín, como hizo Yehudá—, estimulaban esa unión natural entre los fantasmas del profeta y lugar de todos los inteligibles.³⁶⁰ Esto lo prueba la exégesis —siempre ligada a la doctrina aristotélica sobre el alma— que los autores usaban en el *incipit* de su traducción al *Liber de Causis*, donde introducían variantes fraseológicas de los pasajes bíblicos mencionados y de la parábola de la habitación del rey (*Guía* III, 51), las cuales eran familiares a los iniciados en la “fe filosófica”.³⁶¹

2.6 La búsqueda de transparencia

Hemos visto de qué modo son comparables el racionalismo filosófico judío y algunas de las ideas acerca de la profecía natural que circulaban en la Italia de Dante. Cabe señalar entonces que el paradigma aristotélico de la transparencia sirve a estos autores para poner en evidencia, a través de la exégesis, el ser de la cosa de pensamiento (la *res cogitans*), donde el observador se une a lo observado, algo sobre lo que discurriremos en nuestro siguiente capítulo.

Ahora bien, con el *Convivio* (que bien podría considerarse un comentario al *Liber de Causis*), Dante lanza un proyecto civil de participación sacrificial que es, a todo los efectos, la difusión de una determinada exégesis. El uso que hace Dante del *Liber de*

³⁵⁸ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 12.

³⁵⁹ D. Calma, “Les corps”, p. 225. Sigier de Brabante, *Quaestiones super Librum de causis*, 106, 1. 103-105. Cf. la que es, a nuestro juicio, la misma formulación en el Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima*, I, q. 6, fol. 110, p. 40.

³⁶⁰ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 62

³⁶¹ G. Sermoneta se extiende ampliamente en estos incipit; cf. 4.4.1, y 6.3.1.

Causis, es también explicable en términos propedéuticos, en tanto que Dante se propone un doble objetivo, político y espiritual. Como afirma J. Varela-Portas: “Este doble objetivo —que reproduce la dualidad sacralizada entre mundo sublunar y mundo supralunar tratando de imprimir a ambos nuevos contenidos— está en la base generativa del *Convivio*, donde la función social del saber, la concepción de la filosofía como actividad social, e incluso política, es inseparable de su concepción sacralizada como expresión de la sabiduría eterna”.³⁶²

Estos objetivos, al decir del mismo dantista, responden entonces a un proyecto de “sacralización civil”.³⁶³ Ahora bien, como repetidamente se ha señalado, la ideología que se deriva de las obras de Dante, y en particular de la *Commedia*, es un *sustancialismo* típicamente feudal. Es verdad también que el *Liber de Causis* fue comentado por autores no declaradamente averroístas, como Santo Tomás, y que su difusión a finales de siglo XIII fue extensa en las universidades.³⁶⁴ Todo lo cual pone de relieve una herencia neoplatónica arabizante común a prácticamente todos los pensadores de la Baja Edad Media.³⁶⁵ Pero a nuestro juicio, y en lo que toca a Dante, y a por lo menos a Yehudá Romano, se puede evidenciar la doctrina averroísta en el modo en que, a través del *Liber de Causis*, se instrumentaliza el concepto de transparencia.³⁶⁶ Cabe exponer entonces lo que Yehudá Romano opinó de un pasaje de la *Commedia*, al transliterarlo de este modo:

³⁶² J. Varela-Portas, *Dante*, p. 96.

³⁶³ J. Varela-Portas, *Dante*, p. 96.

³⁶⁴ Cf. el caso de la Universidad de París: Rotschild, “Chapter Two”, p. 49.

³⁶⁵ En ese sentido, cf. el uso de “proporzione” en el *Convivio* (II, viii, 13; III, vii, 5), que establece la relación causal, o de participación, entre el Creador y sus criaturas, concepto que es herencia común al sustancialismo de Bonaventura da Bagnoreggio (*Reductio artium ad theologiam*, § 19) y al modelo científico de Alberto Magno (*Metaph.*, 6, 1, 3); cf. *E.D.* (Alfonso Maierù ; voz: proporzione), y M. Rubio, “El amor”, p. 27, que escribe: “En el libro 6 del Comentario [al libro I de la Metafísica de Aristóteles] Alberto [...] explica que algunos —se entiende que se refiere a los neoplatónicos— llamaron divinas a las cosas que estudia la metafísica porque consideraron que en la definición del objeto de la metafísica (que es la totalidad del ser) se incluye a Dios, y por esto extendieron ese calificativo también a todos los objetos que son estudio de ella: ‘Por tanto, al igual que en la física hay cosas físicas en cuya definición se incluye la naturaleza que es simplemente naturaleza y es la forma, y por esto todos los otros modos de naturaleza se llaman naturaleza por comparación [*proporzione*] a ella, así en la filosofía primera todas las cosas se llaman divinas debido a que en la definición de ésta se incluye a Dios’.” [*Metaph.*, lib. 6, tr. 1, c. 3. Geyer p. 305, ll. 34-40.]

³⁶⁶ Ya que este concepto no forma parte del discurso de Avicena, para quien la luz, y no la transparencia, es la causa necesaria de la aparición de una forma sustancial, y, en el último de los casos, de la capacidad de percibir la propia participación en la cadena del ser. Aunque ya lo hemos mencionado en el estado de la cuestión, recordemos que E. Coccia señala que fue Alberto quien distinguió el punto de vista de Avicena: “lumen non exigitur propter diaphanum sed propter colorem”; agrega Coccia, citando a Alberto: “Y ya que el color (y por lo tanto la visibilidad de las cosas) se define a través de la luz, ‘lumen est natura communis quae facit visibile esse visibilis’”; *La trasparenza*, p. 111, n. 6. (Volveremos a citar este punto más adelante, en 3.1).

Ciò ke no more e ciò ke po' moriri
non è se no sprennor de quilla idea
ke partorisce, amanno, el nostro sire.³⁶⁷ (*Par.* XIII, 52-54)

(Lo que no muere y lo que morirá / no es más que un resplandor de aquella idea /
que hace nacer, amando, nuestro Sir).³⁶⁸

Esta es la explicación de Yehudá Romano al pasaje de Dante:

Intende dire: ogni essenza, sia immortale che mortale, è soltanto splendore di quell'*exemplar* che dà l'essere per mezzo dell'amore e della misericordia del Signore Benedetto. Ed è come se dicesse: "Gioisca il Signore nelle sue opere." [Sal. 104, 31]. E cosa significhi *exemplar* è questione molto acuta. Quindi consulta il libro degli esemplares, commento che troverai in un'altra sezione, 'compagna' di questo libro; ivi troverai tutto spiegato.³⁶⁹

Giuseppe Sermoneta, que publicó las cuatro transliteraciones dantianas y el correspondiente comentario de Yehudá, aventura la hipótesis de que la sección "compagna" de la *Commedia* es el *Convivio*.³⁷⁰ Más adelante abundaremos sobre la vinculación entre los dos libros, y en particular acerca de la relación del narrador de la *Commedia* con la noética averroísta del *Convivio*;³⁷¹ lo que pretendemos probar es el aspecto "transparental" averroísta (pero no avicenista, como opina Sermoneta) de la postura de Yehudá y Dante que, en el último caso, es coherente con lo que ya hemos expuesto acerca del *Convivio*. Como explicaremos en el siguiente capítulo, el *Convivio* afirma que el *splendore* sucede cuando la luz se recibe en una parte distinta que la recibe como reflejo (*Cv.* III, xiv, 5), pero sucede que a veces la luz, reflejada o no, simplemente termina en un cuerpo "venciéndolo", y entonces se llama *raggio* (III, xiv, 5). En ese sentido —aclara Dante, usando el paradigma del ojo y la luz— el alma

³⁶⁷ G. Sermoneta, "Una trascrizione", p. 33.

³⁶⁸ Trad. de L. Martínez de Merlo. Aquí la lección de la Antica Vulgata, al cuidado de G. Petrocchi: "Ciò che non more e ciò che può morire / non è se non splendor di quella idea / che partorisce, amando, il nostro Sire".

³⁶⁹ G. Sermoneta, "Una trascrizione", p. 33-34.

³⁷⁰ G. Sermoneta, "Una trascrizione", p. 34.

³⁷¹ Este último punto ya ha sido desarrollado en el capítulo anterior.

racional no se deja percibir y sólo se percibe el *raggio*. Pero esto sucede no a causa de la luz sino a causa de la nitidez de la transparencia (*purità del diafano*) del alma racional, lo que provoca que la luz divina pueda reflejarse en ella totalmente hasta “vencer” las capacidades del espectador; de modo que, el que percibe puede ver el *raggio* pero no distinguir al alma —es decir, el observador es incapaz de discernir al alma como forma sustancial. Lo mismo sucede, concluye Dante, frente a un espejo que refleja la luz; vemos la luz pero no al espejo:

E certi [corpi] [se refiere al cuerpo de la donna filosofía, como imagen del alma racional] sono tanto vincenti de la purità del diafano che divengono sì raggianti, che vincono l’armonia de l’occhio, sì come sono li specchi. (Cv. III, vii, 4).³⁷²

(Y algunos [cuerpos] son tan vencedores en la pureza del diáfano, que se hacen de tal modo resplandecientes, que vencen la armonía del ojo, y no se dejan ver sin gran fatiga de la vista, así como son los espejos).

Téngase en cuenta que Dante usa, en este caso, su propia canción alegórica en la cual la *donna filosofia* (Cv. III, xi, 1), al igual que el espejo del ejemplo, sirve a una búsqueda de perfección *interna*, y que en esa búsqueda se instrumentaliza una tradición filosófica árabe que, encarnada en el *Liber de Causis*, utiliza conceptos aristotélicos para hablar de la participación de los seres en un orden *externo* neoplatónico.³⁷³ No olvidemos entonces que este aristotelismo neoplatonizante es una adaptación propedéutica, y que esa adaptación se funda en una racionalización del “voto” o del “sacrificio” como acto lingüístico —o “sustitución metafórica”—,³⁷⁴ que ciertos grupos sociales privilegiados venían realizando fuera del tronco clerical de reflexión. En todo caso, que tanto la “sacralización civil” que propone Dante como la postura judía —representada por Yehudá Romano y Abulafia— son una respuesta “laica”, siempre entre comillas, al medio totalizante de la cultura medieval, y en particular, al medio cultural clerical cristiano italiano. Es verdad que la existencia de pequeños reinos, ayuntamientos comunales y el caso del reino de Sicilia-Nápoles, hacen de Italia un caso especial donde difícilmente se puede hablar de una totalización *controlada* por parte de un clero. Sin

³⁷² Una demostración de este punto se encuentra en nuestro capítulo dedicado al *Convivio*.

³⁷³ Dante cita, a veces textualmente, el *Liber de Causis*, varias veces durante los tratados que conforman el *Convivio*.

³⁷⁴ Cf. G. Mazzotta, “Teologia”, p. 108.

embargo debemos decir que Dante, como Yehudá Romano y Abulafia, proponen un discurso *alternativo* a una realidad sacralizada centrada en la autoridad ideológica de la cultura clerical, el de las universidades y el de los *Studium*, y que ese discurso laico se genera con participaciones intermitentes derivadas, en buena parte, de ese mismo discurso clerical. Esta participación alternativa aspira a resolver una crisis de significación, motivada por el perfil de un público que desborda al de la jerarquía clerical. Es ese público laico o profano que, a merced de la movilidad mercantil y bajo el constante avance de las lenguas vernáculas, aspira a recursos de exégesis que integren de manera propedéutica, y a su propio discurso totalizante, las distintas agendas de la filosofía escolástica, es decir, que las *quaestiones* sirvan a las propias aspiraciones racionalistas de filósofo-profeta terrenal, como ejemplo de perfección del ser humano.³⁷⁵

En ese sentido la *Guía de perplejos* fue en la Italia de Dante menos un sistema de pensamiento que una tradición exegética de la cual podemos derivar el perfil de una dolorosa búsqueda intelectual que intentaba dar respuesta —como lo sabía el Alighieri al escribir y luego comentar *Le dolce rime* (Cv. IV)—, a los “profundos cambios socioeconómicos que implican el abandono del feudalismo y el nacimiento de una sociedad mercantil y manufacturera incipientemente capitalista, en una situación de gran inestabilidad social y política”.³⁷⁶ Un ejemplo muy citado es cuando el *viator* se encuentra en el paraíso con su antepasado Cacciaguida; ahí éste le dice que en la vestimenta de los florentinos eran, en su época, menos evidentes los abalorios que la persona:

Non avea catenella, non corona,
non gonne contigiate, non cintura
che fosse a veder più che la persona. (*Par.* XV, 102)

[No tenía coronas ni pulseras, / ni faldas recamadas, ni cintillos / que gustara ver más que a las personas.]³⁷⁷

³⁷⁵ El carácter fuertemente político de la profetología de Maimónides responde a la fuente de donde absorbió la doctrina del alma: *La ciudad ideal*, de al-Farabi; cf. R. Ramón Guerrero, “Maimónides y al-Farabi”.

³⁷⁶ J. Varela-Portas, “Presentación [a *Le dolce rime*]”, en: *L.C.*, p. 177.

³⁷⁷ Trad. Luis Martínez de Merlo.

En el *Convivio* Dante ya había reflexionado largamente sobre el asunto, es decir, acerca de qué es lo que da “virtude” (*virtus*), es decir, el “ser” a la persona (cf. *Cv.* IV, xx, 11).³⁷⁸ El discurso del *Convivio* se basa en una reflexión que, redefiniendo la perfección humana, se opone tanto a la nobleza feudal de la sangre como a la nueva nobleza de los magnates mercantiles, producida por los medios materiales y el poder político, con lo cual ya no se trata de nobleza sino de “vileza” (siguiendo la peculiar etimología propuesta por Dante).³⁷⁹ En dicho libro, aunque de manera inconclusa, Dante adelanta uno de los temas centrales de nuestra tesis, el de la perfección humana —a la que él se refiere con distintos nombres—³⁸⁰ como solución racional-filosófica a un problema de significación lingüística, en el que el profeta debe traducir sustancialmente aquel “rayo” que se ha determinado en los productos del órgano corporal de su imaginación (*Cv.* III, iv, 9; ix, 7-8).

Aquí también cabe señalar que las canciones que aparecerían originalmente en el inconcluso *Convivio*, y que, según una hipótesis reciente,³⁸¹ formarían parte de un cancionero, son de forma genérica coherentes con el discurso dantiano —y afines a la tradición exegética judía de la *Guía*— sobre la perfección humana, ya que en dicho cancionero se une la temática de exilio a la imposibilidad de conocer exegéticamente lo que le pide su amor-deseo de perfección, es decir, la propia “participación” —que Dante llama *concorrimento* y *bontade*— en la cadena del ser (*Cv.* II, viii, 13; III, vii, 2, 5; *Liber de Causis* 19 [20]).

Es verdad que en el caso de Dante, el público al que él se dirige es el de la clase dominante cristiana de Florencia —sólo indirectamente universitaria y casi siempre carente de nobleza de sangre—; sin embargo, teniendo en cuenta el caso de los judíos italianos, provistos, primero, de privilegios (*condotte*) mercantiles y luego, bancarios, lo

³⁷⁸ “E così è diffinita questa nostra bontade [forma y perfección], la quale in noi similmente discende da somma e spirituale virtude, come virtude in pietra da corpo nobilissimo celestiale.”

³⁷⁹ Como mucho se ha mencionado, Dante inventa una etimología de la *nobiltà* que la hace depender de la vileza: “nobile, non vile” (*Cv.* IV, xvi, 6).

³⁸⁰ Además de los más frecuentes como *forma*, *perfezione*, *nobiltade* y *concorrimento* deben agregarse *gentilezza*, *partecipazione* y *proporzione*.

³⁸¹ Cf. J. Varela-Portas, “Introducción”, en: *L.C.* p. 31-107. La hipótesis se deriva de la edición nacional de Domenico de Robertis de las *Rime* (Le lettere, Firenze, 2002).

que les permitió prestar con interés,³⁸² no es aventurado afirmar que, hasta cierto punto, dichos pensadores hebreos —que como Zerahya de Barcelona e Immanuel de Roma, provenían de ricas familias, algunas de mercaderes o prestamistas— podían darse cuenta inmediatamente de los pecaminosos “beneficios” que estaban obteniendo a raíz de los profundos cambios promovidos por la movilidad social mercantil. En ese sentido, es significativo que los judíos, especialmente los italianos, al tiempo que reafirmaban discursivamente su condición exílica, sintiesen una gran simpatía por los discursos mesiánicos y apocalípticos —afines a la aristocracia mercantil italiana— que estaban desarrollándose en seno cristiano.³⁸³

³⁸² Cf. C. Roth, *The History*, p. 103 ss. Hay que hacer ciertas salvedades en torno a este tema, porque en la Edad Media, y tras constantes cambios de leyes y decretos que limitaban muchísimo sus oficios, sus posesiones y sus actividades comerciales, “el judío [sobre todo en el norte de Italia] no podía vivir más que gracias al dinero —pero no en el sentido en que se entiende en nuestra sociedad capitalista, sino en un sentido más temible, porque el derecho a la vida que concede la sociedad cristiana incluso al más bajo de los mendigos, el judío debe ganárselo a intervalos regulares; si no, convirtiéndose en un ser inútil, será expulsado o implicado en cualquier oscuro asunto de envenenamiento u homicidio ritual. El dinero le da algo más que el pan cotidiano; le es necesario como el aire para respirar [...] en estas condiciones el dinero, para el judío, terminó por adquirir casi un significado sagrado” (Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, vol. I, Firenze, 1974, p. 84; cit. R. Calimani, *Storia*, p. 498, n. 10). Huelga decir que prestar con interés —aún dentro del canon de los comportamientos reprobables o pecaminosos— no era actividad exclusiva de los judíos (de hecho, como se sabe, Dante no los menciona en ese sentido); aquí es importante señalar el caso de banqueros y comerciantes cristianos de Lombardía (Italia) y de Cahors (Francia) (cf. *Inf.* XI, 50) y, en general, de los cristianos que prestaban con interés desde el siglo XII (cf. R. Calimani, *loc. cit.*). Por otra parte, en otras ciudades del sur de Italia (por ejemplo, Amalfi, Salerno, Capua, Nápoles), al amparo de las diversas cortes suabio-normandas, en el siglo XII para los judíos eran más comunes los oficios de artesano, médico o incluso tintorero; en Nápoles, un documento de 1153 se refiere a los judíos allí establecidos como “nobiliores”, lo que además de hablar de su estatus, decía mucho de su integración social en esa región; en ese mismo sitio, a finales del siglo XIII, la ciudad concedía lugares privilegiados para la fundación de nuevas sinagogas. Cf. F. Patroni Grifi, “Gli ebrei”, p. 36-37.

³⁸³ Además del ejemplo de Yehudá Romano con respecto a Dante, cabe destacar las afinidades (incluso geográficas) entre el joaquinismo que practicaban los franciscanos y la maduración en el sur de Italia de la obra de Abulafia —a pesar de las malas opiniones que el zaragozano expresó sobre el mesianismo de Jesús— (cf. M. Idel, *Messianic*, p. 19 y 55). Idel (*op. cit.*, p. 19) sostiene que la escatología bajomedieval judía, y en particular la de Abulafia, es de tipo “internalista” (o “psicológica”), muy similar a la tendencia apocalíptica del Joaquín da Fiore. Cf. también la monografía de I. Hames (*Like angels*, p. 41 ss), que aporta ejemplos de “adaptación” del discurso franciscano por parte de Abulafia a su propio sistema. Cf. así mismo el interesante artículo que compara el sistema icónico de Joaquín da Fiore con el de la *Commedia*, y que su autor, M. Ciccuto, (“Le istanze”, p. 385) identifica bajo el nombre de “realismo metafísico”.

3. UNA CRISIS DE VISIÓN: LA BÚSQUEDA DE PERFECCIÓN Y EL PARADIGMA ARISTOTÉLICO DE LA PERCEPCIÓN VISUAL EN EL *CONVIVIO* Y EN ALGUNOS FRAGMENTOS DEL NEOPLATONISMO ITALIANO JUDÍO (1250-1330)

3.0 Introducción

En este capítulo es nuestra intención hacer conocer de qué modo Dante, en el *Convivio*, plantea un problema noético a través de un modelo o paradigma de demostración averroísta que, en su comentario a las canciones, forma parte del sentido parabólico del texto.³⁸⁴ Este modelo, a su vez, será usado en la *Commedia* como recurso propedéutico y como una fraseología compartida con el lector, todo lo cual da cuenta del ámbito común de una mística de carácter racional en la Italia de Dante, que compartían cristianos y judíos.

3. 1 La transparencia como paradigma de demostración

Como dijimos en la introducción general, la percepción visual, explicada por medio de la transparencia, forma parte del paradigma que Averroes usó para demostrar asuntos generales y puntuales de la intelección. Pero ya que el conjunto de la demostración de Averroes acerca de la intelección se había convertido, en la segunda mitad del siglo XIII, en una doctrina especulativa ajena estímulos afectivos, la cual, como afirmaba Nardi, permitía a quienes la practicaban cierto perfeccionamiento que, dentro de los

³⁸⁴ Aunque Dante, en un pasaje célebre, habla de alegoría y sentido alegórico (*Cv.* II, i; IV, i, 11) para referirse al sentido que se revela en el comentario, en realidad, su postura está menos cercana al sustancialismo medieval que a la explicación de aquello que los medievales llamaban *integumentum* o *involutum*; aunque esta discusión no se puede dar por zanjada, cf. E. Fenzi, “L’esperienza”. En ese sentido, entiéndase que, aún hablando de una realidad sacralizada, el sentido que Dante revela (*Par.* IV, 43-45), como lo hacen Maimónides (*Guía* II, 35 ss.) y sus seguidores, es, en sí mismo, sentido parabólico o literal.

límites de orden natural, alcanzando, en cierto modo, el conocimiento de las sustancias separadas de materia —e incluso de Dios—. ³⁸⁵ Como seguiremos mostrando a lo largo de nuestro trabajo, este enfoque se propagó también en el ámbito del pensamiento judío italiano de la época de Dante. Por ejemplo, un texto neoplatónico judío, escrito con toda probabilidad en el sur de Italia a finales del siglo XIII afirma:

La palabra “resplandeciente” te da constancia de la transparencia de la materia y de la anulación de su oscuridad al punto de que (para usar una metáfora) aquella [materia] se había convertido en algo [34 a] como la materia celestial del zafiro [*sappir*], la cual absorbe las formas de las luces de colores puestas detrás de ella, [mostrándonoslas] como si las tuviésemos delante. Nuestros Maestros interpretaban así el verso “la piel de su rostro era resplandeciente” (*Ex.* 34,29): ³⁸⁶ no leer “piel” (‘*or*) sino “luz” (‘*or*) [cf. *Génesis Rabbá* 20, 12]. [...] En otras palabras, él [Moisés] hacía que penetrase en su inteligencia el verdadero Intelecto, el cual reside en la luz (en cuya interioridad se encuentra el Intelecto verdadero y perfecto), hasta que la facultad de su conocimiento creció a un tal punto en el Intelecto, que él [Moisés] abrazaba de aquel sus conocimientos, en todos los ámbitos, y en toda su abundancia. ³⁸⁷

A pesar de que la fraseología empleada en el texto no es inmediatamente accesible sin una explicación, ³⁸⁸ las afirmaciones expresadas son consistentes con el paradigma de la

³⁸⁵ B. Nardi, “Mística”, p. 134 ss; L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 156; cf. el caso de Giacomo da Pistoia, *Quaestio de felicitate* (Kristeller), 233-34, p. 452: “felicitas ultima hominis essentialiter et primo consistat in intelligere substantias separatas et precipue ipsum Deum...”

³⁸⁶ Como se sabe, la *Vulgata* habla de rostro “cornúpeta” (*cornuta esset facies sua*), debido a una confusión en la traducción.

³⁸⁷ Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq (Las puertas de la justicia)*, 33 b-34 a, p. 378 (ed. Moshe Idel, trad. Mauricio Mottolose; la traducción del italiano es nuestra). Esta es la primera traducción de este texto a una lengua occidental, y sigue siendo la única que circula actualmente.

³⁸⁸ El autor del texto, del que poco se sabe, estuvo activo en Mesina (1281-1289), y fue discípulo directo del fundador de la “cábala extática”, Abraham Abulafia (1240-ca. 1291). Dicha escuela se caracterizó, entre otras cosas, por técnicas de carácter místico-unitivo, y es heredera de un ambiente cultural judío influido por autores escolásticos cristianos; con estos judíos escolásticos, la cábala extática compartió modelos “fraseológicos” o “alegóricos” que interpretaban la profetología de Maimónides (*Guía* II, 36) a través de la noética de Averroes —autor, este último, al que los judíos italianos comenzaron a traducir y a comentar a partir de la segunda mitad del siglo XIII (ca. 1250). El fragmento que presentamos, lo identifica M. Idel dentro de fenómenos de “fotismo” de dicha escuela, y venía a indicar el momento en que el iniciado alcanzaba el grado de perfección; dicho pasaje, sin embargo, puede identificarse también con un modo de hacer exégesis de los escolásticos judíos quienes, con herramientas filosóficas, y siguiendo ciertas tendencias “averroístas”, suponían que la filosofía, como actividad eminentemente “imaginaria”, permitía generar fantasmas más adecuados a este tipo de experiencia. Cf. M. Idel, “Le

noética de Averroes, para quien, como ya hemos explicado, era determinante el concepto de transparencia (*diaffanus*). Este concepto se sostiene en un fundamental pasaje de Aristóteles que, para mejor explicarnos, citamos a continuación:

Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo “transparente” a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento. La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad. La luz es, pues, como el color de lo transparente cuando lo transparente está en entelequia³⁸⁹ bajo la acción del fuego o de un agente similar al cuerpo situado en la región superior del firmamento: y es que la propiedad inherente a éste es una y la misma que la del fuego. Queda dicho, por tanto, qué es lo transparente y que es la luz, y cómo ésta no es ni fuego ni cuerpo alguno ni efluvio de cuerpo alguno —ya que en este caso sería también un cuerpo—, sino la presencia del fuego o cualquier otro agente similar en lo transparente, toda vez que es imposible que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo lugar. Parece, además, que la luz es lo contrario de la oscuridad; ahora bien, la oscuridad es la privación de una disposición tal en lo transparente, luego evidentemente su presencia es la luz. (*De anima* II, 7, 418 b, 3-21)³⁹⁰

Esta ilustración del funcionamiento de la percepción visual es, repetimos, el paradigma aristotélico de la intelección, y en lo que toca a la recepción de Aristóteles en ámbito latino, sigue una línea que pasa por al-Farabi, Averroes, Alberto Magno y Tomás de Aquino (pero no, por ejemplo, Avempace y Avicena).³⁹¹ No está de más insistir que el

porte”, p. 305-306; 171-181; para el ambiente cultural escolástico, cristiano-judío en Italia, cf. G. Sermoneta, “La dottrina”; Id. “Introduzione”, en: *GFEI*.

³⁸⁹ *Entelekheia*, significa “en acto” (*actu*); cf. “Léxico trilingüe (latín-griego-castellano)”, elaborado por A. Martínez Lorca, en: Averroes, *Sobre el intelecto* (ed. A. Martínez Lorca), p. 163.

³⁹⁰ Trad. Tomás Calvo Martínez.

³⁹¹ Avicena pensaba que era la luz y no el diáfano, la responsable de la *visualidad*. “Alberto Magno, con la claridad que lo caracteriza, explica que según la opinión de Avicena: ‘lumen non exigitur propter diaphanum sed propter colorem’. Y dado que el color (y por lo tanto la visibilidad de las cosas) se define a través de la luz, ‘lumen est natura communis quae facit visibile esse visibile’.”; cit. E. Coccia, p. *La*

paradigma de la transparencia forma parte de la corriente que en la segunda mitad del siglo XIII se identifica en Europa como *averroísta* y que el mundo latino percibía como una doctrina “arabizante” del alma,³⁹² en la que convivía la terminología aristotélica junto a esquemas teológicos neoplatónicos, y en cuya difusión fue muy influyente el papel de Alberto Magno.³⁹³ Precisamente Alberto, a quien Dante cita varias veces en el *Convivio*,³⁹⁴ afirma que el intelecto posible es un *medio* que contiene potencialmente todas las formas universales, las cuales (a despecho de la absoluta separación, impassibilidad e inmutabilidad del intelecto) sólo pueden ser determinadas por un agente externo a él, el cual será el encargado de llevar al acto la potencia de todas “las formas universales y separadas” (Alberto Magno, *De anima* III, ii, 2).³⁹⁵ En el caso de nuestro paradigma, la luz es el agente que hace visibles los colores en potencia de un medio transparente, el cual —aclaramos— no necesita de la luz para existir. Por eso, dice Alberto, repitiendo a Aristóteles, los colores están en potencia aún en la oscuridad (Alberto Magno, *De anima* III, ii, 2). Explica por su parte Averroes: “el color es aquello que mueve al diáfano, porque aquello que recibe color le debe faltar el color [*recipiens colorem debet carere colore*]. Y aquello que le falta color y es transparente [*diaphanum*] no es visible por sí mismo, sino que se dice visible como es visible la oscuridad: lo transparente es entonces por naturaleza susceptible de ser visto, ya que lo transparente es oscuro cuando la luz no está presente”.³⁹⁶

Hay que tener en cuenta que la cercanía entre la realidad de la intelección y la exposición modal del paradigma puede llegar a confundirse en la exposición, y que los autores, como el mismo Alberto, no siempre se detienen a explicarlo.³⁹⁷ Aunque las

trasparenza, p. 111, n. 6. (Ya hemos citado en sendas notas esta aseveración, en el estado de la cuestión y en 2.6).

³⁹² “Si la tradición noética árabe no puede ser considerada unitaria ni sobre el plano de las fuentes ni sobre el plano de los resultados, permanece sin embargo el hecho de que en Occidente estos textos fueron interpretados como una tradición relativamente homogénea, ya en la fase de edición de textos —como muestra su tradición paleográfica. No es una casualidad entonces que el mismo *De unitate intellectus* de Alberto hable de una ‘*quorundam arabum positio*’ (p. 2)”: E. Coccia, *La trasparenza*, p. 77, n. 44.

³⁹³ Cf. B. Nardi, “La mistica”, p. 135.

³⁹⁴ Cf. una lista pormenorizada en: G. Fioravanti, “Dante e Alberto”; también cf. B. Nardi, “Le citazioni”, donde se refiere al *De causis dantiano*, pasado probablemente por Alberto.

³⁹⁵ Trad. de J.A. Tellkamp.

³⁹⁶ Averroes, *Comm. Magn. De anima*, c. 70, p. 238; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 113.

³⁹⁷ Dicho paradigma, aunque no necesariamente centrado en el diáfano era obvio para los autores bajo medievales. Explica Coccia que en la Enciclopedia llamada *Speculum quorundam divinalium*, terminada en 1305, escrita por Henri Bate —un amigo del célebre traductor Guillermo de Moerbeke—, puede apreciarse que el primer libro de la obra discute las “formas o intencionales de las cosas visibles”; la razón, dice Henri Bate, es la inmediata comparabilidad del pensamiento con la vista (*convenientiorem quoque ceteris sensibus perpendes comparationem intellectus ad visium et visibilia, atque at*

correspondencias de planos sirven a la explicación no deben entonces mezclarse, ya que, como dice Alberto, de lo que en realidad se habla es del intelecto posible:

Existe la persuasión que se da como consecuencia de la demostración, *porque si el intelecto posible se corrompiera con la corrupción del cuerpo*, sería menester que fuese alterado por la alteración del cuerpo de la misma manera en que vemos que se alteran la vista, el oído y todas las facultades en las que existe un contacto con el cuerpo. Aunque este cambio se dé accidentalmente en las facultades, se da, en cambio, esencialmente en los órganos. Si el intelecto fuese alterado de esta manera, esto sería en el mejor de los casos por una debilitación, resultado de una sustracción por corrupción natural como lo es la debilidad de los ancianos. *En ellos se debilitan los órganos de las facultades del alma, pero esta debilidad no ocurre esencialmente en las facultades que obran en los órganos, sino en los órganos mismos, como dijimos, puesto que el anciano debido a la medicina u otro compuesto llegara a tener un ojo claro y puro, entonces tendría una vista tan buena como la de un joven. Esta debilidad, por tanto sólo redundaría en la facultad del alma a través del órgano y de ninguna manera atañe a la facultad incorpórea a la cual no pertenece órgano alguno. Tal facultad es el intelecto posible...* (Alberto Magno, *De anima* I, ii, 9; p. 133-134).³⁹⁸

Esta explicación en todo caso sostiene dos cosas distintas: una que, no pudiendo el alma pensar sin los fantasmas, casi no hay diferencia entre captar por el intelecto y percibir con la imaginación,³⁹⁹ y la otra, que la relación modal para las operaciones del alma racional, es decir, su paradigma, es la percepción visual. Pero no debe olvidarse en todo caso que el protagonista de la intelección es el décimo intelecto separado, el cual, necesita del alma humana para determinarse, y que esa determinación es *comparable* al proceso de percepción visual. A dicha percepción —y, decididamente, al ojo— siendo el paradigma de la intelección, se le atribuyen variados predicados que, como en la

phantasiam.), de la que hablaba Aristóteles al principio de la Metafísica, lo cual cuando se habla de ese argumento se toma como algo obvio (*videndum est de illo quod frequentius, in hac materia loquendo, tamquam notum per se a multis accipitur pro exemplo*). (*La transparencia*, p. 124)

³⁹⁸ Trad. J. A. Tellkamp.

³⁹⁹ El griego *noein* (“pensar” o “inteligir”) (*De anima*, III, 4, 429 a, 10-13) aparece en el Averroes *latinus* como “formare per intellectum”: *Comm. Magn. De anima*, III, cap. 1, p. 379; cf. *Gran Comentario* (trad. A. Martínez Lorca), p. 38, n. 131.

explicación de Alberto, insisten en mostrar la complejidad de aquella conjunción entre lo material y lo inmaterial, o entre el cuerpo y las sustancias separadas. A esta explicación se suman, además, las características propias del ojo (el humor vítreo y la pupila) como ejemplos de aquel proceso por el cual el alma presupone la posibilidad absoluta de las formas universales y abstractas y de cómo esta alma, participando de las sustancias separadas, es capaz de determinarse en una forma visual: en un fantasma.

Y aunque, como dijimos, Alberto no se detiene siempre a distinguir el paradigma de la realidad, la función de la transparencia era evidente para la tradición árabe donde, por ejemplo, al-Farabi sostiene:

decimos que la vista se convierte en vista en acto no sólo porque se realiza en ella la luz y la diafanidad en acto, sino también porque, cuando se realiza en ella la diafanidad en acto, se realizan en ella las formas de los objetos visibles; y, por realizarse en la vista las formas de los objetos visibles, se convierte en vista en acto. Y porque, antes de eso, por un rayo de sol o por otra cosa, [la vista] ha sido preparada para que llegue a ser diáfana en acto y para que el aire que le es contiguo llegue a ser también diáfano en acto, entonces lo que era visible en potencia se ha convertido en visible en acto.”⁴⁰⁰

Esta explicación forma parte de un escrito en el que al-Farabi explica las distintas definiciones del término “intelecto”. En este caso, como en el fragmento de Aristóteles, la explicación de al-Farabi aduce un agente externo⁴⁰¹ que lleve al intelecto posible de la potencia al acto:

⁴⁰⁰ Al-Farabi, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, p. 221 (trad. R. Ramón Guerrero)

⁴⁰¹ Se trata, en todo caso, de aquella *función* del décimo intelecto que lo empuja a entrar en contacto con el mundo material, es decir, el que lleva al acto la posibilidad absoluta del intelecto, sin alterar su esencia impassible, sin mezcla y separado (cf. *De anima* III, 429 b, 29 - 430 a, 1) (comparable al no-estar-escrito de la tabula rasa); para ser más explícitos, el intelecto no puede —como pensaba Aristóteles— de ningún modo mutar: el intelecto posible es el mismo en cualquier tiempo diferente y cualquier espacio diferente; pero es un hecho que se particulariza en un tiempo y en un espacio, y esta determinación lo aísla de su posibilidad absoluta e inmutable. De modo que “es necesaria alguna cosa, una fuerza, un principio capaz de producir este aislamiento. Este principio es lo que el aristotelismo había enseñado a llamar ‘intelecto agente’.” E. Coccia, *La transparencia*, p. 126-127. Con todo —aclara E. Coccia— así como había un acuerdo conceptual en el caso del intelecto posible, entre averroístas aparecía “la más dispar diversidad de opiniones sobre la naturaleza del intelecto agente en el proceso de la abstracción”; cf E. Coccia, *op.cit.*, p. 127, n. 50.

Su relación [de ese agente] con el intelecto que está en potencia es como la relación del sol con el ojo, que es vista en potencia mientras está en tinieblas. De hecho, la vista solo es vista en potencia mientras está en tinieblas. El significado de “tinieblas” es la diafanidad en potencia y la falta de diafanidad en acto; el significado de “diafanidad” es la recepción de la luz desde algo luminoso que está enfrente.⁴⁰²

Ahora bien, como ya ha puesto en claro la historiografía de la filosofía medieval, la asimilación de las doctrinas árabes sobre el alma y el intelecto, en ámbito latino, sólo fueron posibles en un momento de la Baja Edad Media, posterior a la segunda mitad del siglo XII⁴⁰³ y, en lo que toca a Averroes —a quien los latinos llamaban simplemente El Comentarista— al siglo siguiente.⁴⁰⁴ Esto pudo ocurrir después de que, en un primer periodo, se hubiese asimilado la ciencia: matemáticas, óptica, etc. y de que, ya en un segundo periodo, las traducciones se dirigiesen hacia esa parte del saber árabe donde se encontraba el fundamento de esa ciencia, es decir, el ámbito de la razón. Este ámbito ya estaba ganando progresivamente un terreno propio, como lo prueba la independencia de la dialéctica de las artes del *quadrivium*, y la misma polémica antidialéctica, desde el siglo XI, que, en el fondo, era el reconocimiento de que “se estaba preparando una nueva edad de la razón”.⁴⁰⁵ El momento en el que se comienzan a traducir los tratados sobre el alma responde, a su vez, a la inquietud por compaginar la idea —en el fondo platónica— de que la razón era la fuente del conocimiento de la verdad, con la doctrina aristotélica del conocimiento —doctrina de cuya existencia ya sabían los escolásticos latinos, siempre a través de fuentes árabes, desde principios del mismo siglo XII.⁴⁰⁶

Resumiendo lo anterior, hemos especificado que para Averroes y para aquellos que siguen su tradición, la transparencia, y no la luz, es la responsable de la visualidad. Así mismo, hemos visto un ejemplo de cómo una corriente del neoplatonismo judío usó dicho paradigma no sólo para explicar la intelección, sino para hablar de un estatuto gnoseológico particular que afecta al profeta. Finalmente, hemos dicho que, para que

⁴⁰² Al-Farabi, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, p. 221 (trad. R. Ramón Guerrero)

⁴⁰³ Cf. R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 358.

⁴⁰⁴ Precisamente en Italia en la corte de Federico II, como explica Luciana Pepi, el traductor y pensador judío Jacob Anatoli ayudaría a Michele Scotto a realizar esta labor; cf. L. Pepi, “Ja’acov”(en: *Malmad*), p. 17 ss.

⁴⁰⁵ R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 364.

⁴⁰⁶ Cf. R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 360-361, 366-367.

este tipo de ideas fuesen posibles, era necesario que, en la Baja Edad Media, se desarrollara, primero, un interés por el ámbito propio de la razón, a la que le siguió el interés por las ciencias del alma. Ahora veremos cómo estas ideas, en ámbito judío y cristiano —incluyendo al mismo Dante— se desarrollaron en la búsqueda de la perfección (o la forma) humana, lo cual está estrechamente ligada al estatuto gnoseológico del don profético, asunto que es de gran importancia para nuestra investigación.

3.2 La razón como forma o perfección en el pensamiento judío y cristiano

Como acabamos de señalar en el apartado anterior, a partir del siglo XII la razón en el mundo cristiano y judío tiene ya su propio ámbito, algo que era una herencia del pensamiento árabe. Cabe aclarar que el mundo árabe había interpretado el ámbito de la razón de tres modos: “la de los *zanâdiqa*, que consideraban que la razón era la única vía por la que el hombre accede a la verdad; la de los teólogos *muta'zilîes*, que, en parte como respuesta a la [línea de interpretación] anterior entendían que la razón era un medio para hacer explícito el dato coránico y cuanto hiciera referencia a Dios; y en fin, la lectura hecha por los *falâsifa*: la vía de la razón es paralela, pero independiente del camino de la revelación”⁴⁰⁷

La versión teológica de la razón, la de los *muta'zilîes*, sería difundida en el mundo cristiano y judío durante el siglo XIII por los escritos del mayor filósofo hebreo: Maimónides. Y aunque aún no está claro el proceso de traducciones de la *Guía de perplejos* al latín, queda el testimonio de comentarios, discusiones y traducciones de cristianos y judíos precisamente en la Italia de mediados del *Duecento*, cuyos ejemplos más notables son los mismos Tomás de Aquino y Alberto Magno.⁴⁰⁸ Aunque nos referiremos a este punto en el siguiente capítulo cabe destacar que Maimónides había asimilado la doctrina árabe del alma a través de al-Farabi, afín en muchos aspectos a Averroes,⁴⁰⁹ de modo que los traductores y comentaristas de la *Guía*, que ya en ese momento estaban traduciendo a El Comentarista, no encontraron dificultades

⁴⁰⁷ R. Ramón Guerrero, “Algunos aspectos”, p. 366.

⁴⁰⁸ J.-V., Nicolás Albarracín, *Tres culturas*, p. 253; R. Ramón Guerrero, *Filosofías*, p.

⁴⁰⁹ En particular en el uso del paradigma de la transparencia y en la convicción de que la *vis imaginativa* es una facultad no sólo receptiva, sino activa y creativa, lo que era creencia común en varios filósofos árabes, en una línea que pasa por Ibn Arabi, al Farabi, Avicena y Averroes. cf. D. Black, “Consciousness”, p 383.

insalvables para asimilar algunos puntos de la noética del filósofo cordobés a las ideas de Maimónides.⁴¹⁰

En ese sentido, es significativo el testimonio que aparece en el *Malmad ha-Talmidim*,⁴¹¹ primer comentario de la *Guía de perplejos*, escrito por el judío Jacob Anatoli, un provenzal que trabajó como traductor junto a Michele Scoto, en la corte de Federico II. De acuerdo al *Malmad* el versículo bíblico “quasi opus lapidis sapphirini” (Ex. 24,10), es decir, “piedras o ladrillos de cristal” (en hebreo: *livnah ha sappir*), se interpreta como “materia prima”.⁴¹² Al decir de Anatoli, esta es una aportación del mismísimo Federico II, quien sostenía su punto sobre la base de la analogía con la nieve (*livnah* —de *laván*, es decir, “blanco”) la cual es capaz de recibir todos los colores. Por tanto las piedras (o ladrillos) de cristal (*sappir*) son “la materia prima que es capaz de recibir todas las formas”.⁴¹³ Nótese la relación estrecha entre la potencialidad absoluta del cristal —que es la de la materia— y la transparencia aristotélica, tal como fue desarrollada por al-Farabi y Averroes. La potencialidad de la materia prima, equiparada a la potencia absoluta del intelecto posible, como explicó E. Coccia, es un *quiasmo* en el que incurrieron de manera frecuente muchos seguidores de Averroes, aunque éste ya especificaba que sólo por homonimia se puede hablar de potencia, recepción y perfección de las cosas materiales.⁴¹⁴

Como puede verse, el comentario de Federico II recuerda mucho al texto neoplatónico que citamos al principio de nuestra exposición y una respuesta a esa afinidad se halla en la manera en que ambos escritos, echando mano de Averroes —un autor que se estaba

⁴¹⁰ Como repetiremos más adelante, la transparencia y la imaginación agente es algo que comparten al-Farabi y Averroes (pero no Avicena, quien concibe una imaginación agente, pero no la transparencia como condición de posibilidad de una forma visual y, por lo tanto, de la intelección).

⁴¹¹ Cf. la edición italiana *Il pungolo dei discepoli* (ed. Luciana Pepi; Jacob Anatoli, *Malmad*); el título encierra un juego de palabras: “Aguijón” para los estudiantes o “Maestro” de Discípulos.

⁴¹² Jacob Anatoli, *Malmad ha-Talmidim*, fol. 53 a-b; cit. G. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 35-36, n. 24. Cf. la edición actual del *Malmad*, en la traducción de Luciana Pepi: “Quando i saggi di Israele videro il biancore del zafiro (*livnath hasappir*) che è sotto il trono di gloria’ [Ex. 24, 10]; in fatti ‘Mosè con la parola *biancore* (*livnath*) voleva indicare la materia prima’.” (Jacob Anatoli, *Malmad ha Talmidim*, p. 160). Como explica Pepi, opinaban lo mismo Maimónides y Federico, mientras que Scoto identificaba el *biancore* con la novena esfera, simple, pura y que no contiene luz.

⁴¹³ Jacob Anatoli, *Malmad ha-Talmidim*, fol. 53 a-b; cit. G. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 35-36, n. 24.

⁴¹⁴ Averroes, *Comm. Magn. De anima* III, c. 5; cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 96-97; en lo que toca a las facultades orgánicas cf. la misma opinión en D. Black, “Consciousness”, p. 367: “Averroes recognizes that his own mature position, that the intelligible is conjoined to the individual through images, requires him to hold that when the term ‘perfection’ is applied to the disposition within the soul which his perfected in intellectual cognition, it is predicated of it equivocally in comparison to its predication of the dispositions which underlie all the other cognitive faculties of the soul”.

traduciendo y comentando profusamente en esa zona de Italia—, describían la condición de posibilidad de la perfección del ser humano, es decir, su participación racional en la cadena del ser. Estamos frente a una doctrina intelectualista típicamente arabizante, que fue desarrollada por los intérpretes judíos y cristianos de Maimonides en Italia quienes, siguiendo una versión fuertemente naturalista de Aristóteles, pero así mismo altamente neoplatonizada, pensaban que la perfección del alma humana, incluida su naturaleza orgánica, se encuentra en el intelecto;⁴¹⁵ en suma, que “el intelecto... es la forma del alma” (Maimónides, *Mishné Torah*, IV, 8).⁴¹⁶ De ese modo, Jacob Anatoli “siguiendo el pensamiento aristotélico-averroísta acerca del proceso gnoseológico, explica [en el *Malmad ha-Talmidim*] que el intelecto gente (Decima Inteligencia) hace pasar al alma intelectual (o intelecto) de la potencia al acto.”⁴¹⁷ La perfección del cuerpo, es entonces, para Maimónides como para Jacob Anatoli —y para el autor neoplático que citamos al principio— el intelecto en acto. Maimónides de hecho afirma que “la perfección del alma se logra cuando se actualiza su forma, es decir, cuando el intelecto llega al acto” (*Mishné Torá*);⁴¹⁸ y, a su vez, Jacob Anatoli afirma: “El intelecto es la forma material del alma que a su vez es forma del cuerpo”.⁴¹⁹

Este tipo de interpretaciones, tanto en ámbito judío como cristiano, se hicieron muy comunes a partir de la segunda mitad del siglo XIII,⁴²⁰ ya que, entre otras cosas asimilaron la tradición árabe de hacer comentarios, con terminología aristotélica, de tradiciones neoplatónicas, para tratar de explicar la participación intelectual del ser humano en la cadena del ser; es el caso del influyente *Liber de causis*, que es una

⁴¹⁵ Cf. L. Pepi, “Jačov Anatoli”, p. 115ss.

⁴¹⁶ “El alma de todo ser viviente corpóreo es la forma que le ha dado Dios [...], el intelecto, a su vez, es la forma del alma”; cit. L. Pepi, “Jačov Anatoli”, p. 115, n.17.

⁴¹⁷ L. Pepi, “Jačov Anatoli”, p. 115; cf. Id. “Ja’acov” (en: Jacob Anatoli, *Malmad*), p. XIX.

⁴¹⁸ Cit. L. Pepi, “Jačov Anatoli”, p. 115

⁴¹⁹ Jacob Anatoli, *Malmad ha-Talmidim*, fol. 74; cit. L. Pepi, “Jačov Anatoli”, p. 115.

⁴²⁰ Dice por ejemplo, Tomás de Aquino: “este hombre singular pertenece a alguna especie. Pues la especie de cada uno depende de la forma..Entonces este hombre singular obtiene su especie por la forma. Sin embargo cada uno obtiene la especie de aquello que es principio de la operación de la especie. La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es entender [*intelligere*] pues en esto difiere de los otros animales (*De unitate intellectus contra averroístas*, 80 [77], trad. I. A. Silva e I. Pérez Constanzó, p. 107). Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 58, donde cita a Jean Buridano (B. Patar, *Le Traité de l’ame de Jean Buridan, De prima lectura*, Louvain-la-Neuve, 1991): “es esta la forma sustancial a través de la cual el hombre se distingue intrínsecamente y formalmente del resto de los animales y por ello a través del intelecto el ser humano se distingue según la especie, intrínsecamente y formalmente, de los otros animales” (*hoc est forma substantialis hominis peo quod homo intrinsece et formaliter distinguitur ab aliis animalibus sed sic est de intellectu quod per ipsum homo specificice distinguitur et intrinsecur et formaliter ab aliis animalibus*).

colección de máximas derivadas de Proclo y que, como explica Bruno Nardi,⁴²¹ era costumbre interpretarlo a través de Aristóteles.⁴²²

Cabe destacar que los pensadores judíos activos en el sur de Italia de finales del siglo XIII y principios del XIV, comentaron el *Liber de Causis*, sirviéndose de la *Guía de perplejos*, además de las corrientes averroístas, y haciendo también uso —al poco tiempo de su publicación— de las obras de Tomás de Aquino y Alberto Magno, por citar sólo dos ejemplos;⁴²³ todo lo cual evidencia el desarrollo de una escolástica judía, un tipo de neoplatonismo racional o arabizante en el que se percibía no sólo la influencia sino la impronta de la terminología latina.⁴²⁴ En Roma el *De Causis* fue traducido del árabe al hebreo en una fecha posterior a 1277.⁴²⁵ En la Italia meridional fue traducido dos veces del latín al hebreo, la primera vez en una fecha posterior a 1260, y la segunda, en el primer cuarto del siglo XIV.⁴²⁶ ¿Por qué motivo se tradujo del latín y no del árabe, siendo que estos autores conocían dicha lengua? Porque, como explica Sermoneta, los judíos italianos de esa época estaban convencidos de que los pensadores cristianos, como los mismos Tomás de Aquino y Alberto Magno (quienes habían comentado al *De causis*), habían logrado tal grado de desarrollo intelectual que habían logrado, por medios naturales, la *devequt*, es decir, la *unión* con el décimo intelecto separado.⁴²⁷ Esta línea de interpretación “unitiva” (que al menos Tomás de Aquino no declaraban compartir) estaba muy vinculada a las interpretaciones latinas de Averroes en la Facultad de las Artes de París,⁴²⁸ acerca de la racionalidad como el más alto grado

⁴²¹ B. Nardi, “Le citazioni”, p. 83

⁴²² Téngase en cuenta que eso es exactamente lo que hace Dante en varios pasajes del *Convivio*: B. Nardi, “Le citazioni”, p. 95 ss. y 109 ss.

⁴²³ Téngase en cuenta que tanto Alberto como Tomás de Aquino hicieron también sus propios comentarios del *Liber de causis*; cf. el detallado estudio de A. de Libera, “Albert”.

⁴²⁴ Cf. C. Sirat, “A History”, p. 270, quien habla de un hebreo “coloreado” de escolasticismo, donde se tiene la impresión, al menos en el caso de Yehudá Romano, de estar leyendo una terminología hebrea pensada en latín.

⁴²⁵ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 9

⁴²⁶ J.-P. Rothschild, “Chapitre”, p. 47.

⁴²⁷ Cf. Sermoneta, “La dottrina”, p. 32-33. Los autores judíos usaban una fraseología particular para referirse a esta unión; de cualquier modo, cabe citar una miscelánea de traducciones de obras de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano y el mismo Dante; en dicha miscelánea, el traductor judío reafirma su admiración por los pensadores cristianos: “era mi intención hace notar su conocimiento [de los cristianos] y su capacidad intelectual, en todo libro y en toda doctrina”, Cod. Bodleiano Oxford 1390 (cat. Neubauer), fol. 121 a; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 27.

⁴²⁸ La Universidad de París poseía dos facultades, la de Teología y la de Artes. En ellas enseñaron algunos de los pensadores más importantes de la época, como Tomás de Aquino y Alberto, en la primera, y Sigier de Brabante y Boecio de Dacia, en la segunda. París era, desde el siglo XII, el centro de los estudios filosóficos y teológicos del mundo latino cristiano, y la Facultad de Artes era la condición previa para entrar a la Facultad de Teología, en una división en la que se notaba la preeminencia del clericalismo

de perfección del ser humano, donde un intelecto único y separado se une a los fantasmas producidos por los filósofos y los profetas.⁴²⁹ Esta versión racionalista judía derivada de la noética de Averroes, puede, entonces, equiparse con la de autores cristianos que seguían decididamente a El Comentarista, y cuyas teorías tuvieron gran repercusión en la Italia de Dante. Es el caso de Sigier de Brabante, a quien Dante hace aparecer en la *Commedia* (*Par.* XI, 133-138).

Precisamente Sigier, en su comentario al *Liber de causis*, sostuvo que el alma intelectual⁴³⁰ es la forma del cuerpo y la llamó así mismo “perfección”:

Pero debe notarse que *el alma intelectual es la perfección y la forma del cuerpo*, pero no, sin embargo, del mismo modo que [lo son] las almas vegetativa y sensitiva. Porque el alma intelectual perfecciona al cuerpo de tal modo que ésta subsiste en sí misma y en su ser, y es independiente de la materia y no se deriva de la potencia de la materia. Pero las almas vegetativa y sensitiva son perfecciones de la materia en el sentido de que ellas no subsisten a través de ellas mismas y, en su ser, dependen de la materia, dado que ellas se derivan de la potencia de la materia a través de la generación del compuesto, por medio de la transformación de la materia en su acto y su perfección (*Quaestiones super Librum de Causis*, q. 26, 115-120, p. 106).⁴³¹

como fuente sagrada del saber. Sin embargo, en un momento que algunos historiadores sitúan en la década de 1260 hay, en la Facultad de Artes, un esfuerzo por otorgar autonomía teórica a los estudios filosóficos, con consecuencias que se pueden medir tanto desde el punto de vista político como místico. Cf. R. Imbach, *Dante*, p. 28-33; B. Nardi, “La mistica”, p. 127 ss. Muchas de las enseñanzas del aristotelismo parisino de la Facultad de Artes fueron condenadas en un célebre edicto llevado a cabo por el obispo de París, Etienne Tempier; cf. F. León Florido, en Etienne Tempier, *Syllabus*, p. 35 ss.

⁴²⁹ En realidad, la unión se realiza con el “objeto conocido” o *intellectum speculativum*, que Santo Tomás, dando un giro distinto a la doctrina de Averroes reconfiguró y bautizó como “especie inteligible”; cf. C. Bazán, “Intellectum”. La unidad del intelecto y la posibilidad de unírsele en vida como *summo bono* o felicidad eterna fueron enseñanzas que llamaron la atención de Alberto Magno y que Sigier de Brabante trató en su perdido *De felicitate*, un pequeño tratado del cual dio noticia, en el Renacimiento, Agostino Nifo (*De intellectu* II, trat. ii, cap. 2, 17; *De anima beatitudine* I, comm. 2; *De anima* III, 14); cf. B. Nardi, “La mistica”, p. 127 ss; e Id., “*I Quolibeta*”, p. 181

⁴³⁰ Hay un debate no cerrado que afirma, por un lado, que Sigier de Brabante, sin duda, habría negado en este libro la unidad y separación del intelecto posible y, por otro, hay quien afirma que dicho libro es un desarrollo de esos conceptos: que el intelecto es único, que no es perfección de la materia, que se encuentra separado, que necesita del cuerpo como de un objeto y que entra en contacto con la materia a través de los fantasmas, y que la imaginación es responsable parcial de la intelección; base de estos argumentos es la idea —que también aparece en el Anónimo de Giele, *Quaestiones*, I, 6, 99-04, p. 49— de que el intelecto posible, aunque separado, establece una unión *natural* con el cuerpo, a través de los fantasmas (cf. D. Calma, “Le corps”, p. 224-225; cf. L. Bianchi, “A Heterodox”, p. 84-85).

⁴³¹ “Sed est attendendum quod *anima intellectiva est corporis perfectio et forma*, non sic tamen sicut vegetativa et sensitiva. Anima enim intellectiva sic corpus perficit quod et per se subsistit in suo esse non

La forma, dice el texto, en el alma intelectual no implica transformación; en cambio, en las almas vegetativa y sensitiva la materia sufre un cambio; por lo tanto la perfección que se actualiza, es decir, el paso de la potencia al acto, es diferente en uno y otro caso. Sin embargo, y como bien sabía toda la tradición medieval aristotélica, la materia (en particular, el órgano de la imaginación) es indispensable para el operar del intelecto.⁴³² Y aunque Dante, entiende esta dependencia —que siente como defecto—, también afirma que la forma intelectual, es decir, la perfección racional e inmutable del intelecto, es la forma del ser humano, la forma más perfecta de las que posee y puede gozar:

è da sapere che le cose deono essere denominate *dall'ultima nobilitade della loro forma: sì come l'uomo dalla ragione*, e non dal senso né d'altro che sia meno nobile. Onde, quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è sua speciale vita ed atto della sua *più nobile parte*. (Cv. II, vii, 3).

(ha de entenderse que las cosas deben ser denominadas por la última nobleza de su forma: así el hombre [debe ser denominado] por la razón, y no por el *senso* ni por otro [rasgo] que sea menos noble. De ahí que cuando se dice que el hombre vive, debe entenderse al hombre usando la razón, que es su vida como especie [*speciale*], y acto de su parte más noble)

Esta *nobilitade* racional para Dante es, en suma, perfección de la forma humana (cf. Cv. IV, xi, 2).⁴³³ Pero, como Sigier de Brabante, el *Convivio* es muy explicativo acerca de

dependens a materia, de potentia materiae non educta. Vegetativum autem et sensitivum sic sunt materiae perfectiones quod per se non subsistunt et in suo esse dependent a materia, cum de potentia materiae educantur per generationem compositi, per transmutationem materiae ad suum actum et perfectionem.”

⁴³² A través del axioma Aristotélico que equipara captar por el intelecto y percibir con la imaginación, Sigier dice que el intelecto posible se une naturalmente al ser humano, mientras que la imaginación sólo de manera accidental está unida a los objetos sensibles. Y esto es así, explica el filósofo, porque el intelecto para operar depende de un cuerpo material que produzca fantasmas, es decir, nada puede el intelecto pensar fuera de los fantasmas producidos por la imaginación de un cuerpo; en cambio la imaginación no depende de un objeto: se encuentra siempre en acto sin importar la presencia de uno u otro objeto material (cf. Sigier de Brabante, *Quaestiones super Librum de Causis*, p. 106, 103-105). Cf. D. Calma, “Le corps”, y el mismo argumento en el Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima* I, q. 6, fol. 110, p. 40.

⁴³³ “è da sapere che la viltade di ciascuna cosa da la imperfezione di quella si prende, e così la nobilitade [*de cada cosa*] da la perfezione [*de aquella se deriva*]: onde tanto quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile; quanto imperfetta, tanto vile”

las distintas perfecciones del ser humano que, por un lado son intelectuales y por el otro, materiales. Por eso es por lo que, aunque crea que el ser humano debe ser definido por la razón, Dante se detiene a explicar la variada posición que el hombre ocupa en la cadena de las causas. El ser humano, dice Dante, tiene una naturaleza mixta que comparte con distintas jerarquías de la cadena, y por ello tiene diversas participaciones y, por lo tanto diversos deseos (*amori*) de perfección (*nobilitate*) que, en su caso, son una sola forma:

Li uomini hanno loro proprio amore alle perfette ed oneste cose. E però che l'uomo, avegna che una sola sustanza sia tutta [sua] forma, per la sua nobilitade ha in sé [e] la natura d'ognuna [di] queste cose, tutti questi amori puote avere e tutti li ha. (Cv. III, iii, 5).⁴³⁴

(Los hombres tienen un amor de suyo a las cosas perfectas y honestas. Y aunque toda su forma es una sola sustancia, el hombre todos esos amores [o deseos de perfección, los] puede tener y todos los tiene, a causa de su nobleza [característica, por la cual] tiene en sí mismo la naturaleza de cada una de estas cosas [o participaciones en la cadena del ser],

Como explica el *De causis*, cada ente (que Dante, como muchos escolásticos, llama “forma sustancial”) es capaz de recibir la bondad de la Primera Causa, dependiendo de sus capacidades, o, dicho de otro modo, acoge a las causas superiores en relación a su *concurso* en la cadena del ser. Dice el *Liber de Causis*: “Et diversificantur bonitates et dona ex *concurso* recipientis” (19 [20]). Dante explicó y tradujo este pasaje del siguiente modo (señalamos en el original latino algunos conceptos claves):

E la ragione di questa naturalitate può essere questa. Ciascuna forma sostanziale procede dalla sua prima cagione, la quale è Iddio, sì come nel Libro di Cagioni è scritto, e non riceve diversitate per quella, che è simplicissima, ma per le

⁴³⁴ De hecho, explica Dante, la forma es la disposición a determinada perfección de acuerdo a su participación en la cadena del ser: “Ancora: è impossibile, però che in ciascuna cosa, naturale ed artificiale, è impossibile procedere alla forma, sanza prima essere disposto lo subietto sopra che la forma dee stare: sì come impossibile la forma dell'oro è venire, se la materia, cioè lo suo subietto, non è digesta e aparecchiata; e la formadell'arca venire, se la materia, cioè lo legno, non è prima disposta e aparecchiata.” (Cv. II, i, 10). Este ejemplo es el del sentido alegórico (la forma) al cual no se puede acceder si el sentido literal (la forma) no está bien dispuesto.

secondarie cagioni e per la materia in che discende. Onde nel medesimo libro si scrive, trattando della infusione [*influxione*]⁴³⁵ della bontà divina: “E fanno [si] diverse le bontadi e i doni per lo concorrimento [*concurso*] della cosa che riceve”. (Cv. III, ii, 4)

(Y la razón de dicha naturaleza puede ser la siguiente. Cada forma sustancial procede de la primera causa, la cual es Dios, así como está escrito en el *Liber de causis*, y [cada forma sustancial] no recibe diversificación de aquella [primera causa] la cual es simplísima, sino por las causas secundarias y por la materia en la cual descende. De ahí que el mismo libro se escribe, tratando del influjo de la bondad divina: “Y se hacen así diversas las bondades y [diversos] los dones, a causa del *concurrimento* [en la cadena del ser] de la cosa que recibe”. (Cv. III, ii, 4)

El *concurrimento* o, dicho de otro modo, participación (Cv. III, ii, 5)⁴³⁶ de los entes en la cadena del ser es uno de los grandes temas del *Convivio*, porque está relacionado con su tema principal: el deseo-amor de conocer la propia participación a partir de la *ultima nobilitate della loro forma*, es decir, la razón. Y aunque al final del tercer tratado (III, xv), Dante explicaría que los impedimentos sensibles, son defectos insalvables⁴³⁷ para conocer la propia participación racional en la cadena del ser, todos los tratados del libro, en general insisten en que ese deseo-amor de conocimiento es una búsqueda de perfección siempre presente. Explica López Cortezo:

Va ricordato a questo punto che “gentilezza o nobiltà, che per una cosa intendo” (Cv. IV xiv 8) implica perfezione: “è da sapere che la viltade di ciascuna cosa da

⁴³⁵ “Prima [...] bonitas *influxit* bonitates super res omnes *influxione* una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa *influxione* secundum modum suae virtutis et sui esse.” *Liber de Causis*, XIX (XX), y que Dante traduce en el *Convivio* también como “discorrimento” (III, vii, 2-3).

⁴³⁶ “Onde, con ciò sia cosa che ciascuno effetto ritegna della natura della sua cagione —si come dice Alpetragio quando afferma che quello che è causato da corpo circolare n’ha in alcuno modo circolare esser —, ciascuna forma ha essere della divina natura in alcuno modo: non che la divina natura sia divisa e comunicata in quelle, ma da quelle [è] *participata*, per lo modo quasi che la natura del sole è *participata nell’altre stelle*.” (Cv. III, ii, 5).

⁴³⁷ Como explicaremos más adelante, estos impedimentos son explicados como defectos de visión, usando una y otra vez, el paradigma aristotélico; téngase en cuenta el uso del verbo “terminare” que, como también expondremos, señala la manifestación de una forma visual (es decir, una forma sustancial): “E però l’umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione. E così è misurato de la natura angelica, e *terminato* in quanto [a] quella sapienza che la natura di ciascuno può apprendere” (Cv. III, xv, 9-10)

la imperfezione di quella si prende, e così la nobilitade da la perfezione: onde tanto quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile; quanto imperfetta, tanto vile” (Cv. IV xi 2); e che “ciascuna cosa, da providenza di propria natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti” (Cv. I i 1): cioè, essendo la scienza la nostra somma perfezione, vale a dire, la nostra somma nobiltà, ‘al suo desiderio semo subietti’ per natura, il che giustifica che Dante rappresenti la sua dedizione allo studio della filosofia fingendo un suo amore verso una donna gentile o nobile, vale a dire, perfetta...⁴³⁸

Como lo explica el dantista, la filosofía —oculta tras la figura de una Señora— representa una aspiración de perfección intelectual. Ahora bien, ¿qué significa “amor” en ese contexto de perfección? El amor, dice Dante, es aquello que nos impulsa a la perfección intelectual, por la cual debemos ser definidos. El *Convivio* expone claramente en su comentario a la canción *Amor che ne la mente mi ragiona*, que “Amor”, parabólicamente hablando,⁴³⁹ es el *estudio*, pero no como forma adquirida sino como apetito (deseo-amor) hacia esa forma, es decir, hacia la *donna*, que, como dice en otras ocasiones (cf. II, xii, 1; III, ii, 17, xi, 1), es la filosofía:

Dico: *Amor che nella mente mi ragiona*. Per Amore io intendo lo studio lo quale io mettea per acquistare l’amore di questa donna: ove si vuole sapere che studio si può qui doppiamente considerare. È uno studio lo quale mena l’uomo all’abito dell’arte e della scienza; è un altro studio lo quale nell’abito acquistato adopera, usando quello.

E questo primo è quello ch’io chiamo qui Amore, lo quale nella mia mente informava⁴⁴⁰ continue, nuove e altissime considerazioni di questa donna che di sopra è dimostrata: sì come suole fare lo studio che si mette in acquistare

⁴³⁸ C. López Cortezo, “Contro-li-erranti”, p. 43-44.

⁴³⁹ Dante en varias ocasiones habla de alegoría, pero, insistimos, no debe confundirse con el sustancialismo feudal, sino como envoltorio de un significado abstracto; es decir, lo que la tradición medieval llamaba *integumentum* o *involucrum*; cf. E. Fenzi, “L’esperienza”.

⁴⁴⁰ Recuérdese de nuevo la definición del Averroes latinus: “formare per intellectum” (*Comm. Magn. De anima*, III, cap. 1, p. 3791) como sinónimo del griego *noeín* (“pensar” o “inteligir”) (*De anima*, III, 4, 429 a, 10-13); cf. *Gran Comentario* (trad. A. Martínez Lorca), p. 38, n. 131

un'amistade, che di quella amistade grandi cose prima considera, desiderando quella. (Cv. III, xii, 2-3)

(Digo: *Amor che nella mente mi ragiona*. Por Amor entiendo el estudio al cual yo me aplicaba para conquistar el amor de esta Señora: de ahí se ha de saber que el estudio se puede considerar de dos modos. Uno es el estudio que conduce al hombre al hábito del arte y de la ciencia; otro estudio es el cual obra sobre la base de hábito adquirido, usando aquel [primeramente mencionado]

Y ese primero es el que yo llamo aquí Amor, el cual en mi mente informaba consideraciones continuas, nuevas y altísimas de esta Señora que arriba se ha mostrado: del mismo modo como suele hacer el estudio que se dedica a conquistar una amistad, que la desea porque de esa amistad primeramente considera grandes cosas.)

Hemos visto cómo el paradigma averroísta está presente en un contexto intelectual al que Dante no es ajeno, y, así mismo, hemos visto la importancia del ámbito de la razón para definir aquello que es el ser humano, es decir, su forma. En los siguientes dos apartados veremos que el concepto de forma (como el de *intentio* y otros aparejados al paradigma de la percepción visual) hace parte de una demostración *modal* averroísta y cómo Dante se sirve de dicha demostración para definir los alcances de una crisis en la que el alma humana no es capaz de determinar su participación en la cadena del ser.

3.3 La forma visual

Ahora bien, si Dante en el *Convivio* habla en varias ocasiones de “forma” no es sólo por el hecho de coincidir la forma con la perfección, es decir, la disposición que debe pasar de la potencia al acto propia de los entes de acuerdo a su propia naturaleza. En lo que toca al conocimiento de esos entes, la “forma” también implica que pueden ser inteligidos como *forma* que, en el paradigma aristotélico, no lo olvidemos, equivale a *forma visual*.

Una prueba de este hecho es que cuando el observador (presumiblemente, Dante estudioso) tiene frente a sí un ente más alto de la cadena del ser —que le muestra el *concorrimiento* intelectual que con éste comparte— se siente unido a él, pero esa unión se expresa como visualidad:

E però che ne le bontadi de la natura e de la ragione si mostra la divina, viene che l'anima umana con quelle per via spirituale si unisce, tanto più tosto e più forte quanto più quelle *appaiono perfette*: lo quale apparimento é fatto secondo la *conoscenza de l'anima è chiara* o impedita. (Cv. III, ii, 8).

(Y ya que en las bondades de la naturaleza y en las de la razón se muestra la [bondad] divina, se sigue que el alma humana se une con ellas por vía espiritual, más rápidamente y más fuerte cuanto más ellas aparecen perfectas: y dicha aparición se lleva a cabo de acuerdo al alma que conoce, la cual es clara o imposibilitada).

Nótese la insistencia en la terminología que habla del fenómeno de la visión con términos como *appaiono*, *apparimento* y *anima chiara*. La perfección —que siempre es perfección del intelecto— se explica, entonces, por la claridad del alma humana para ser afectada por alguna forma.⁴⁴¹ Por lo tanto, para Dante, como para Averroes, una forma no se hace visible por la luz del alma sino por la transparencia del alma (*secondo la conoscenza de l'anima è chiara o impedita*).

Dante es fiel, en este libro, al naturalismo de Averroes que sostiene que en medio de la transparencia chocan la luz y los colores, y que de ese modo algo es visible. Y así lo pone en evidencia en el capítulo nueve del tercer tratado, donde se usa el fenómeno de la percepción visual para hablar de la intelección, y donde se especifica que no es que el color sea visible gracias a la luz, como quería Avicena, sino gracias a la transparencia, que es una *visibilidad* potencial propia tanto de los colores como de la luz — “propriamente visibili sono il colore e la luce” (III, ix, 6), “lo colore e la luce sono

⁴⁴¹ La preponderancia del paradigma en todo caso es coherente con el principio de la *Metafísica* que Dante cita en el *Convivio* (*tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere*, I, i, 1), y que Aristóteles continúa así: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las *sensaciones visuales*.” Aristóteles, *Metafísica*, I (A), 1, p. 70 (trad. T. Calvo Martínez).

propriamente [visibili]” (III, ix, 6-7)— es decir, que a causa del diáfano (propiedad natural de las cosas) algo *puede* hacerse visible.⁴⁴²

Ahora bien, cabe explicar que gracias a que el ojo posee un diáfano (una potencia transaparencial) compartida con el diáfano que todo lo abarca, las cosas pueden hacerse visibles (y, al mismo tiempo, dar constancia de que las cosas existen como simples intenciones visibles). Este fenómeno, como explica el mismo Dante, es usado por Aristóteles (*De anima* II, *De senso et sensato*) para hablar no solo de la visión sino de cosas que no se perciben visualmente, es decir, lo percibido por el *senso communis*: “la grandezza, lo numero, lo movimento e ‘l stare fermo, che sensibile comunis si chiamano” (III, ix, 6). Téngase en cuenta que la reflexión de Dante, al usar un paradigma consagrado por la tradición, dice implícitamente que cuando se habla de la visión, en realidad se habla de otra cosa, y que esa otra cosa no es un sentido alegórico sino un ejemplo paradigmático que, apareciendo en Aristóteles, servía *modalmente* para explicar una realidad, la de la intelección.⁴⁴³

Dicho paradigma, repetimos, es el del ojo en su relación con los colores (*S.T.* I, q. 76, a. 1), o, siendo más precisos, el fenómeno de la difusión de la luz y su relación con la

⁴⁴² Decir *color* o *luz* en este contexto es decir “transparencia”. En estricto sentido se dice que el color es potencia y la luz es acto; pero, tratándose del color que pasa al acto, puede decirse también que el color es luz, por eso dice Averroes que el *diffanum* (la potencia del color) no es visible en acto de manera natural, ni por sí mismo, sino por accidente (*per accidens*), a causa de un color (es decir, un acto) extraño a él (*diaffanum est illud quod non est visibile per se, scilicet per colorem naturalem existentem in eo, sed illud quod est visibile per accidens, idest per colorem extraneum*); también puede decirse: “el color en tanto que es visible lleva al diáfano de la potencia al acto.” (*Comm. Magn De anima*, c. 68, p. 238; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 113. Cf. *Comm. Magn De anima*, p. 499, l. 559-566, donde afirma que la transparencia, como el intelecto posible, recibe al color y a la luz al mismo tiempo.

⁴⁴³ Como explicamos en nuestra introducción general, el Anónimo de Giele distingue la *scientia realis* de la *scientia modalis* que el Anónimo extiende a “modum demonstrandi et venandi quod quid est in singulis rebus” (q. 5, comm. 1). Nos ha parecido útil la distinción que el Anónimo no identifica inmediatamente, pero que sirve en cierto modo de prolegómeno al Comentario 2 de la q. 5, donde hemos personalmente encontrado lo que puede responder al uso modal y distinción real; ahí el Anónimo establece la conocida ecuación aristotélica (*S.T.* q. 76): *los fantasmas son al intelecto lo que los colores son a la vista* (y en este caso, para explicar su punto, la vista modalmente equivale a la *vis imaginativa* y los colores a los objetos sensibles). Luego dice que la unión del intelecto con los fantasmas es natural, y en cambio la de los colores a la vista no; en el primer caso, el intelecto está unido a los fantasmas porque ni los fantasmas ni el intelecto pueden existir separados uno del otro: su vinculación es necesaria y eterna; en cambio, para que se unan los colores y la vista se necesita de una cercanía oportuna. ¿Para qué se compara entonces una cosa con la otra? A nuestro juicio, para establecer un punto: que los fantasmas son más vinculantes a la acción de pensar que los objetos sensibles —de forma individual— a la acción de imaginar. Cabe aclarar que el paradigma puede responder a explicaciones distintas, dependiendo de qué parte del proceso intelectual se quiera explicar. Cf. una síntesis de las distintas explicaciones de dicho proceso en: Bazán, “Intelectum”, p. 430.

percepción visual.⁴⁴⁴ El ojo sería en este caso lo que tanto Sigier de Brabante (*De anima intellectiva*) como Tomás de Aquino (*S.T.* I, 76) llaman el “alma intelectual”, es decir, el alma racional. Recordemos que la reflexión de Dante en este capítulo ix del tratado III del *Convivio* parte de una discordancia entre la verdad y la apariencia (*la veritate si dicorda de l'apparenza*) acerca de la *donna filosofia*, motivo de la canción que comenta el tratado. Esa discordancia, además, se explica como una mancha (*colore*) del “ojo” (es decir, del alma intelectual de Dante); sólo que esa mancha puede aparecer de dos modos, ya que la transparencia perfecta —la *chiaritade* o *purità* (III, vii, 3, 5)— debe cumplirse tanto en la red *grandinosa*, donde se cruzan el color y la luz, como en la pupila (*l'acqua de la pupilla*), donde ese cruce se hace visible:

Queste cose visibili le proprie sì come le [de los sensibles] comuni in quanto sono visibili vengono dentro a l'occhio —non dico le cose ma le forme loro— per lo mezzo diafano, non realmente ma intenzionalmente sì come [dentro] un vetro trasparente. [...] Perche, acciò che la visione sia verace, cioè cotale qual è la cosa visibile in sè, conviene che lo mezzo [diafano] per lo quale a l'occhio viene la forma sia sanza ogni colore, e l'acqua de la pupilla similmente [esté privada de color previo]: altrimenti si macolarebbe la forma visibile del colore del mezzo [diafano] e [la forma visible se mancharía a causa] di quello [color previo del mezzo diafano] de la pupilla. (Cv. III, ix, 7-8; 9-10)

(Estas cosas visibles, las propias como las [de los sensibles] comunes, en tanto que son visibles arriban al interior del ojo —no digo las cosas, sino sus formas— por [intermediación] del medio diáfano, no realmente sino intencionalmente, así como en un vidrio transparente [...] Porque para que la visión sea veraz, es decir, que la cosa sea visible en sí misma, es necesario que el medio [diáfano], por [intermedio] del cual arriba una forma al ojo, esté privado de color, y que el agua de la pupila del mismo modo [esté privada de color]: en caso contrario la forma visible se mancharía del color del medio [diáfano] y [la forma visible se mancharía también a causa] de aquel [color previo del medio diáfano] de la pupila).

⁴⁴⁴ La posición de Averroes que aparece en el *Gran Comentario* como en el *De senso et sensato* está glosada por E. Coccia, *La trasparenza*, p. 108-143.

Dante explica aquí, siguiendo siempre el punto de Averroes,⁴⁴⁵ que el ojo posee transparencia (*mezzo diafano*), y que esto es lo que le permite hacer aparecer una imagen; es decir, la transparencia del ojo y la del aire son la misma transparencia; si así no lo fuese, el ojo (o cualquier ente del mundo)⁴⁴⁶ sería incapaz de propiciar la aparición de la forma visual o forma sustancial donde se cruzan la luz y el color.⁴⁴⁷ Pero para que aparezca verdaderamente una forma visual (para que *la visione sia verace*) se necesita, además, una transparencia “terminada”, y por eso el ojo posee dos modos de transparencia:⁴⁴⁸ uno de aire, por donde pasa la imagen y otro de agua, donde aquella acaba. Este último elemento —el “agua de la pupila”— es, dice Dante, como un espejo (*quasi specchio*) y puede potencialmente reflejar cualquier cosa, es decir, es indiferente a cualquier imagen previa; la pupila, entonces, como se dirá a continuación, es también una transparencia (*mezzo trasparente*), pero “terminada”:

E ne l’acqua ch’è ne la pupilla de l’occhio [...] che fa la forma visibile per lo mezzo, sì si se compie [la forma visible], perchè quell’acqua è [acqua] *terminata* —quasi come specchio, che è *vetro terminato con piombo*—, sì che pasar più non può [...] sì che la forma, che nel *mezzo trasparente* non pare [es decir, no aparece], [ne l’acqua *pare*] *lucida e terminata*. E questo è quello perchè nel vetro piombato la imagine appare e non in altro [es decir, no aparece en otro lugar, sino ahí]. (Cv. III, ix, 8-9).

⁴⁴⁵ Cf. G. Agamben, *Stanze*, p. 94.

⁴⁴⁶ Recuérdese el pasaje de Aristóteles que citamos al principio del capítulo: “Y llamo ‘transparente’ a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una *cierta naturaleza*, la *misma que se da en el cuerpo eterno* situado en la región más alta del firmamento.” (*De anima* II, 7, 418 b, 19-21; trad. T. Calvo Martínez).

⁴⁴⁷ Nos referimos en este caso al punto de vista del observador que percibe no el objeto sino su forma visual o *intentio*; este último concepto —como ya dijimos en 1.2.3— se usaba también en tratados de óptica, e indica ese “modo en que una forma existe fuera de sí y de su propia materia” (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 124); así, dijimos, en lo que toca al momento de la visualización-intelección, se elimina la distinción entre sujeto y objeto de conocimiento. Según E. Coccia (que hace referencia al artículo de Bazan, “Intellectum”, cf. p. 430) en el momento de la intelección, el intelecto posible y el objeto conocido se hacen uno en la *intentio* inteligida; y, para ser más específico, Coccia explica: “La única anotación que se puede hacer a ese valioso estudio [el de Bazán] es acerca de la pretendida distinción (que según Bazán ha generado confusión entre los comentaristas latinos) entre *intellectum* e *intellectus*, que hace del *intellectus* el objeto conocido y no el sujeto que conoce. En realidad una distinción así —que puede tener sentido en el ámbito de la noética tomista— no tiene ningún valor en la noética árabe y helénica, donde para las cosas sin materia, el objeto y el sujeto coinciden totalmente”: *La trasparenza*, p. 145, n. 2., y p. 123.

⁴⁴⁸ Dante aquí hace referencia a Avicena probablemente siguiendo los conocimientos médicos que ya eran conocidos en su época de estudiante; la medicina fue uno de los programas universitarios que mejor caracterizaron la tendencia “laica” del conocimiento. Sin embargo, la explicación es la Averroes; cf. G. Agamben, *Stanze*, p. 94-95.

(Y en el agua que hay en la pupila del ojo [...] la cual hace visible a una forma por [intermediación] del medio diáfano, así sí se cumple [la forma visible], porque dicha agua es [agua] terminada —como una suerte de espejo, que es vidrio terminado con plomo—, así que traspasar más allá no se puede [...] de modo que la forma, la cual en el medio transparente no aparece, [en el agua aparece] lúcida y terminada. Y es por ello que en el vidrio con plomo la imagen aparece y no en otro [lugar]).

Como puede notarse, el ojo es en este caso un instrumento de demostración para esgrimir un punto, en el cual se dice que, para que aparezca una forma visual, son necesarias una transparencia absoluta y otra “terminada”.⁴⁴⁹ Ahora veremos la aplicación del paradigma, es decir, expondremos cómo funciona el modelo, según Dante, al tratar de demostrar un problema de orden intelectual.

3.4 El orden sensible y el orden intelectual

A esta altura de nuestra exposición, podemos avanzar que el problema al que Dante se enfrenta (como muchos filósofos de su época) es tratar de conocer la transparencia: no la de la refracción de la luz, sino la otra, la de la *scientia realis* de la noética aristotélica, el de las formas intencionales, es decir el “modo en que una forma existe fuera de sí misma y de su propia materia”:⁴⁵⁰ la forma *desnuda* compartida con “le sustanze separate, cioè [...] li Angeli, che sono sanza grossezza di materia” (*Cv.* III, vii, 5), y bajo la que se asoma el mismísimo *quid* de nuestras capacidades cognoscitivas.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ En uno y otro caso Dante habla de “mezzo”; Alessandro Raffi discurre sobre el espejo dantiano como parte de las “metáforas catóptricas de la metafísica neoplatónica”, lo que, en el *Convivio*, sirve para explicar la “nobiltà”, es decir, “la colocación del ángel y del ser humano a partir de su distancia con Dios”, lo que implica que los mortales participemos de una “contemplación diferida” (A. Raffi, *La gloria*, p. 34, 36); cf. el siguiente pasaje: “Ove ancora è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde nelle Intelligenze [separate] raggia la divina luce sanza mezzo, nell'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.” (*Cv.* III, xiv, 4) Por lo tanto, el “mezzo” es, en este caso, el otro modo de ser del diáfano; como dijimos, una transparencia terminada: un espejo.

⁴⁵⁰ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 124.

⁴⁵¹ Tanto el término *intentio*, como el término *forma sine materia* son asuntos de gran calado para la escolástica medieval, y sería inútil tratar de resumirlos, aunque el tema está implícito en todo nuestro capítulo; cabe agregar de cualquier modo que en el tratado IV (i, 8) del *Convivio* Dante dice haber reflexionado directamente el asunto, a saber, si “Dios podía entender la prima materia” (*se la prima materia de li elementi era da Dio intesa*); dado que Dios es una sustancia separada (una *forma sine materia*) la pregunta era pertinente para saber si esa forma desnuda (que según Dante comparten el alma

Conocer la transparencia de una sustancia separada es conocer la propia naturaleza potencial de asimilarse a toda la “luz” universal, es decir, al intelecto posible (*il quale potenzialmente in sè aduce tutte le forme universali*; Cv. IV, xxi, 5); por lo tanto, el problema, modalmente hablando, está en la imposibilidad de visualizar esa transparencia compartida entre el alma-ojo y el intelecto-sol, representada a su vez por el ojo en sus dos naturalezas: la de agua y la de aire.⁴⁵² Y esa dificultad se ejemplifica, según Dante, con el espejo (*vetro terminato con piombo*), el cual puede reflejar toda la luz, pero mientras más luz refleja, más “vence” al observador, es decir, si se le mira, el espejo se oculta detrás de la luz que es capaz de reflejar (Cv. III, vii).⁴⁵³ Si queremos saber cuánta luz es capaz de reflejar un espejo, no veremos al espejo nunca (es decir, nada podremos decir de su ser, como ser intencional). ¿Y por qué se querría ver al espejo? Porque en él vemos-conocemos nuestra propia forma, y, como explica Dante al principio del *Convivio*, la perfección del ser humano está sujeta a su deseo de saber; de ahí que querer ver la forma del espejo es deseo-amor de colmar la propia perfección (*nobilitade*) intelectual; es deseo-amor de “fortificare”⁴⁵⁴ la propia alma racional (el “animo” o “gentillezza” de la que habla Dante ya en el tratado IV del *Convivio*). Es, en suma, llevar al acto la potencia intelectual del ser humano. De ese modo, el amor-deseo de perfección es una búsqueda por determinar la propia y más alta participación (*concorrimento*) en la cadena del ser, que no es otra sino participación intelectual (la *scientia* que es *ultima perfezione de la nostra anima*, Cv. I, i, 1).

Ahora bien, en el segundo capítulo de ese mismo tercer tratado, Dante expone las dificultades para definir la naturaleza de la dama filosofía, la cual, dice Dante, estaba

racional humana y los ángeles) al mezclarse con la materia era capaz de inteligir su ser esencial (es decir, si podía inteligirse a sí misma). Que Dante predicase de Dios y no del hombre dicha afirmación es coherente con la idea medieval de que cuando una persona piensa, es Dios quien realmente piensa (Cv. III, xii, 12); en ese sentido es importante aclarar que en el conocimiento de Dios o de cualquier ente superior, está sobreentendido un conocimiento recíproco: “E se essa umana forma, esemplata e individuata, non è perfetta, non è manco dello detto essempla, ma della materia la quale individua. Però quando dico: *Ogni Intelletto di là su la mira*, non voglio altro dire se non ch’ella è così fatta come l’essempla intenzionale che della umana essenzia è nella divina mente e, per quella, in tutte l’altre, massimamente in quelle menti angeliche che fabricano col cielo queste cose di qua giuso.” (III, vi, 6)

⁴⁵² El paradigma aquí parece romperse, pero no es así. Se trata en todo caso de que el modelo sirve para explicar la unión de las facultades humanas con el intelecto posible, de ahí que el ojo a veces represente al organismo humano en su unión con el intelecto, o al intelecto que necesita de un cuerpo humano para determinarse.

⁴⁵³ Este fenómeno es, a nuestro juicio, el de los beatos en el paraíso. Los beatos no poseen luz propia, pero a mayor felicidad (*letizia*) generan una transparencia terminada más perfecta, lo que los hace reflejar mayor cantidad de luz, y por lo tanto los hace indistinguibles como forma visual.

⁴⁵⁴ El alma humana, dice Dante, “naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare” (Cv. III, ii, 7).

unida con su alma (*Cv.* III, ii, 8-9). En ese mismo capítulo se habla del conflicto existente causado por el deseo-amor natural de perfección (o nobleza) de las tres potencias del alma (indisolublemente unidas en el ser humano) que, frente a un intelecto separado (es decir, una de las *bontadi* intelectuales de Dios), se siente unido, y de la inefabilidad (*ineffabilità*) que es producto de esta unión.⁴⁵⁵ Cabe aclarar que, en una realidad donde hay una crisis de significación de la realidad sacrificial, la correcta expresión verbal es de primera importancia.

Por otro lado, cuando el *Convivio* explica los grados del ser —apoyado, dice Dante, en el *Liber de causis* y en el *De intellectu et intelligibili* de Alberto Magno— se ejemplifica la distinta participación de los entes en el intelecto supremo, como la capacidad de dejar pasar, oponerse o no recibir la luz (*Cv.* III, ii). Pero como es el observador el que intenta describir la mayor o menor transparencia de los cuerpos, es importante para Dante establecer algunos puntos terminológicos, donde “*luce*” significa la luz en su origen, “*raggio*” es la luz que, atravesando el medio diáfano, se determina en un primer cuerpo, y “*splendore*”, el reflejo lumínico en otro cuerpo distinto del primero al que la luz llegó. (*Cv.* III, xiv, 5).⁴⁵⁶

Esta terminología ayuda a entender cómo varios tipos de formas sustanciales, de acuerdo a su distinto *concorrimiento* nos dejan ver en mayor o menor grado, y de forma directa o indirecta, la luz de la Causa Primera. Siempre en el mismo tratado (III, vii) Dante ejemplifica esa realidad, a través del grado de transparencia de esas formas sustanciales identificándolas con cuerpos naturales. Veamos estos cuerpos separados con incisos, para mejor identificarlos:

Vedemo la luce del sole, la quale è una, da una fonte derivata, diversamente da le corpora essere ricevuta; sì come dice Alberto [Magno] in quel libro che fa de lo Intelletto. **(a)** Chè certi corpi, per molta chiaritade di diáfano avere in sé mista, tosto che ‘l sole li vede diventano tanto luminosi, che per multiplicamento di luce in quelle e ne lo loro aspetto, rendono a li altri di sé grande splendore, sì

⁴⁵⁵ Sobre lo cual se discurre dos capítulos después: *Cv.* III, iv, e incluso en III, x, 3-4, donde anuncia que lo resolverá más adelante. Una inefabilidad es provocada por defecto de intelección y la otra por defecto de expresión verbal.

⁴⁵⁶ “Dico che la usansa de’ filosofi è di chiamare ‘luce’ lo lume, in quanto esso è nel suo frontale principio; di chiamare ‘raggio’, in quanto esso è per lo mezzo, dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare ‘splendore’ in quanto esso [la luz] è in un’altra parte illuminata di percorso.”

come l'oro e alcuna pietra. **(b)** Certi sono che per esser del tutto diafani, non solamente ricevono la luce, ma quella non impediscono, rendono lei [la luce] del loro colore colorata ne l'altre cose. **(c)** E certi sono tanto vincenti ne la purità del diáfano, che divengono sì raggianti, che vincono l'armonia de l'occhio, e non si lasciano vedere senza fatica del viso, sì come sono li specchi. **(d)** Certi altri sono senza diáfano che quasi poco de la luce ricevono, sì com'è la terra. (Cv. III, vii, 3-4)

(Vemos la luz del sol, la cual es una sola, derivada de una sola fuente, diversamente de cómo la cuerpos la reciben; así como dice Alberto [Magno] en ese libro que compone sobre el Intelecto. **(a)** Porque determinados cuerpos, por tener mezclado en ellos gran claridad de diáfano, tan pronto como el sol los ve se hacen luminosos, que por multiplicación de luz en ellos y en su aspecto, convierten, de ellos mismos, a otros cuerpos en resplandor, como le sucede al oro y a determinada piedra. **(b)** Algunos [cuerpos] porque son totalmente diáfanos no sólo reciben luz, sino que no la impiden, convirtiendo [a la luz, en luz] de su color, lo que colorea otras cosas. **(c)** Y algunos [cuerpos] son tan vencedores en la pureza del diáfano, que se hacen de tal modo resplandecientes, que vencen la armonía del ojo, y no se dejan ver sin gran fatiga de la vista, así como son los espejos. **(d)** Algunos otros [cuerpos] son carentes de diáfano que casi poca luz reciben, así como lo es la tierra).

A continuación de esta exposición viene una digresión que amplifica la explicación acerca del “discorrimiento” (*influxione*) que la Primera Causa ejerce sobre los ángeles, los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales. Luego se aporta una explicación acerca de los grados, a veces casi imperceptibles, entre uno y otro orden (por ejemplo, entre los ángeles y los seres humanos o entre los animales y el hombre). Y ahí Dante echa mano, otra vez, del paradigma aristotélico diciendo que, así como vemos el orden sensible, del mismo modo “vemos” el orden intelectual: “E però che ne l'ordine intellettuale del universo sì sale e discende per gradi quasi continui da la infima forma a l'altissima e da l'altissima a la infima sì come vedemo ne l'ordine sensible” (6).

El espacio que Dante aquí dedica a la clasificación del orden sensible hace suponer que es de suma importancia para el tema principal de su capítulo que, como explica el mismo Dante, es el alma —pero no el cuerpo— de la *donna filosofa*.⁴⁵⁷ La exposición del capítulo está construida, como veremos a continuación, para mostrar las características de dicha alma, y de cómo se presenta al *observador*, en otras palabras, a quien ejerce el estudio de las doctrinas del alma en su relación con la metafísica —ciencia esta última que explica el *concorrimento* de los seres. De ahí que cuando termina la explicación anterior (al final de 7), inmediatamente se aborda el tema del alma de la *donna* que no es otra sino su alma racional, cuya distinta manera de aparecerse se corresponde —en la misma disposición expositiva—, con la explicación de cómo la luz se refleja en cierto tipos de cuerpos, y de cómo percibe esa luz el observador:

(a) Poi quando dico: *E qual donna gentil questo non crede*, pruovo questo per la esperienza che aver di lei si può in quelle operazioni che sono proprie de l'anima rationale, dove la divina luce più espeditamente raggia; cioè nel parlare e ne li atti che i reggimenti e portamenti sogli essere chiamati. [...] l'aspetto suo aiuta a la nostra fede, la quale più che tutte le altre cose è utile a l'umana generazione, si come quella per la quale campiamo [escapamos] da eternale morte e acquistiamo eternale vita. (8)

(b) Poi quando dico: *Di costei si può dire*, intendo narrare come la bontà e la virtù de la sua anima è a li altri buona e utile. E prima, com'ella è utile a l'altre donne, dicendo: *Gentile è in donna ciò che in lei si trova*; dove manifesto essempro rendo a le donne, nel quale mirando possano [sè] far parere gentili, quello seguitando. (14)

(c) E però últimamente dico che *da eterno*, cioè eternamente, *fu ordinata* ne la mente di Dio. (17)

[(a) Luego cuando digo: *E qual donna gentil questo non crede*, pruebo esto por la experiencia que se tener de ella en aquellas operaciones que son propias del alma racional, donde la luz divina irradia de manera más inmediata; es decir, en

⁴⁵⁷ “Commendata questa donna comunmente, sì secondo l'anima come secondo lo corpo, io procedo a comedare lei spezialmente secondo l'anima.” (Cv. III, vii, 1)

el hablar y en los comportamientos que suelen llamarse dignidad [racional]⁴⁵⁸ y actitudes [morales].⁴⁵⁹ [...] su aspecto ayuda a nuestra fe, la cual es útil más que todas las otras al género humano, haciendo ella las veces de esa [fe] por medio de la cual escapamos de una muerte eterna hacia una vida eterna. (8)

(b) Luego cuando digo: *Di costei si può dire*, quiero narrar cómo la bondad y la virtud de su alma es para los otros buena y útil. Y antes [dije], cómo ella es útil a las otras señoras, diciendo: *Gentile è in donna ciò che in lei si trova*; por medio de lo cual expongo un ejemplo evidente a las otras señoras, el cual mirando puedan ellas mismas aparecer gentiles, siguiendo aquel [ejemplo] (14)

(c) Pero así mismo, y por último, digo que *da eterno*, es decir, eternamente, *fu ordinata* en la mente de Dios. (17)]

La primera correspondencia es la más evidente, ya que del mismo modo que el oro se hace luminoso en el mismo instante en que el sol lo ve, el alma racional de la Señora *espeditamente raggiata*. Pero la correspondencia del segundo orden se puede derivar también fácilmente porque del mismo modo que la luz coloreada colorea otras cosas, el comportamiento ejemplar (*esempio*) de la Señora sirve a otras Señoras que la miran y que, siguiendo su ejemplo, las hace aparecer *gentili* (o sea perfectas). En el último caso, y como Dante aclarará más adelante, los cuerpos con gran cantidad de diáfano son así mismo transparentes potenciales absolutos (es decir, indiferentes a cualquier forma visual o sustancial),⁴⁶⁰ pero, a diferencia de la transparencia potencial del *mezzo* diáfano, la transparencia absoluta de ciertos cuerpos, como los espejos y el agua, es una transparencia “terminada”, lo que produce que su forma sea muy difícil de ver cuando reflejan la luz directamente.

Así, y teniendo en cuenta lo anterior, las correspondencias del orden sensible y del orden intelectual que percibe el observador del alma racional humana serían las siguientes:

⁴⁵⁸ Cf. *E.D.* (voz: reggimento).

⁴⁵⁹ Cf. *E.D.* (voz: portamento) (Antonio Lanci)

⁴⁶⁰ Cf. *Cv.* III, ix, 7-8; o, en el segundo tratado, en la explicación de las variaciones de luminosidad de luna, a la que compara con la *Gramatica*; ahí dice que las zonas no oscuras de dicho *pianeta* (*Par.* II, 76) poseen, como reflejo del sol, luz ‘infinita’: “secondo che lo sole la vede [...] chè, per la sua infinitade, li raggi de la ragione in essa non si terminano” (*Cv.* II, xiii, 10).

(Cv. III, vii)

	[Paradigma - Scientia modalis]	SOL-DIOS	[Realidad- Scientia realis]	
	ORDEN SENSIBLE	LUZ	ORDEN INTELECTUAL	
Lin. 3	Corpi con chiaritade di diafano mista ⁴⁶¹	Raggianti: grande splendore in <u>altri</u> corpi	Operazioni de l'anima razionale (parlare e atti)	Lin. 8-10
Lin. 4	Corpi tutti diafani, ma colorati	Luce colorata in <u>altri</u> corpi	Utilità della bontà e della virtù de l'anima razionale (utilità che il suo ordine "colora" nell'umana generazione: cioè nel concorrimento intellettuale degli uomini)	Lin. 14-16
Lin. 4	Corpi con purità di diáfano perfetta (trasparenza assoluta "terminata")	Luce assoluta: non si lasciano vedere (senza grande fatica del viso)	Ordine vero e proprio dell'anima razionale umana nella mente di Dio: concorrimento	Lin. 17
	Corpi senza diafano	Poca luce ricevono	—	

Como creemos que se puede derivar de nuestro cuadro, la naturaleza de la transparencia es la condición de que una forma pueda ser abstraída pero, en sí misma, no es abstraible.⁴⁶² Detengámonos a explicar de nuevo el paradigma: la luz ilumina a la forma visual (al color) porque existe la transparencia como frontera "inmaterial" entre el objeto y su capacidad de hacerse visible; y por otro lado, la capacidad indiferente del espejo frente a la luz (su ausencia de forma visual previa), representa así mismo una dificultad para su visualización como transparencia que refleja la luz. Todo esto, transportado al ámbito de la naturaleza intelectual del alma, equivaldría a intentar dar una forma al intelecto posible (que por definición no puede tener forma, ya que es una potencia absoluta). Entonces sucede que el alma racional es un espejo que refleja de manera absoluta o indiferente al intelecto posible, ya que, como una suerte de ojo

⁴⁶¹ Cf. Cv. II, viii, 16.

⁴⁶² Insistimos en que esto vale para Averroes y para al-Farabi, pero no para Avicena.

humano, comparte con él la transparencia del diáfano. Esa indiferencia del espejo es esa “cierta naturaleza” de la que hablaba Aristóteles y que ya hemos citado (*De anima* II, 7, 418 b, 3-21).⁴⁶³

De aquí podemos derivar también otra conclusión importante para nuestra investigación: el tema principal del capítulo (*Cv.* III, vii) del *Convivio* es la real identificación del *ordine* de la *donna filosofia*. Este orden, a su vez, está representado, por las diversas maneras en que el observador la percibe como reflejo de la luz (o dicho de otro modo, cómo el estudioso percibe el conocimiento). Identificar el orden verdadero y propio del alma racional de la *donna filosofia* significaría solucionar la identificación del propio *concorrimiento* del observador, es decir, del Dante estudioso en la cadena del ser. Pero este es un problema que el *Convivio* no resuelve y el cual, a nuestro juicio, tendrá consecuencias en la gestación del narrador de la *Commedia*.

3.5 La experiencia exegética como experiencia del orden intelectual

Decíamos más arriba que Averroes —y, como se ha visto, el *Convivio*— describe el *concorrimiento* intelectual por medio de la naturaleza del ojo, cuya transparencia terminada corresponde a la *vis imaginativa* o, más específicamente, a los fantasmas por ésta producidos. El problema del conocimiento del *concorrimiento* intelectual, como explica el mismo Dante, estribaría en que la abstracción de las formas universales y abstractas está limitada por la cualidad orgánica y material de la imaginación (*Cv.* III, iv, 9). Y aunque Dante reconoce que el alma racional humana es de *angelica natura*, y por ella el hombre debe ser definido, el conocimiento acerca de la propia participación angélica está condicionada por la doble naturaleza transparenencial del ojo: la del aire, cercana al intelecto posible, y la de agua, cercana a los fantasmas de la *vis imaginativa*. A nuestro juicio, por ese motivo Dante al ejemplificar que el alma humana es mixta (sustancia separada y a la vez material) usa las características de aire/agua del paradigma del ojo:

Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti da le sustanze separate, cioè da li Angeli, che sono sanza grossezza di materia, quasi diafani per la purità de la loro

⁴⁶³ Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 118.

forma, e altrimenti da l'anima umana, chè, avvegna che da una parte sia materia libera, da un'altra è impedita, sì come l'uomo tutto ne l'acqua fuor [excepto] del capo, del quale non si puo dire che tutto sia ne l'acqua ne tutto fuor da quella. (Cv. III, vii, 5)

(De ese modo, la bondad de Dios es recibida, característicamente, por las sustancias separadas, es decir, los ángeles, que, sin dureza de materia, son como diáfanos por la pureza de su forma, y [la bondad de Dios] es recibida, distintamente, por el alma humana, porque, aunque por una parte [el alma humana] es una carencia de materia, por otra parte, está imposibilitada, del mismo modo que el hombre que, todo en el agua, tiene fuera la cabeza, y del cual no se puede decir que todo esté en el agua ni todo fuera de ella).

Pero si cada ente no puede conocer más que lo que la naturaleza le ha asignado, Dante debe responder a la pregunta: ¿cómo colmar el amor-deseo de perfección de la más noble parte del alma, el alma racional (o mente),⁴⁶⁴ si las tres almas humanas (vegetativa, sensitiva, intelectual) son también su perfección, su forma?

Esta dificultad está expresada en las características de la *donna* filosofía que, como ya hemos explicado, provoca una discordancia entre la verdad y lo que se ve. En el tratado IV, Dante reelabora esa discordancia llamando a la Señora “fera e sdegnosa”, pero también podría identificarse como una donna “errante” y, a la vez, perfecta,⁴⁶⁵ según el doble sentido que tiene el título de la canción la cual —dice Dante— se llama así en honor de Contra-li-Gentili (*Summa contra gentiles*) de Tomás de Aquino; *gentile* (es decir, *nobile*)⁴⁶⁶ es otra manera de llamar al *concorrimiento* de las formas sustanciales, y en concreto, a la perfección de la *donna* filosofía.

Esto último merece una explicación. ¿Por qué son al mismo tiempo recipientes del texto (tanto de la canción como del comentario) la *donna* filosofía y los lectores? Porque, como se recordará, Dante-estudioso había mencionado sentirse unido a dicha Señora, y esta afirmación implica que a través de algo distinto de sí (*aliquid*), se puede conocer la

⁴⁶⁴ Cf. III, ii, xvi: “mente s'intende questa ultima e nobilissima parte de l'anima”

⁴⁶⁵ Cf. López Cortezo, “Contra-li-erranti”, p. 43.

⁴⁶⁶ “gentilezza o nobiltà, che per una cosa intendo” (Cv. IV xiv 8)

propia jerarquía en la cadena del ser,⁴⁶⁷ pero eso distinto de sí en realidad es una disposición interna a la *influxione* (*scorrimento*) que viene de la Causa Prima, porque, según el *De causis*, el informador inmediato superior en la cadena, es quien otorga o dispone las perfecciones (*nobilitadi*) al ente que le sigue, como espejos por donde va repercutiendo la luz (*Cv.* III, xiv, 4),⁴⁶⁸ como ya notaba B. Nardi.⁴⁶⁹

Por lo tanto, que el observador estudioso se dirija en el comentario —como extensión del poema—, hacia una “errante” particular (la Señora *fera e sdegnosa*) no contradice el hecho de que sea ella la causa tanto del errar y como de las perfecciones (*bontadi*) del mismo observador-estudioso —y también de los lectores (u observadores-estudiosos)—, ya que cuando el alma humana conoce a un ente superior en la cadena del ser, se conoce a sí misma. Veamos el siguiente pasaje del *Convivio*, del cual ya hemos citado la primera parte:

E però che ne le bontadi de la natura [e] de la ragione si mostra la divina, viene che naturalmente l’anima humana con quelle per *via spirituale si unisce*, tanto piu tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette: lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza de l’anima è chiara o impedita. E questo unire è quello che noi dicemo amore, *per lo quale si può conoscere quale è dentro del anima, veggendo di fuori quelli che ama.* (*Cv.* III, ii, 8-9)⁴⁷⁰

(Y ya que en las bondades de la naturaleza y en las de la razón se muestra la [bondad] divina, se sigue que el alma humana se une con aquellas [bondades]

⁴⁶⁷ Aun oponiéndose a Averroes el mismo Tomás de Aquino reconocía (*De veritate*, q. 10, a. 8) que no hay modo de inteligir sino a través de algo distinto de sí; pensar es, entonces, percibir que se piensa: “Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod *aliquid intelligit*: quia prius est intelligere *aliquid quam intelligere se intelligere*; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit.”; cit. D. Black, “Consciousness”, p. 359

⁴⁶⁸ “Ove ancora è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde nelle Intelligenze separate raggia la divina luce senza mezzo, nell’altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.”

⁴⁶⁹ B. Nardi, “Le citazioni”, p. 86.

⁴⁷⁰ Este fenómeno es también explicado por Dante, a través del mismo paradigma: es el caso un ojo (el alma humana) que mira a otro ojo (un ente más alto en la cadena del ser). Sucede entonces que no hay manera de mirar sin ser mirado, y aquí Dante agrega características negativas de ese ente que provoca desconsuelo en su propia su alma (a la que llama *affannata*); lo que, a nuestro juicio es muestra de la misma crisis de visión que ya hemos explicado: “Poi appresso, ad iscusa di sé dico che si volge tutto lo mio pensiero, cioè l’anima [mia], della quale dico ‘questa affannata’, e parla contra *li occhi* [de una *donna* ángel] e però *veramente l’occhio l’altro occhio non può guardare, sì che esso non sia veduto da lui.* [...] Però quando dico: ‘che tal donna li vide’, è tanto a dire quanto *che li occhi suoi e li miei si guardaro*” (*Cv.* II, ix, 3,5).

por vía espiritual, más rápidamente y más fuerte cuanto más ellas aparecen perfectas: y dicha aparición se lleva a cabo de acuerdo al alma que conoce, la cual es clara o imposibilitada. Y esta unión es esa que nosotros llamamos amor, por el cual se puede conocer qué hay dentro del alma, mirando hacia afuera lo que ama).

Tal y como puede apreciarse, el alma humana saliendo (*fuori*) de ella misma, conoce por dentro sus propias perfecciones (o *bontadi*, también llamadas *nobilitadi* o *perfezioni*), siendo unas más y otras menos cercanas la Causa Primera, a las cuales su deseo-amor naturalmente le impulsa. De ahí que la más perfecta de sus almas (la *ragione*) se *una* a la *donna* filosofía en lo que tiene ella de más perfecta y clara, es decir, per “via spirituale”.

Ahora bien, como han hecho notar varios críticos, el cuarto tratado del *Convivio* parece ser un replanteamiento de los tratados anteriores y, en particular, de las *inefabildades* que Dante plantea en *Cv.* III, iv. Nos centraremos en la explicación que un dantista moderno ha dado a este último tratado, por ser más afín a nuestro punto de vista: Carlos López Cortezo, en un artículo publicado en la Biblioteca de Tenzzone, sostiene (sobre la base de *Cv.* II, xiv, 14-18), que Dante no sólo no renuncia a la perfección, como había anunciado al final del tratado III, sino que ésta es retomada en el tratado IV, como una perfección de estudio progresivo que, en cierto modo, anuncia el esquema de la *Commedia*, como un orden progresivo de estudio:

La filosofia, dunque, si mostra umile in quella parte sua più umana, più attaccata alla terra, cioè nella sua parte morale; mentre la superbia della donna (superba è ‘colei che sta sopra’), vale a dire, i suoi ‘atti disdegnosi’ e ‘feri’, accadono proprio quando Dante si sta dedicando a studiare un problema per niente terreno, ma ‘sopra’ terreno, in quanto riguardante la conoscenza di Dio, appartenente come detto alla parte più alta della filosofia, la ‘Divina Scienza’. Essendo stato disdegnato da lei quando ha tentato un approccio diretto, la sola strada che gli rimane per vincere questo disdegno, è la morale filosofia. A nessuno sfugge, infatti, che la gerarchia scientifica dantesca implica anche un ordine progressivo di studio, nel quale la filosofia morale deve per forza precedere la Scienza Divina: non per nulla il problema della *prima materia*, che suscita il disdegno

della donna, sarà trattato da Beatrice nel *Paradiso* (XXIX, 22-30), solo dopo che il personaggio Dante abbia percorso il tragitto morale dell'*Inferno* e del *Purgatorio*; cioè dopo avere raggiunto, nel Paradiso terrestre, la sua perfezione humana, rappresentata dall'incoronazione ricevuta da Virgilio (Pg. XXVII 127-142): nobiltà morale alla quale poi verrà aggiunta anche quella 'di schiatta' [de alcurnia] nell'episodio di Cacciaguida.⁴⁷¹

Esta progresión del estudio, o *ratio studiorum*, es un ascenso espiritual que, ocupándose de los mismos temas que los anteriores tratados, no da por inhabilitada la cuestión que se había cerrado al final del tratado III: la de la imposibilidad de conocer el propio *concorrimiento* intelectual en la cadena del ser.⁴⁷² Ese conocimiento, como hemos mostrado, implica para el *Convivio* gravísimas e irreconciliables dificultades sobre las naturalezas material e inmaterial del alma humana (recuérdese el ejemplo del hombre sumergido parcialmente en el agua). Sin embargo, y teniendo en cuenta la progresión del estudio, la cual modela una *purga* visiva y también moral, que el autor desarrollará en la *Commedia*, no es exagerado establecer que las dos vías propuestas por el *Convivio* —la vía noética y la vía exegética— son una y la misma:

...e cominciai una canzone nel cui principio dissi: *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*. Ne la quale io intendo ridurre la gente *in diritta via sopra la propria conoscenza de la verace nobilitade; sì come per la conoscenza del suo testo, a la esposizione de la quale ora s'intende, vedere si potrà*. (Cv. IV, i, 9)

(... y comencé una canción en cuyo principio dije: *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*. En la cual yo pretendo reconducir a la gente en recta vía acerca del autoconocimiento de su verdadera nobleza; del mismo modo [pretendo reconducir a la gente en recta vía acerca del autoconocimiento de su verdadera nobleza] por el conocimiento de su texto [de *Le dolci rime*], a cuya exposición, como se podrá ver, ahora se da inicio).

⁴⁷¹ C. López Cortezo, "Contra-li-erranti", p. 39-40.

⁴⁷² Véase de nuevo la cuestión, de corte también averroísta, que identifica al intelecto posible con la posibilidad de la prima materia, algo que, como hemos explicado más arriba (3.2), era un tema frecuentado por los averroístas (y por Tomás de Aquino): el de si la materia puede existir como acto, o si necesita de Dios para llevar a cabo su potencialidad. La materia, según Averroes, no es posibilidad absoluta sino posibilidad de transformación, de acuerdo a la cantidad, a diferencia del intelecto posible que es una posibilidad abstracta, indiferente a la cantidad y existente como receptividad absoluta. Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 95.

El conocimiento acerca de la *verace nobilitate* es indisoluble del *testo*, de cuya buena exposición (que, en su caso, es la perfección de la “propia loquela” Cv. I, v, 2) dependerá la manera más adecuada, en realidad, la única manera (la más perfecta) de “terminar” dicho conocimiento.⁴⁷³ A nuestro juicio, y como se deriva de lo expuesto por López Cortezo en un Seminario de 2012,⁴⁷⁴ la *diritta via* del *Convivio* coincide en cierto modo con la “diritta via” perdida del *viator* en el Proemio de la *Commedia*, y que a nuestro juicio, se resume en el conocimiento acerca del propio *concorrimento* intelectual (o *verace nobilitate*) en la cadena del ser.⁴⁷⁵

Hasta este punto, hemos expuesto la manera en que Dante instrumentaliza en el *Convivio* el paradigma de la percepción visual, siguiendo la tradición de Averroes; la instrumentalización que realiza Dante es subsidiaria no sólo del conocimiento científico, es decir, aquel que distingue la *scientia realis* y la *scientia modalis*, sino también de ciertas corrientes de pensamiento que, sobre la base de un modelo de perfección humano (el de la profecía natural heredada por Maimónides), echaron mano del paradigma de Averroes, en la búsqueda de salvación.

3. 6 El neoplatonismo judío italiano en la época de Dante: del *Convivio* al vulgar ilustre

3.6.1 La *diritta via* y la transparencia del ojo que imagina

La *diritta via* que propone en el *Convivio* —a la vez noética y exegética—, encuentra, a nuestro juicio, detalladas correspondencias con el pensamiento judío italiano contemporáneo a Dante, y en particular, en una doctrina neoplatónica que, enraizada en la tradición exegética bíblica, radicalizaba el paradigma de Averroes, y que se difundió sobre todo en el sur de Italia, pero también en Roma, Forlì y Bolonia. Esta doctrina estuvo muy influenciada por el ambiente escolástico judío —aquel que, sobre las

⁴⁷³ “Che a me conviene lasciare per povertà d’intelletto molto di quello che è vero di lei [es decir, de la donna filosofia], e che quasi ne la mia mente raggia, la quale come corpo diáfano riceve quello, non terminando [es decir, non terminando en una forma “visual”].” Cv. III, iv, 2.

⁴⁷⁴ C. López Cortezo, nov. 2012, Seminario Permanente de Dantología, ACD, Facultad de Filología Italiana, UCM, Madrid.

⁴⁷⁵ “Acciò che più perfettamente s’abbia conoscenza de la umana bontade, secondo che in noi è principio di tutto bene, la quale nobilitade si chiama” (Cv. IV, xxi, 1-2). Hemos documentado y comentado la opinión de López Cortezo en nuestro capítulo de análisis de *Purg.* XVII, 1-9.

enseñanzas de Maimónides, traducía a Averroes, a Alberto y al mismo Dante—. Dice un texto de esta doctrina:

Debes saber que el *dibbur* [=el lenguaje] por sí mismo no es el intelecto, pero sí es la verdadera facultad del alma. Y en el alma no existe facultad natural más alta que el *dibbur* porque el intelecto separado emana sobre éste su intelecto, del mismo modo que el sol emana luz en el ojo. *Dibbur* es una facultad del alma similar a la del ojo en relación al sol, el cual genera luz en aquél. Y la luz del ojo es la misma luz que la del sol, y no algo diferente. Del mismo modo, el intelecto del alma [*nefesh ha-sejel*] es la misma emanación del Intelecto Agente, y no algo diferente. Y el *dibbur*, conceptualizado en el intelecto [*mezzuyar ha-sejel*], gobierna a la facultad imaginativa [*ve-koaj ha medammeh*] y a la facultad apetitiva y a la vis sensitiva... él, el intelecto gobierna el *dibbur* y el *dibbur* gobierna a la apetitiva, y el apetito a la imaginación, y la imaginación a los sentidos, y los sentidos se mueven con el fin de cumplir las órdenes del intelecto.⁴⁷⁶

Como tendremos oportunidad de comentar más adelante, Abulafia, el pensador judío autor de este texto, ha reinterpretado la profetología de Maimónides⁴⁷⁷ inventando una *vis* lingüística del alma, generando de ese modo un nuevo modelo de conocimiento de la propia participación en la cadena del ser, en donde el lenguaje (el “ojo”) sería el responsable de llevar al acto la perfección intelectual —potencial y separada— del ser humano. El ojo que el autor identifica con el lenguaje posee entonces todas las características que la noética averroísta daba al paradigma aristotélico: tiene una naturaleza transparencial (y por eso su luz y la del sol son la misma cosa) y tiene además la posibilidad de interpretarse tanto en un plano orgánico-sensible como en un plano intelectual. Nótese además que, siguiendo una versión que Dante comparte, el

⁴⁷⁶ *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, Ms. Munich, 408, fol 91 ab.; cit. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, p. 304-305 (cit. también en M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 61-62). Alberto había explicado en ese sentido: “La forma, en cuanto es una facultad en un cuerpo, es una facultad orgánica del alma vegetativa o sensitiva. Por eso hay que alabar a Anaxágoras quien adujo la causa verdadera de la no-mezcla del intelecto posible, cuando dijo que no es mezclado para que gobierne a todas las facultades como si fuera superior. Esto significa que conoce todo lo que le es inferior. ‘Inferior’ se refiere a aquello cuya forma no es informada” (*De anima* III, ii, 2, p. 382; trad. J. A. Tellkamp)

⁴⁷⁷ En una línea paralela a los comentarios aristotélicos del *De Causis*, Maimónides describe la profecía como una emanación (*sefa’-effusio, influxus*) del Intelecto Agente que debe necesariamente llegar a la *vis imaginativa*, la cual a pesar de ser un órgano corporal, es tan importante para la profecía que los profetas tienen una *vis imaginativa* más desarrollada que el resto de los seres humanos (*Guía* II, 36; *Dux*. 37).

pensador judío asume que las perfecciones de las otras potencias humanas están sometidas al deseo de perfección intelectual (la “conceptualización”), tal como se explica al principio del *Convivio* (I, i, 1), pero también en el tratado III:

E in questo sguardo [como resultado de mirar el rostro de la *donna* filosofía] solamente l’umana perfezione s’acquista, cioè la *perfezione della ragione*, dalla quale, sì come da principalissima parte, tutta la nostra essenza depende; e tutte l’altre nostre operazioni —sentire, nutrire, e tutte — sono per questa sola, e questa è per sé, e non per altre, sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l’uomo, in quanto ello è uomo, vede terminato ogni desiderio, e così è beato. (III, xv, 4)

(Y en esta mirada [como resultado de mirar el rostro de la *donna* filosofía], se adquiere perfección solamente humana, es decir, la perfección de la razón, de la cual depende toda nuestra esencia, como [dependencia] de principalísima parte; y todas nuestras otras operaciones —sentir, nutrirse, y todas— existen por esa sola [perfección], y ésta existe por sí misma y no por otras, así que, si perfecta es esta, perfecta es aquella, porque el hombre en tanto que es hombre, ve colmado todo deseo, y así es feliz).

En el caso del texto judío nótese que lo que ahí se esgrime es que se puede alcanzar la perfección a través de la facultad lingüística, lo cual convierte a una manifestación fantasmática en la responsable de la intelección. Sermoneta ha explicado que los herederos de Maimónides en Italia se debatieron ante la tradición de una *vis imaginativa* más activa y creativa (como la de al-Farabi, Avicena y Averroes) y una *vis imaginativa* pasiva y, en muchos casos, negativa (como la del mismo Maimónides y como la de Tomás de Aquino),⁴⁷⁸ optando decididamente por la primera, no sin antes hacer algunas adaptaciones. En el caso que nos ocupa, el autor judío parece seguir las enseñanzas de Averroes, sustituyendo la *vis imaginativa* por el lenguaje, tratando quizá de no contradecir demasiado a Maimónides, pero haciendo del lenguaje una manifestación fantasmática que *voluntariamente* conduce a la intelección superior que participa del

⁴⁷⁸ Cf. G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 191-195

décimo intelecto separado.⁴⁷⁹ Dice por ejemplo, Averroes: “ymaginatío est voluntaria nobis; cum enim voluerimus ymaginari res depositas in virtute conservativa quas prius sentimus, poterimus facere”.⁴⁸⁰ De hecho, como explica D. Black, Averroes opina que el ser humano se distingue de los animales por su capacidad de imaginar *activamente*,⁴⁸¹ y de ahí que los seguidores latinos más radicales de El Comentarista distinguían al *litteratus* por encima del *rusticus* no por su capacidad de razonar sino por su capacidad de imaginar.⁴⁸² Un autor no identificado, de finales del siglo XIII, y vinculado a esta corriente y a la Facultad de las Artes de París, fue más lejos y escribió:

[el intelecto posible] tiene una conjunción natural con el cuerpo, y de hecho piensa a partir de los fantasmas del cuerpo, y, según la diferencia de los fantasmas en estado de bondad o maldad, los seres humanos son rectos en modo diverso con respecto al intelecto, alguno mejor y alguno peor. Y por eso dice Aristóteles, en el *De somno et vigilia* que los mejores fantasmas son los de las personas justas (Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima*, II, q. 4)⁴⁸³

⁴⁷⁹ Abraham Abulafia, el autor de este texto (cf. nuestro 2.3.5., y 4.4.2), se dice seguidor de Maimónides, e identifica simbólicamente la *vis imaginativa* con Satanás (*Sefer Ozar Eden Ganuz* Ms. Oxford 1580, fol. 55b; cit. M. Idel, *Language*, p. 19, 153); en la *Guía* II, 30, Maimónides reelabora un relato midrásico de la caída de Adán y Eva (Gn. 3), y lo traduce en términos abstractos en los que juega un papel determinante la *imaginativa* y la *apetitiva*; cf. G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 192-193, n. 10 (Maimónides, como dijimos en 1.2.5., opina que la caída del Edén no es algo realmente acaecido sino una *visión* de Moisés, quien es quien escribe la Torah).

⁴⁸⁰ Averroes, *Comm. Magn. De anima*, p. 153, 26-29. Tomás de Aquino también opinaba: “Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum.” *In Aristotelis librum in Anima Commentarium*, ed. Marietti, L. III, 1. IV, 633. Pero, en otro lugar decididamente aclara su postura: la imaginación no compone ni divide (“phantasia non componit neque dividit”: *Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612), y es solamente pasiva ya que los sentidos internos no pueden ser pasivos y activos al mismo tiempo (“quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec est possibile, quod una potentia sit activa et passiva”: *Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612).

⁴⁸¹ Cf. D. Black, “Consciousness”, p. 383; cf. Averroes, *Epítome De anima*, VII, 102, p. 190 (trad. S. Gómez Nogales): “no son los fantasmas el único motor de esta potencia [intelectiva en acto o “potencia práctica”] sino uno de aquellos con los que se completa la percepción universal, entonces en cierta manera serían esos fantasmas como el sujeto universal. Ya que los fantasmas son universales con la potencia y con la disposición. Y el universal está ligado a ellos. Y con esta disposición se distingue el alma imaginativa en el hombre del alma imaginativa en el animal”.

⁴⁸² “Los fantasmas de las personas no están igualmente dispuestos a recibir la ciencia; ya que la *vis imaginativa* del campesino está menos dispuesta que la *vis imaginativa* del letrado; por ese motivo el intelecto no difunde su potencia a todos del mismo modo, y por eso el campesino no piensa del mismo modo en que piensa el letrado”: Anónimo de Bazan, *Quaestiones de anima* III, q. 22, p. 514; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 169.

⁴⁸³ “[el intelecto posible] naturalem coniunctionem habet cum corpore, nam ex phantasmatis corporis intelligit et secundum diversitatem phantasmata in bonitate et malitia diversimode reguntur homines per intellectum, ut quidam melius, quidam peius. Et propter hoc dixit Aristoteles in *De somno et vigilia* quod meliora sunt phantasmata iustorum”, 45-55, p. 72. (trad. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 160). En el mismo pasaje, el Anónimo hace una distinción modal del ojo con respecto a los colores y el intelecto con

Ahora bien, en lo que toca al lenguaje como *concorrimiento* o *nobilitade*, en el *Convivio*, sólo de manera indirecta podemos inferir el punto de vista de Dante, porque no fue ahí sino en el *De vulgari eloquentia* donde el autor expresó el papel de la lengua en la búsqueda de la perfección. Sin embargo, y dado que los dos volúmenes dantianos, y en particular el tratado IV del *Convivio*, no distan mucho en fecha de composición (entre 1304-1308) podemos concluir, como lo hizo Irène Catach, que las ideas de Dante habrían evolucionado de manera paralela en ambos libros:

Nel libro IV del *Convivio*, a partire dal capitolo XX, Dante propone una nuova risposta circa il fatto che certi uomini siano più eccellenti nella realizzazione del loro desiderio di sapere, e perciò più nobili. Rifiuta preliminarmente l'affermazione che «il tempo a gentilezza si convegna» (*Le dolci rime* v. 67 [L.C., 4]), fatto che avrebbe per conseguenza che “siam tutti gentili o ver villani” (ibid. v. 70). Per arrivare all’ “esposizione della verità”, è importante dare la giusta definizione della nobiltà, come “perfezione in ogni cosa della propria natura” [...] (*Cv.* IV, XVI, 4-8). Questa si applica non solo all’uomo, ma a ciascuna cosa secondo il proprio genere. Si applica di fatti nel *Dve.* al volgare illustre, il “più nobile di tutti” i volgari (“nobilissimum aliorum”, *Dve.* II, VI, 1), e a tutto ciò che lo concerne. Come nel *Convivio* [II, iii, 13-16] il cerchio è nobile realizzando pienamente la propria natura di cerchio [es decir, mientras más cerca de su ecuador y menos de su polo], così nel *De vulgari eloquentia*, la canzone, modo del volgare illustre, è la più nobile, dato che nella produzione artistica, il più nobile è ciò che è in grado di abbracciare l’arte intera (*Dve.* II, III 8).⁴⁸⁴

Pero, como la misma Irène Catach explica no es válida la opinión de que el *Convivio* rebaja la posición del vulgar illustre frente al latín (*Cv.* I, v), puesto que en el *De vulgari* menciona las características que debe cumplir esa lengua *nobile* o perfecta, y con

respecto a los fantasmas: lo que *modalmente* quiere decir que el cuerpo humano, como productor de fantasmas, es —como los colores para la vista— *objeto* y no sujeto de la intelección (aunque, *en la realidad*, durante la intelección, los colores-fantasmas serían un *agente* de la percepción-intelección); el párrafo que mencionamos es, en cierto modo, conclusivo de su reflexión.

⁴⁸⁴ I. Rosier-Catach, “L’uomo”, p. 178

ninguno de esos apelativos es caracterizado el latín en el *Convivio*,⁴⁸⁵ además de multiplicarse el vocablo *nobile* o *nobilitate* tanto en el *De vulgari*, para referirse al vulgar ilustre, como en el IV tratado del *Convivio* para referirse a una perfección accesible al ser humano.⁴⁸⁶

3.6.2 El cielo de los *spiriti sapienti* (Par. X-XIII) y la risa de Justiniano (Par. V, 136-139)

Ahora bien, siguiendo la *interpretatio nominum*, tan importante para la obra dantiana, cabe señalar que para el *De vulgari* el adjetivo “ilustre” (*illustrum*) es sinónimo de algo que ilumina (*illuminans*) y que al iluminar, resplandece (*prefulgens*) (*Dve.* I, xvii, 2). Pero ¿de qué modo? Veamos un ejemplo de la *Commedia* que proviene del cielo del saturno, es decir, el de los *spiriti contemplativi*; el viator está escuchado una explicación de Beatrice, quien al terminar su exposición le dice que mire hacia otro lado: la aparición de cien esferas que se embellecen mutuamente con su luz (*s’abbellivan con mutui rai*, Par. XXII, 24)

“... ”

Ma rivolgiti omai inverso altrui;
ch’assai *illustri spiriti* vedrai,
se com’ io dico l’aspetto redui”.

Come a lei piacque, li occhi ritornai,
e vidi cento sperule che ‘nsieme
più s’abbellivan con mutüi rai. (Par. XXII, 19-24)

(“...Más dirígete ahora hacia otro lado; / que verás muchos ilustres espíritus, si vuelves la mirada como digo” / Como ella me indicó, volví los ojos, y vi cien esferitas, que se hacían aún más hermosas con sus mutuos rayos).⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ El vulgar es llamado “nobilissimum” (*Dve.* II, vi, 1) y proveedor de “salus”, “velus” y “virtus” (*Dve.* II, ii, 7)., y sobre todo, es la síntesis, la *reductio ad unum* como garante de la paz y de la felicidad del ser humano (*Mn.* III, xi, 7), “principio che costituisce, anche ben anterioremente, il nocciolo del *De vulgari eloquentia*” (I. Rosière-Catach, “L’uomo”, p. 166 ss.).

⁴⁸⁶ C.f. I. Rosière-Catach, “L’uomo”, p. 169 ss.

⁴⁸⁷ Trad. L. Martínez de Merlo; hemos sólo agregado “ilustres espíritus” donde el traductor había escrito “almas excelentes”.

Siguiendo la terminología que hemos revisado en el *Convivio* (III, xiv, 4-5)⁴⁸⁸ se deduce que los espíritus no tienen luz propia y que, como espejos pulidos, no merman la intensidad de luz (los *mutüi rai*) que son capaces de reflejar. Aunque no podemos detenernos a analizar este largo episodio, ya que desborda las intenciones de nuestra exposición, notemos que, como explica J. Varela-Portas en su completo análisis,⁴⁸⁹ el sentido alegórico-literalista reelabora esa capacidad que tiene el alma racional para reflejar la luz. Con el fin de sintetizar, pongamos el caso contrario: lo que sucede cuando al alma racional le falta ese atributo; este caso fue analizado también por J. Varela-Portas, y pertenece al mismo cielo; el ejemplo es el de los herejes de Arrio y Sabernio, quienes “fueron cual espadas a las Escrituras / haciendo torcidos los rostros que eran rectos (*diritti volti*)” (*Par.* XIII, 128-129). Varela-Portas explica que estos personajes

falsearon el sentido de las Escrituras como una superficie cóncava, como la de una espada [que] deforma los rostros que en ella se reflejan. En el símil [*Par.* XIII, 127-129], la mente humana es, de nuevo,⁴⁹⁰ un espejo en el que se refleja la luz divina. Ahora bien, se trata de un espejo, no sólo que deforma lo que refleja, sino mal cuidado y poco pulido, que no se atiene a aquello de San Buenaventura de “che poco o nulla vale lo specchio esterno se lo specchio della mente non é terso e pulito (*It[inerarium mentis in Deum]*, 4). El espejo de la mente de estos necios ni es ni terso ni pulido y por eso deforma la luz. En este caso se trata de luz revelada, no natural, pues las Escrituras son inspiradas por Dios, escritas por Él. Para explicar la imagen de los rostros reflejados, en vez directamente de luz, debe recordarse aquello del Salmo 4,7, tal como lo cita Santo Tomás: “Por eso, de Él mismo participa el alma humana, su luz intelectual, siguiendo aquello de Sal 4, 7: ‘Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro’ (*S.T.* I, q. 79, a. 4, sol.). Así, los *diritti volti* que estos necios deforman son los luminosos rostros

⁴⁸⁸ Cf. nuestro capítulo 3.4.

⁴⁸⁹ J. Varela-Portas, Introducción, p. 59-158.

⁴⁹⁰ A lo largo del análisis de catorce, de los veinticuatro, símiles que atraviesan el cielo del sol (*Par.* X-XIV), Varela-Portas explica cómo el proceso de depuración de la mente del *viator* —representado por aguas sucias, vapores, espejos y otros ejemplos afines—, llevan a una participación tanto natural como sobrenatural de la luz divina. Cf. Varela-Portas, *Introducción*, 132-133; y algunos ejemplos de interrelación entre la luz divina y la luz física, en la predicación religiosa de la Italia de Dante, en: G. Ledda, “Filosofía”.

del Señor que aparecen en las Escrituras y desde la que nos llega esa luz primera de la que el hombre participa tanto natural como sobrenaturalmente.⁴⁹¹

Aunque en este caso Varela-Portas habla de sentido alegórico —el del sustancialismo feudal fundado en la analogía y la semejanza—, no se puede negar que la intelección de esos espíritus es así mismo subsidiaria del paradigma de la tradición árabe que heredó Tomás de Aquino y que, como se puede notar en el caso de Bonaventura, subsistió al lado de la tradición neoplatónica, y, sobre todo, integrado al alegorismo feudal del que ha investigado la Asociación Complutense de Dantología;⁴⁹² y ese paradigma, repetimos, viene a decir que la intelección es comparable a la percepción visual, y que “el significado de *diafanidad* es la recepción de la luz desde algo luminoso que está enfrente”.⁴⁹³ Pero veamos en el mismo cielo del sol la terminología dantiana del paradigma de Averroes, expresada de manera más desarrollada:

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 da l'amor ch'a lor s'intrea,

per sua bontate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato, in nove sussistenze,
*eternalmente rimanendosi una.*⁴⁹⁴ (*Par.* XIII, 52-60)

(Lo que no muere y lo que morirá / no es más que un resplandor de aquella idea / que hace nacer, amando, nuestro Sir; // que aquella viva luz que se desprende / del astro del que no se desaúna, / ni del amor que tres hace con ellos, // por su

⁴⁹¹ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 133.

⁴⁹² En el fondo lo que estamos diciendo es que, en lo que toca al viator, el paradigma está reelaborado en el sentido alegórico del texto, pero, en el plano del narrador, está expresado como sentido parabólico.

⁴⁹³ Al-Farabi, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, p. 221 (trad. R. Ramón Guerrero)

⁴⁹⁴ Y esto vale también para las jerarquías angélicas: “Sù sono specchi, voi dicete Troni, / onde refulge a noi Dio giudicante; / sì che questi parlar ne paion buoni” (*Par.* IX, 61-63)

bondad su iluminar transmite,/ como un espejo, a nueve subcriaturas,⁴⁹⁵ /
conservándose en uno eternamente.)⁴⁹⁶

Reiteramos que la intensidad de la irradiación no disminuye, sino que, como luz que en espejos se refleja (*quasi specchiato*), se conserva al menos en los nueve intelectos previos al intelecto posible (o décimo intelecto). La explicación sobre este fenómeno continúa en los siguientes versos que hablan de la situación del mundo sublunar en donde la materia no siempre permite recibir perfectamente “la chiara vista de la prima virtù” (*Par. XII, 79-80*).⁴⁹⁷

Otro ejemplo aún más evidente es el encuentro con Justiniano, algunos capítulos antes, en el cielo de Marte:

Per piu letizia sì mi si nascose
dentro al suo raggio la figura santa;
e così chiusa chiusa mi rispuose

nel modo che ‘l seguente canto canta. (*Par. V, 136-139*)

(al aumentar su gozo, se ocultó / en su propio fulgor la santa imagen; / y así me respondió, toda encerrada // del modo en que el siguiente canto canta.)⁴⁹⁸

En este episodio los beatos del cielo de Marte se acercan al *viator* y su alegría hace crecer la luz, por lo que el *viator* no puede verles figura (su forma visual o

⁴⁹⁵ Como ya hemos aclarado, para los seguidores de Averroes la distinción entre forma sustancial y forma intencional (es decir, entre especie intencional) se disuelve en el paradigma: las cosas no tienen otro ser que la forma visual como reflejo de su ser intencional. Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p.123-143.

⁴⁹⁶ Trad. L. Martínez de Merlo.

⁴⁹⁷ La manera en que se explica esta perfección es a través del mayor calor de la cera de una tablilla donde se va a escribir, es decir, mientras más caliente mayor disposición tendrá para recibir cualquier forma. La tablilla de cera es como el ojo del paradigma, por ese motivo a veces lo encontramos explicando a la imaginación y a veces al intelecto posible. En realidad, explica Alberto, el intelecto posible “es comparado con una *tabula rasa* por esta razón: como la *tabula* sin preparación o mutación es capaz de recibir una figura, así el intelecto posible es capaz de recibir no un conocimiento sino todos los conocimientos. A través de este ejemplo se hace claro, una vez más, que [el intelecto posible] no es la misma potencia de la materia: la *rasura* de la *tabula* no es una materia. Más bien, como el diáfano por medio de la misma potencia de la luz es capaz de recibir todos los colores, así el mismo intelecto por medio de la misma y única potencia de la luz que hay en él, es capaz de recibir todas las formas conocibles”, Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili* (P. Jammy, Lyon 1615, p. 256): cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 89, n. 13

⁴⁹⁸ Trad. L. Martínez de Merlo.

fantasmática). Siguiendo la explicación del mismo Dante (*Par.* XII, 19-24), esa risa de felicidad no significa, entonces, generación de luz sino generación de transparencia en la cual se refleja la luz, a tal punto que, como explica el *Convivio*, “certi [corpì] son sì tanto vincenti ne la purità del diáfano, che divengono sì raggianti, che vincono l’armonia del occhio, e non si lasciano vedere sanza fatica del viso, sì come sono li specchi”. (*Cv.* III, vii, 4). A nuestro parecer, por ese motivo Francesco da Buti cuando lee en *Paradiso* XII, 20 “illustri spiriti vedrai”, interpreta: “cioè chiari” (DDP). Finalmente téngase en cuenta que los beatos son, dice el narrador, *resplandori*, es decir, que, como se deriva de la explicación del *Convivio*, reflejan una luz no propia que termina en otro lado: en el *viator*-observador (*Cv.* III, xiv, 5).

3.6.3 El vulgar ilustre y la imaginación agente de la profetología árabo-judía: blancura y *reductio ad unum*

Volvamos ahora a lo que dice Dante del vulgar ilustre:

Quare autem hoc quod repertum [vulgare] est illustre, cardinale, aulicum et curiale adicientes vocemus, nunc disponendum est; per quod clarius ipsum quod ipsum est faciamus patere.

Primum igitur quid intendimus cum *illustre* adicimus, et quare *illustre* dicimus, denudemus. Per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quid *illuminans* et *illuminatum prefulgens*. Et hoc modo viros appellamus illustres, vel quia, potestate *illuminati*, alios et iustitia et caritate *illuminant*; vel quia, excellenter magistrati, excellenter magistrent... (*Dve.* I, xvii, 1-2).

(Es necesario ahora exponer por qué definimos el vulgar por nosotros encontrado con los atributos de ilustre, cardinal, real, curial: haremos con esto más clara y evidente su esencia.

Explicaremos primeramente qué entendemos con el atributo de ilustre y por qué definimos tal vulgar como ilustre. Con este término entendemos una cosa que ilumina y que, una vez iluminado, resplandece. En este sentido, definimos ilustres a determinados hombres o porque, iluminados por el poder, iluminan a

otros de justicia y caridad, o porque ellos, siendo depositarios de excelsos magisterios, educan excelsamente.)⁴⁹⁹

Este fragmento puede ser explicado sobre las mismas bases que hemos expuesto antes (sobre todo, cf. *Cv.* III, vii). El vulgar ilustre resplandece, es decir, refleja la luz del Sol-Dios. Ahora bien, ¿por qué entonces se dice que ilumina, cómo si él mismo fuese luz? Porque, como explica el mismo Dante, a veces llamamos a la afección-potencia (*passione*) con el nombre del acto, es decir, llamamos fuente de luz al lugar donde ésta “termina” para luego hacerse resplandor:

talvolta l'uno e l'altro termine de li atti e de li passioni si chiamano e per lo vocabolo de l'atto medesimo e de la passione (sì come fa Virgilio nel secondo de l'Eneidos, che chiama Enea [a Ettore]: “O luce”, ch'è atto e “speranza de' Troiani”, che è passione, ché non era esso [Héctor] luce ne speranza ma era termine⁵⁰⁰ onde venia loro la luce del consiglio, ed era termine in che si posava tutta la speranza de la loro salute. (*Cv.* III, xi, 16)

(A veces uno y otro lugar, el de los actos y el de las *passioni*, se nombran [del mismo modo], y [el lugar] de la *passione* [se nombra] por medio del vocablo del acto mismo (así como hace Virgilio en el segundo [libro] de la Eneida, en el cual Eneas llama [a Héctor]: “Oh luz”, es decir, acto, y “esperanza de los Troyanos”, aunque [Héctor] fuese *passione*, porque él [Héctor] no era luz ni esperanza sino lugar de donde venía la luz del consejo y era el lugar en donde se posaba la esperanza de su salvación).

Ahora bien, así como la tradición averroísta atribuye a la materia las capacidades del intelecto posible, Dante atribuye al vulgar ilustre aquella capacidad de ser afectado por todos los colores (es decir, por todas las formas), y de ese modo, el vulgar ilustre es la medida de todas las lenguas, en el sentido de que ella es la potencia o posibilidad de

⁴⁹⁹ Cf. las traducciones de Enrico Fenzi: Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, Salerno, Roma, 2012; y Pier Vincenzo Mengaldo, Id. *De vulgari eloquentia*, Riccardo Ricciardi, Milano, 1996.

⁵⁰⁰ A nuestro juicio Dante usa esta palabra en dos sentidos, como sinónimo de “vocablo” y como *determinación* de una forma visual o sustancial (el mismo Héctor); como en el caso de la cadena de reflejos que aparece en *Par.* XII que acabamos de exponer, el observador mira la forma —la “figura”— de un espejo (cualquier ente), “lucido”, limpio, en mayor o menor grado (*Cv.* III, ix, 7-9). Cabe aclarar que las formas sustanciales que están por debajo del décimo intelecto se pueden visualizar más fácilmente por estar mezcladas a la materia.

todas las formas que todas las lenguas son capaces de reflejar. Y aquí Dante introduce un elemento que recuerda la exégesis de Federico II a la *Guía de perplejos* en el comentario de Jacob Anatoli:

Resumentes igitur venabula nostra, dicimus quod in omni rerum genere unum oportet esse quo generis illius omnia comparentur et ponderentur et quod velut aliorum omnium mensuram accipiamus; sicut in numero cuncta mesurantur uno, et plura vel pauciora dicuntur secundum quod distant ab uno vel ei propinquant; et sicut *in coloribus omnes albo mesurantur; nam visibiles magis dicuntur et minus, secundum quod accedunt vel recedunt ab albo*. Et quemadmodum de hiis dicimus que quantitatem et qualitatem ostendunt, de predicamentorum quolibet, et etiam de substantia posse dici putamus; scilicet, unumquodque *mensurabile sit secundum quod in genere est, illo quod simplicissimum est in ipso genere*. (Dve. I, xvi)

(Retomando nuestras armas de caza, afirmamos que en todo género de cosas debe haber una a la base sobre la cual paragonar y sopesar todas las otras que pertenecen a aquel género, y de ahí obtenemos la unidad de medida: como en la base numérica todo se mide por la unidad, y se definen como mayores o menores según se alejen o se acerquen a la unidad, y como todos los colores se miden a partir del blanco, y de hecho los definimos más o menos luminosos, según se acerque o se alejen del blanco. Y el mismo principio que se afirma para las cosas que evidencian cantidad y cualidad puede ser aplicado a cualquier predicado, incluso a la sustancia: en suma, toda cosa, en tanto forma parte de un género, se puede medir a partir de aquello que le es más simple a ese género dado.)⁵⁰¹

Dante ya había usado este mismo sentido parabólico en el *Convivio*, en uno de los últimos capítulos del tratado IV:

Galilea è tanto a dire quanto bianchezza. *Bianchezza è uno colore pieno di luce corporale più che nullo altro*; e così la contemplazione è più piena di luce spirituale che altra cosa che qua giù sia. E dice: “Elli precederà”; e non dice:

⁵⁰¹ Cf. las traducciones de Enrico Fenzi: Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, Salerno, Roma; y Pier Vincenzo Mengaldo, Id. *De vulgari eloquentia*, Riccardo Ricciardi, Milano, 1996.

“Elli sarà con voi”: a dare ad intendere che [nel]la nostra contemplazione Dio sempre precede, né mai lui giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma. E dice: “Quivi lo vederete, sì come [vi] disse”; cioè: quivi averete della sua dolcezza, cioè della felicitade, sì come a voi è promesso qui; cioè, sì come stabilito è che voi avere possiate. (IV, xxii, 16-17)

(Galilea es tanto como decir blancura. Blancura es un color lleno de luz corporal más que cualquier otro; y así la contemplación está llena de luz espiritual que cualquier otra cosa que exista aquí abajo. Y dice: “Él precederá”; y no dice: “Él estará con ustedes”: para dar a entender que en nuestra contemplación Dios siempre precede, aquí no podemos llegar a él, quien es nuestra beatitud suprema. Y dice: “Aquí lo verán, sí como les dije”; es decir: aquí tendrán su dulzura, es decir, la felicidad, así como a ustedes se les prometió aquí; es decir, así como está establecido que ustedes lo puedan).

A nuestro juicio “pieno di luce corporale” y “precederà” se refiere a la transparencia absoluta del intelecto posible, el cual, como explica Dante, “aduce in sè tutte le forme universali” (IV, xxi, 5),⁵⁰² y por lo tanto como posibilidad *precede* a todas y cada una de las formas.⁵⁰³

Estos y otros datos son fundamentales para considerar cómo Dante concibe el vulgar ilustre. En el *De vulgari* I, xvi, dice también que cada cosa compuesta se mide por la más simple de su género (como el blanco, con respecto a los colores); y del mismo modo, el vulgar ilustre debe ser *simplicissimus*: lo múltiple debe reducirse a la unidad. ¿En qué sentido entonces el vulgar ilustre es la medida (*mensura*) de su género, como lo

⁵⁰² Aquí puede verse de nuevo que la cualidad del intelecto posible se aplica a la materia; por ese motivo la transparencia puede ser designada paradigmáticamente como *bianchezza* y, al mismo tiempo, como oscuridad. En ambos casos se trata de una disposición potencial a ser afectado por cualquier forma. Ahora bien, la *bianchezza*, como se ve, es como el “no-estar-escrito” (la *rasura*) de la tabula rasa: un paradigma del intelecto posible, o, dicho de otro modo, la indiferente disposición a ser afectado por cualquier forma y, en último caso, la de sólo definirse por el sujeto que lo afecta y determina (de ahí, que intelecto posible y el fantasma son, en realidad, el mismo sujeto). El intelecto posible (que Averroes llamaba intelecto material) “no es la tabula no escrita sino que expresa en ella el simple hecho de ‘no-estar-escrita’: la ausencia de escritura que coincide con la capacidad de acoger y recibir la escritura” (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 103; cf. la explicación de Alberto Magno, *De intellectu*, ed. Borgnet, II, cap. 4, p. 509).

⁵⁰³ Aunque cabría profundizar más es indicativo, en medio de este campo semántico, la definición de *stanza* y de *canzone*: “illud diceretur *stantia* —hoc est *mansio capax, sive receptaculum— totius artis*. Nam, quemadmodum *cantio est gremium totius sententie, sic stantia totam artem ingremiat* (*Dve*. II, ix, 2).

es el número *uno* para todos los números? En el sentido de que, como espejo del intelecto posible, debe ser capaz de ser afectado todas las formas sustanciales, es decir, debe contener, como potencia, todas las formas sustanciales capaces de afectar a toda lengua.⁵⁰⁴

Esta *reductio ad unum* —paradigmatizada por el blanco en relación a todos los colores—, es la de la transparencia del intelecto posible con relación a todas las formas universales, y es, en suma, la característica primordial del vulgar ilustre. Pero, como el mismo Dante afirma en el *Convivio*, recibir un reflejo claro de la luz no es suficiente para que su '*forma terminata*' (*Cv.* III, ix, 8-9) sea verdadera, porque sucedería como los animales brutos que imitan el hablar de los humanos, pero no por ese motivo tienen un alma racional; el alma racional no es la forma (*lo principio di queste operazioni*) de los animales brutos ni ellos saben lo que es eso ni entienden lo que pueden significar las palabras, más allá de lo que ven y escuchan como fantasmas sensibles:

Onde, sì come la imagine delle corpora in alcuno corpo lucido si rappresenta, sì come nello specchio, e sì la imagine corporale che lo specchio dimostra non è vera; così la imagine della ragione, cioè li atti e lo parlare che l'anima bruta ripresenta o vero dimostra, non è vera. (*Cv.* III, vii, 10).

(De ahí que, así como la imagen de los cuerpos se manifiesta en algún cuerpo pulido, así como [se manifiesta] en el espejo, la imagen corporal que el espejo muestra no es entonces verdadera [es decir, no es verdadero cuerpo]; y es así que la imagen de la razón, es decir, los actos y el hablar que el alma de la bestia manifiesta o muestra no es verdadera.).

Entonces, ¿de qué modo el vulgar puede aspirar a convertirse en un espejo fantasmático ilustre, es decir, verdadero, racional, suficientemente transparente y *simplicissimus*?⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Como hemos venido explicando, el intelecto posible de Averroes (que él llamaba intelecto material) es afectación puro, pero, en una interpretación que, siguiendo a Nardi, hemos identificado como mística racional, se adoptaban del intelecto posible para describir a la materia: al cuerpo y a los fantasmas.

⁵⁰⁵ En el mismo tratado III está la prueba de que Dante equipara al lenguaje con la imaginación, y que le atribuye, a través del mismo paradigma, el defecto de la visión manchada o cegada por la luz. Dante explica que la operación "razional (di universale natura)" puede tener un defecto por partida doble imputable a la falta de capacidad intelectual, por un lado, y a la *vis imaginativa* por el otro, "dalla quale [l'intelletto nostro] trae quel c'el vede" (III, iv, 9), y que siendo facultad orgánica, "non puote a certe cose

La respuesta, a nuestro juicio, Dante la encontró en la tradición árabe que atribuye a la imaginación una capacidad activa. La idea de una imaginación agente ya aparecía en al-Farabi y Avicena, en Averroes y en sus comentaristas latinos, como por ejemplo, Alberto Magno, Sigier de Brabante y el Anónimo de Giele.⁵⁰⁶ Pero también fue desarrollada por el neoplatonismo escolástico judío —desde finales del siglo XIII hasta la primera mitad del XIV. Estos autores neoplatónicos judíos, que estuvieron activos sobre todo en el sur de Italia, asimilaron el paradigma aristotélico de la transparencia, y lo proyectaron hacia un lenguaje alegórico y fraseológico que, como en el caso de la cita con que iniciamos el capítulo, fuese el fundamento de herramientas lingüísticas “transparentes”, es decir, perfectas.

Sin hablar de influencias, la posibilidad de concebir herramientas de ese tipo para Dante se puede demostrar en algunos ejemplos del contexto intelectual que compartían los pensadores judíos —notablemente influenciados por un naturalismo “profano”—, y los cristianos laicos ilustrados, quienes como Dante, también estaban expuestos al avance del ámbito de la razón. En ambos casos se trataba de dar una solución “racionalista” que explicase los grandes reajustes que la movilidad social (económica y política) iba dolorosamente imponiendo al orden jerárquico y teleológico de la sacralidad medieval.⁵⁰⁷ Miembros destacados de ambos grupos, en las mismas fechas, en Italia, y fuera del tronco clerical cristiano de reflexión, dieron un uso propedéutico (mesiánico y político) a las corrientes más racionalistas del pensamiento,⁵⁰⁸ buscando un modelo de

salire” (III, iv, 9) Pero —especifica Dante— pudiendo llegar a una capacidad intelectual perfecta (es decir, transparente, como venimos explicando), el intelecto de cualquier modo “vencería al habla”: “Dunque se il pensiero nostro, non solamente quello che a perfetto intelletto non viene ma eziando quello che a perfetto intelletto si termina, è vincente del parlare”. (Cv. III, iv, 12). Nótese que el defecto está en las dos cualidades del intelecto-ojo: la intelección-aire y la imaginación-agua; también se repite el verbo “vincere” que se usó para la luz cegadora que producen los cuerpos con gran claridad de diáfano “che vincono l’armonia de l’occhio, e non si lasciano vedere sanza grande fática del viso” (III, vii, 4).

⁵⁰⁶ Hemos mencionado sólo a los autores que hemos citado directamente. De cualquier modo, es notable que para Alberto, la condición necesaria para el conocimiento profético sea la *pureza* y *simplicidad* de la acción del décimo intelecto, así como la perfecta (*optima*) complexión y *pureza* del órgano de la imaginación: “... et hoc dupliciter, scilicet secundum optimum modum recipiendi aut iudicandi simul aut secundum alterum tantum. Et modus optimus recipiendi causatur ex *puritate compositionis organi* et ex debita positione et quantitate per comparisonem ad alia membra et corporis complexionem. Optimus modus diiudicandi causatur ex *puritate et simplicitate intelligentiae agentis*, quaecumque sit illa”, *Quaestio de prophetia* I, 2 § 2, 58, 32-36; 61, 23-31; en: Albertus Magnus, *Quaestiones*, ed. A. Fries (*Opera Omnia*, Ed. Col.), Münster, Aschendorf, 199; cit. A. Palazzo, “Philosophi”, p. 185, n. 17

⁵⁰⁷ Cf. J. Varela-Portas, *Dante*, p. 20-22.

⁵⁰⁸ Basado en un artículo de F. Cheneval (*Interpretationem*, Stuttgart, 1998, p. 352-379, 354), G. Fioravanti (“La nobiltà”, p. 160 ss.) hace notar que en el *Convivio*, no sólo se enumeran los *impedimenta* a la perfección intelectual, sino que, a diferencia de los Maestros de la Facultad de Artes (quien habían

perfección —y en último caso, de salvación⁵⁰⁹— de la especie humana. Por ese motivo, la obra de algunos representantes del pensamiento judío de aquella época puede servirnos para entender mejor el contexto intelectual en el que Dante concibió su obra, en particular la *Commedia*.

En el caso que defendemos, se trata de la profetología árabe contenida en la *Guía de perplejos*, la cual planteaba que el profeta, envuelto en todas sus facultades (sensibles e intelectuales) y recibiendo un influjo del décimo intelecto separado, representa la perfección de la especie humana (*Guía* II, 36).

Esta concepción de la profecía se opone a la influyente tradición agustiniana, al entender que la visión intelectual es de grado menor a la visión mixta (compuesta de conocimiento sensible e intelectual); en esta última, el conocimiento sensible acompaña al profeta en todo su periplo cognoscitivo.⁵¹⁰ Esta tradición que aparece en la *Guía* fue reelaborada, junto a doctrinas averroístas, por pensadores judíos de Italia, en la segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV. Esto produjo una versión neoplatonizada, pero naturalista, del *De causis* donde el alma racional del *De anima* aristotélico, ante el dilema de ver transparencias manchadas o cegadoras,⁵¹¹ opta por una tercer vía: generar

reflexionado sobre ello), el libro de Dante es una propuesta de *solución* para remover dichos impedimentos. En suma, este proyecto filosófico que es, a todas luces, paralelamente exegético y noético, es, como opina J. Varela-Portas, un proyecto de “sacralización civil” (*Dante*, p. 96), el cual quiere poner al alcance de los protoitalianos herramientas exegéticas para la correcta participación con lo sagrado; y este debía ser el sentido de la propuesta dantiana porque dicha participación (o *sacrificio*), como dice G. Mazzotta (“Teología”, p. 108), se trata siempre de un proceso de sustitución metafórica. Acerca del caso judío nos extenderemos en el siguiente capítulo.

⁵⁰⁹ M. Ciccuto ha afirmado que los recursos exegéticos de Dante y Joaquín da Fiore definen el papel de los laicos en la historia de la salvación. Cf. M. Ciccuto, “Le istanze”, p. 385-386.

⁵¹⁰ Cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, 86 ss.

⁵¹¹ A nuestro juicio, ese podría ser el punto del discutido pasaje que compara los párpados cerrados humanos y los ojos abiertos del “vipistrello” (*Cv.* II, iv, 16-17). En ambos casos, hay una incapacidad de determinar de manera verdadera una forma visual (cf. *Cv.* II, iv, 16-17). Ahora bien, también en ambos casos es fundamental el elemento del aire —que, como hemos explicado, forma parte del paradigma de la potencialidad de una forma visual, es decir, equivale a la transparencia—: el ojo del murciélago necesitado de mayor “aire” o disposición (*dispositio* [...] *oculorum vespertilionis apud lucen solis*, dice Averroes) y los ojos humanos, que poco pueden ver cubiertos por los párpados. Y sin embargo, lo que a nosotros nos parece más notable es que para Aristóteles (*Meth.* II, 1, 993 a 30), como para el comentario de Averroes (*Meth.* II, lin. 51-67), el murciélago no sólo tiene poca capacidad visual sino que, como al hombre con los párpados cerrados, la luz le resulta algo muy evidente (*quod est in natura vade manifestum*); y de hecho dice Dante en el pasaje, que aun con los párpados cerrados al ser humano le resulta evidente la potencialidad de la intelección-luz (digamos, de la transparencia del aire: por eso las sustancias separadas o la luz divina *soverchia li occhi de la mente umana* y, a pesar de eso, *risplende nel nosto intelletto alcuno lume de la loro vivacissima essenza* [...] *si come afferma chi ha li occhi chiusi l'aere essere luminoso*); y por ese motivo decía Averroes que lo transparente es oscuro aun cuando la luz no está presente (cf. nuestro capítulo 3.1). Lo que transportado al ámbito de la intelección habla de la unión *natural* de los sentidos (en concreto, de la imaginación y sus fantasmas) con el intelecto (cf. en

numerosos espejos limpios —lugar natural de las intenciones imaginadas— que le permitan al observador, con distintas y complejas combinaciones, hacer aparecer la *forma* no de la luz sino del entero proceso de la visión —es decir, del proceso intelectual— hasta contemplar, con la ejecución constante de combinaciones, el revelamiento (*denudatio*) de la forma única y *simplísima*.⁵¹² Esta práctica que, en un caso proponía que un determinado lenguaje llegase a ser la forma perfecta del ser humano,⁵¹³ partía de la dedicación al estudio, traducción, comentario e interpretación de textos que directa o indirectamente trataban, alegorizaban o explicaban modalmente el proceso intelectual; todo lo cual, en palabras de un escolástico judío significaba “desnudarse de los sucios hábitos de lo sensible para revestir las joyas y adornos de los inteligibles”.⁵¹⁴

Por supuesto el concepto de desnudamiento (*denudatio*) es patrimonio de la gnoseología medieval.⁵¹⁵ Sin embargo, el proceso que hemos descrito prodiga los ejemplos y las

nuestro capítulo: 1.2.4; y las pruebas aportadas por D. Black, “Consciousness”, p. 368: Averroes, *Comm. Magn. De anima*, 405: 537-539, 540; 406: 548). Aunque, como reporta la *E.D.* (voz: vipistrello), un uso dialectal del término hace posible la siguiente consecución de significados vipistrello=papastrello=palpebra, lo que nos hace suponer que también nos encontramos frente al mismo caso del topo que analizamos por extenso (*Purg.* XVII, 1-9, cf. 5.1, 5.41 y 5.4.2), cuyo ejemplo paradigmático sirve para explicar el riesgo que corre el ser humano al perfeccionarse más allá de la naturaleza sensible. Y en todo esto, decimos “podría” porque, como se sabe, hay una laguna en el texto de Dante. Cf. la problemática de este pasaje, y las correspondencias y citas de Averroes, en el fundamental estudio de P. Falzone, *Desiderio*, p. 257 ss.

⁵¹² El autor al que nos hemos referido al principio de nuestro capítulo, usa el término “desnudarse” (*hitpasset*) que, dentro de esa misma tradición, está emparentado con “emanación” (*hitpassetut*), y cuya forma verbal “era ampliamente utilizada para dar a entender el concepto de ‘simplicidad’,” es decir, “deshacerse de toda mezcla o combinación” con la materia (cf. M. Idel, “Le porte”, p. 287-288). Sin embargo, como en el caso de la escolástica italiana, esta acción no está exenta de naturalismo ya que la unión con una entidad superior se designa con metáforas que indican vestirse, adornarse y en particular arroparse con piel animal (M. Idel, *op. cit.*, p. 177-179; cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 36-38). El recubrimiento corporal (la producción de fantasmas, aunque de tipo “modal”) es entonces parte fundamental de su exégesis. No se trata entonces de inteligir *desnudo* de percepciones sensibles (lo cual es imposible) sino de *vestirse* de reflexiones modales.

⁵¹³ Es el caso del cabalista Abraham Abulafia, al que volveremos en el siguiente capítulo: 4.4.2; cf. 2.3.5.

⁵¹⁴ Debido a que las correspondencias son largas de explicar hemos parafraseado a Yehudá Romano, uno de los pensadores judíos motivo de nuestra comparación, y activo probablemente en el sur de Italia (cf. 2.3.3, y 4.4.1): *Íncipit a la traducción del Liber de Causis*, Cod. Parma n. 286, fol 7 a; cit. Sermoneta, “La dottrina”, p. 36-37; cf. p. 19 para la misma fraseología usada años antes (ca. 1270) por otro pensador judío, Zerahya ben Saltiel de Barcelona, de quien ya hemos también hablado en 2.3.1 y 2.3.5 (cf. 4.4.1). Este proceso de “desnudamiento” fue uno de las alegorías centrales de la escolástica judía y, aunque es patrimonio de muchísimo pensadores premedievales y medievales —tanto cristianos como judíos—, dicho proceso responde a algunas características que aparecen al mismo tiempo sólo en esa época y en esa zona geográfica: una concepción de la profecía por medios naturales (distinta de la tradición agustiniana), una imaginación agente, el uso inmoderado del paradigma de la intelección como transparencia-perfección del ser humano, y prácticas exegéticas que alimentaban la suposición de que la expresión exegética (fraseológica, alegórica, paradigmática) del proceso intelectual era una vía para alcanzar el más alto grado de perfección del ser humano.

⁵¹⁵ Cf. G. Agamben, *Stanze*, p. 91-93.

combinaciones del paradigma aristotélico de la transparencia como un acto de fe en la unión, en vida, con las sustancias separadas de materia.⁵¹⁶ Este “desnudamiento”, entonces, por medios naturales y exegéticos, opera de algún modo el propio *concorrimiento* en la cadena del ser, es decir, “la verace conoscenza de la propria nobilitate.” (Cv. IV, 9).

Como ya hemos explicado, *nobilitate* en el *Convivio* implica perfección (IV, xi, 2), pero, como indica el mismo libro (III, ix), el alma nada puede pensar sin los sentidos corporales (*De anima* III, 7, 431 a, 16-17), y así, la respuesta buscada por Dante se centraría en una perfección que, como la de la profetología árabe, no abandonase las facultades corporales sino que, por el contrario, las potenciase,⁵¹⁷ de modo que sirviesen al objetivo de conocer nuestra propia participación intelectual a través de un ente superior (como puede ser la *ratio studiorum* como prueba de nuestra participación, como humanidad, en la unidad del intelecto posible).⁵¹⁸ Esta postura, en el fondo, asume que la única verdadera soberanía humana es la que tenemos sobre los propios fantasmas o, dicho de otro modo, entendiendo la imaginación no sólo como una actividad

⁵¹⁶ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p 37-38.

⁵¹⁷ Cf. en el caso de la cábala extática, las técnicas de interiorización imaginariade la escuela de Abulafia (M. Idel, “Le porte”, p. 306), y la importancia de la imaginación y el estatuto especial de los fantasmas en la profecía natural que va de Maimónides a Alberto Magno a Yehudá Romano y el mismo Abulafia: cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 107; G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 194-200; cf. más adelante: 4.2, 4.4.1., y 4.4.2.

⁵¹⁸ Siguiendo a Averroes, Dante le da sentido a esta postura en la *Monarchia* (I, iii -iv). Ahí afirma que el ser humano se define por una posibilidad o potencialidad de pensamiento, más que por el pensamiento mismo: “vis ultima in homine... esse apprehensivum per intellectum possibilem...” (I, iii, 6). Pero, para que esto sea así, el pensamiento debe ser universal, común a todo el género humano y no de un individuo particular: “Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, *necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur*” (I, iii, 8). La colectividad (*multitudo*) es la que piensa y por eso dicha colectividad el verdadero sujeto político; es necesario, entonces (I, iii, 8) que haya una colectividad para que la potencia del intelecto se haga acto en un sujeto político particular; sólo en la totalidad del género humano tiene sentido buscar la perfección del género humano (“genus umanus... opus proprium”, I, iv, 5) para la que ha sido creada por Dios, esto es, la paz universal (“pax universalis”); la perfección entonces sólo tiene sentido desde una operación intelectual que sea única para el género humano, que entiende en acto la potencialidad del intelecto posible, primero en teoría (*speculandum*) y segundamente en ejecuciones prácticas: “Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem.” (I, iv, 1). La vinculación entonces entre el intelecto y la imaginación es muy estrecha; de ahí que la actividad propia del ser humano, es decir, la de ser el lugar del pensamiento, o del entender en acto particular la posibilidad universal del pensamiento, es una actividad casi divina (“proprium suum opus, quod fere divinum est” I, iv). De hecho, Dante cita directamente a Averroes para declarar la vinculación entre la potencia intelectual, que “alcanza a las especies y las formas universales”, con las formas particulares del pensamiento, ya que una se extiende a la otra (“Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties sed etiam per quandam extensionem ad particulares”, I, iii, 9). (cf. Coccia, *La trasparenza*, p. 28; y N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 7 ss.

“racional” sino como una forma de conciencia ya que, según Averroes, en el momento de la intelección, la imaginación “de algún modo se da cuenta de lo que está pasando”.⁵¹⁹

Recuérdese que la tesis que defenderemos, quiere caracterizar al narrador de la *Commedia* a través del *profeta* definido y divulgado por Maimónides (*Guía* II, 36): aquel que alcanza la perfección de la especie humana por medios naturales, recibiendo un influjo en la *vis imaginativa* que, en su caso, es innatamente superdotada. Esta postura naturalista de la profecía no sólo es coherente con el contexto intelectual italiano, cristiano y judío, sino con la distinción —aparecida por primera vez en un momento de mediados del siglo XIII— entre el profeta como vidente y el profeta como intérprete.⁵²⁰ Esta distinción, aunque germinalmente planteada por San Agustín (*De genesis ad litteram* XII),⁵²¹ sólo obtendrá su definición cabal en los escritos del *Duecento*,⁵²² influenciados en parte por la misma tradición profética árabe para la cual era de gran importancia la transmisión del mensaje profético en imágenes (su exégesis, en suma).⁵²³ Teniendo en cuenta el fuerte carácter político y naturalista de esta tradición, el perfil de este género de profecía no podía abastecerse demasiado de explicaciones sobrenaturales. De ese modo, el proceso de la visión profética, explicado por la omnipresente opinión de San Agustín, se enriquece con la explicación modal del ojo (señalada directa e indirectamente al lector por el narrador de la *Commedia*), es decir, el proceso real por el cual lo que entiende el profeta es entendido por la *multitudo* que recibe su mensaje.⁵²⁴ En el caso judío, la conciencia de la importancia de referirse a ese proceso, aunado a las aspiraciones averroístas de que todo deseo debe ser saciado (y

⁵¹⁹ D. Black, “Consciousness” p. 369.

⁵²⁰ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 83-86.

⁵²¹ Este dato nos fue indicado directamente por A. Rodolfi (comunicación personal: 20-09-2014), a quien agradecemos; de cualquier modo, cf. A. Rodolfi, “Introduzione” (Alberto Magno, *Quaestio de prophetia*), p. x ss, e Id., “Il ruolo”, p. 83-86.

⁵²² A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 83-86.

⁵²³ Por eso el profeta debe ser capaz de manipular las imágenes (*phantasmata*) con gran destreza; para poder acceder a los inteligibles y luego a los sensibles, pudiendo operar a voluntad en los dos sentidos: cf. Sermoneta, “La dottrina”, p. 196-199.

⁵²⁴ En el fondo se trata de una explicación bastante simple, aunque para llegar a ese estado “unitivo” era necesario concebir la complejidad del paradigma y deducirlo de la lectura: si todo conocimiento está en Dios (III, xii, 12), los seres humanos a lo sumo somos espejos de ese conocimiento; por lo tanto, el mayor placer al que puede aspirar el ser humano no está en la contemplación directa de Dios (lo cual es imposible) sino en contemplar la propia contemplación, que es una actividad implícita del quehacer filosófico, como explicaba Dante en el cuarto tratado del *Convivio*: “l’anima filosofante non solamente contempla essa veritate, ma ancora contempla lo suo contemplare medesimo e la bellezza di quello, col senso di che ‘filosofa’.” (IV, ii, 18).

más aún el deseo de perfección intelectual),⁵²⁵ propiciaron la puesta en práctica de recursos exegéticos que no sólo abundaban en fraseologías y alegorías “modales” (valgan las extrañas expresiones) sino que insistían en el valor propedéutico del uso y desciframiento de esas mismas alegorías y fraseologías. Así, el profeta intérprete se alza como la más alta perfección del ser humano, en estado actual, el único que, sujetándose al naturalismo aristotélico, es capaz de remontarse a los intelegibles y luego bajar a lo sensible, pudiendo realizar el procedimiento cuantas veces sea necesario.⁵²⁶

Podemos resumir diciendo que en este capítulo hemos explicado una crisis que Dante expresa con el paradigma de Averroes, y, así mismo hemos visto cómo Dante echa mano de ese paradigma para reelaborar el *sovrassenso*⁵²⁷ de la *Commedia* en lo que toca a la intelección y cómo ese paradigma sirve también para el plantemiento teórico del vulgar ilustre como medio de expresión para salvar la crisis de la cual es expresión el inconcluso *Convivio*. En nuestro siguiente capítulo veremos cómo el lenguaje modal del paradigma servirá para la construcción del narrador de la *Commedia*, el cual es heredero de la profetología de Maimónides, que compartía con dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia, los cuales, como el mismo Dante, y a través de una postura laica o profana, instrumentalizaron y difundieron aquella corriente neoplatónica que Bruno Nardi llamó mística averroísta (*mistica averroistica*).

⁵²⁵ Dice por ejemplo Giacomo da Pistoia que una propiedad de la felicidad, como fin último de la vida humana, es colmar todos los apetitos del ser humano (*propietas [felicitatis] quod totaliter quietat humanum appetitum*), al menos aquellos que posee de manera recta y por natural disposición. (Giacomo da Pistoia, *Quaestio*, p. 443; cf. la traducción de F. Botin, en: Giacomo da Pistoia, *La felicità*, p. 66-67.

⁵²⁶ G. Sermoneta, “La fantasia”, p.196

⁵²⁷ Es decir, el sentido, más cercano al sustancialismo feudal, que describe los métodos de la Asociación Complutense de Dantología. Cf. el estado de la cuestión, al principio de esta investigación (el término *sovrassenso* es usado por Dante en *Cv.* II, i, 6).

4. EL PROFETA-INTÉRPRETE DE LA *COMMEDIA* Y LAS ESCUELAS DE YEHUDÁ ROMANO Y ABULAFIA: UN ACERCAMIENTO COMPARATIVO

4.0 Introducción

Como expuso filológicamente J. Varela-Portas, retomando una tradición interpretativa de los primeros comentaristas de Dante, la *Commedia* relata la historia de un sueño.⁵²⁸ Las repercusiones de este hecho son de diversa índole aunque algunas —como la narratología de los sueños dentro del sueño—, son de menor calado frente a la información que desde un horizonte sacralizado puede aportarnos como investigadores. En efecto, el *viator* (o “Dante visionado”, como lo llama Varela-Portas) es aquel “personaje” a quien le sucedieron las cosas en el pasado, y el cual no es sino un envoltorio de otros significados. Si la *Commedia* es un sueño profético, instaurado en el ámbito de una deriva alegorista y racionalista,⁵²⁹ la imagen del profeta mismo (su *pneuma* fantástico) proyectada en su visión “no es más —ni menos— que una apariencia que hay que salvar para llegar al auténtico meollo de la obra. Este Dante visionado también evoluciona a lo largo de la obra, pero esta evolución no es más —ni menos— que la evolución semántica de un signo”.⁵³⁰

Por lo tanto aquel que ha comprendido la visión y es capaz de divulgarla tiene un carácter diferente del *viator*. Y aunque la visión y la comunicación del mensaje

⁵²⁸ J. Varela-Portas, “Sueño”; y luego tres artículos donde se replantea y afina su propuesta inicial: Id. “L’eressia”, Id. “La doppia”, Id. “Il corpo”.

⁵²⁹ La deriva alegórica racional a la que nos referimos no es sólo la básica difundida por la *Guía de perplejos*, sino también la de la especulación específica de Ricardo y Hugo de San Víctor, cuyas obras influyeron la construcción exegética de la *Commedia*, como han podido demostrar los trabajos de la Asociación Complutense de Dantología. Cf. cualquiera de los trabajos de Carlos López Cortezo y Juan Varela-Portas, en la página de la revista *Tenzzone*.

⁵³⁰ J. Varela-Portas, “Sueño”, p. 666.

profético en la *Commedia* comparten un modo de ver el mundo por analogía y semejanza,⁵³¹ es de suma importancia la decisión del autor de situar su visión en un estado perfectamente explicable desde un punto de vista médico-sintomático, lo que nos conduce directamente a la tradición que, heredada de Maimónides, veía en todos los pasajes bíblicos, visiones proféticas.⁵³² Moisés, explica Maimónides, es quien tiene la visión de Adán y Eva en el paraíso, y todo el periplo del paraíso terrenal puede ser traducido en términos aristotélicos (*Guía* II, 30).

4.1. La mística averroísta y el estatuto gnoseológico de la profecía

4.1.1. La imaginación y el estudio. El que piensa, muere

Sigieri de Brabante⁵³³ era uno de los máximos representantes de una corriente de pensamiento que Bruno Nardi identificó como “mística averroísta”,⁵³⁴ es decir, aquella tendencia filosófica que, al menos en la percepción de sus detractores y de sus seguidores, postulaba que la última felicidad humana consiste en contemplar —o unirse a— las sustancias separadas de materia.⁵³⁵ A esta definición se puede agregar la de

⁵³¹ Según Varela-Portas “el modo de significar lo que Dante visionario [el narrador] ve —imágenes infundidas en sueño— en nada difiere del modo de significar por el que Dante visionario explica lo que ve, también por medio de imágenes analógicas, de modo que, aunque se deban establecer dos procesos semánticos distintos [...] en realidad ambos procesos apenas se diferencian, pues los dos se fundan en los conceptos de semejanza y analogía, basilares en la ideología sacralizada medieval.” (J. Varela-Portas, “Sueño”, p. 667).

⁵³² El sueño profético es una *visio*, como explica el mismo Dante: cf. *Vn.* XLII, 2-3.

⁵³³ Sigier de Brabante (ca. 1285 – ca. 1282) es el representante máximo del llamado “averroísmo latino”, es decir, una corriente de pensamiento que se dio en algunas universidades, y en particular en la de París, que propugnaban, junto a la concepción de una imaginación agente, la idea de la unidad del intelecto y una separación de la verdades teológica y filosófica. No se sabe mucho de su vida sino a través de su obra, una parte de ella perdida; en ella encontramos títulos, como las *Questiones de anima intellectiva*, su comentario al *Liber de causis* o el perdido *Liber de felicitate*, que dan cuenta de las polémicas que sobre estos mismos temas sostenía otras corrientes o pensadores medievales, como Tomás de Aquino, Alberto Magno y Bonaventura da Bangoreggio. Es el recipiente natural de las dos condenas que llevó a cabo el obispo de París, Etienne Tempier, de ciertas tesis filosóficas (1270 y 1277), y de otros “errores” señalados por Gil de Roma, en Italia, y por Robert Kilwardby, en Inglaterra. Sigier de Brabante enseñaba en la Facultad de las Artes de París, con alguna probabilidad desde 1266, año en que se le identifica como causa de conflictos entre facciones universitarias; deja la enseñanza para ir a Orvieto (en Umbría) a defenderse ante la curia papal tras las condenas de sus enseñanzas; ahí fue obligado a internarse dentro de la misma curia; pocos años después, en la misma sede, murió, al parecer, asesinado por uno de sus sirvientes. Cabe agregar que la valoración actual de Sigier permanece abierta, así como la solución a los aparentes cambios de rumbo que muestra su obra, entre una posición más parecida a la de Tomás y otra, más radical, comparable a la que Bruno Nardi identificó como “mística averroísta”. Cf. un excelente resumen de las distintas valoraciones de su obra en la introducción de A. Petagine, “Introduzione”, p. 6-14.

⁵³⁴ B. Nardi, “La mistica”, p. 127 ss.

⁵³⁵ Cf. la descripción de L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 156, acerca de la postura de los *Magister Artis*, sobre un tipo particular de filósofo —profesionalizado y dotado de un lenguaje especializado— que era capaz de contemplar a Dios, a las sustancias separadas de materia, y alcanzar la más alta perfección y felicidad del ser humano en la tierra.

basarse en una filosofía acerca de la naturaleza del pensamiento —o, mejor dicho, de su condición de posibilidad—. Y aunque la mística averroísta no siempre puede definirse en términos de unión mística, a ella está ligada la especulación que hace del *pensamiento* el objeto de estudio por excelencia (una *ragione ragionante*, como también la definía Nardi).⁵³⁶ De ahí, la reflexión acerca de una imaginación agente, que, ante la separación del décimo intelecto, sea capaz de participar a través de la única cosa que de manera natural está dentro de nuestra soberanía: la producción de fantasmas. Ante la posibilidad de la imaginación de convertirse en todas las formas universales, el mismo Sigier hablaba de una unión *natural* entre el intelecto posible y el cuerpo productor de fantasmas;⁵³⁷ de ahí que un filósofo es aquel que quiere participar en el décimo intelecto, y es precisamente la producción de fantasmas lo que lo define como tal.⁵³⁸ Aunque faltaría añadir que estos fantasmas son los de aquel que sigue la Ética de Aristóteles y asume que el conocimiento de las sustancias separadas es la felicidad más alta a la que puede aspirar un ser humano.⁵³⁹

Aunque, como explica R. Ramón Guerrero, Sigier de Brabante en realidad enseñaba interpretaciones peripatéticas y no sólo seguía el Comentario de Averroes, es verdad que, por otro lado, “tuvo muy clara la existencia de dos ámbitos de conocimiento, el de la verdad y el de fe”.⁵⁴⁰ Este último punto identificó a los Maestros de las Artes como defensores de la autonomía de la filosofía, lo cual muchas veces se topaba con divergencias en asuntos de fe, como cuando defendían la eternidad del mundo, o dudaban de la capacidad individual de pensar.⁵⁴¹ Este tipo de posturas, además de

⁵³⁶ B. Nardi, “La mística”, p. 134.

⁵³⁷ Cf. Sigier de Brabante, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 26, 103-105, p. 106; cf. la explicación de D. Calma, “Le corps”, p. 224-225; cf. la misma idea en el Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima*, I, 6, p. 40.

⁵³⁸ “Los fantasmas de las personas no están igualmente dispuestos a recibir la ciencia; ya que la *vis imaginativa* del campesino está menos dispuesta que la *vis imaginativa* del letrado; por ese motivo el intelecto no difunde su potencia a todos del mismo modo, y por eso el campesino no piensa del mismo modo en que piensa el letrado”: Anónimo de Bazán, *Quaestiones de anima* III, q. 22, p. 514; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 169.

⁵³⁹ Dice el Anónimo de Giele (*Quaestiones de anima*, II, q. 4, 46-56, p. 72): “[el intelecto posible] tiene una conjunción natural con el cuerpo, y de hecho piensa a partir de los fantasmas del cuerpo, y, según la diferencia de los fantasmas en estado de bondad o maldad, los seres humanos son rectos en modo diverso con respecto al intelecto, alguno mejor y alguno peor. Y por eso dice Aristóteles, en el *De somno et vigilia* que los mejores fantasmas son los de las personas justas”.

⁵⁴⁰ R. Ramón Guerrero, *Historia*, p. 213.

⁵⁴¹ El Anónimo de Giele (*Quaestiones de anima*, p. 75) también señaló: “Conceden de hecho que el hombre piensa en sentido propio pero no lo prueban” (*Isti autem accipiunt quod homo proprie intelligit, nec hoc probant*). Nuestra traducción se basa en la de: E. Coccia, *La trasparenza*, p. 166, pero la cita en latín viene de la edición de Maurice Giele.

asuntos políticos —como la importancia que iba ganando la Facultad de Artes frente a la Facultad de Teología en la Universidad de París— provocaron, primero, una condena de algunos principios en la enseñanza de la Facultad de Artes, y luego, como consecuencia, la condena directa y amenaza de excomunión de los Maestros de dicha Facultad.⁵⁴²

Sigier de Brabante y otros Maestros fueron obligados a dejar su cátedra y varios partieron al exilio. Ahora bien, el conocimiento que Dante pudo haber tenido de las condenas y de los trabajos de algunos de estos Maestros parece indudable.⁵⁴³ Sin embargo, la valoración y el uso que Dante hizo de estas fuentes —directas o indirectas— ha sido siempre motivo de disputa y, dicho sea de paso, nuestra investigación es una aportación a esa discusión. De cualquier modo, uno de los puntos de partida de ese argumento son los versos donde, en la *Commedia*, aparece Sigier de Brabante presentado por boca de Tomás de Aquino:

«Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:

essa è la luce etterna di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
sillogizzò invidïosi veri». (*Par.* XI, 133-138)

(Esa de donde regresa hacia mí tu mirada, / es la luz de un espíritu [informado]⁵⁴⁴ que en pensamientos / graves urgiale ya morir: // esa es la [fuente de] luz eterna [reflejada]⁵⁴⁵ de Sigier / que, enseñando en la Calle de la Paja, / silogizó [silogismos] a verdaderos envidiosos.)

⁵⁴² Cf. F. León Florido, en: E. Tempier, *Syllabus*, p. 35-42.

⁵⁴³ Cf. L. Bianchi, “A heterodox”, p. 99 ss.

⁵⁴⁴ Como explica Tomás de Aquino, siguiendo a Averroes, “lume” es aquello que informa al diáfano: II *Sent.*, 13, 1, a.3: “Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum, in corpore diaphano illuminato”. Cit. cf. *E.D.* (Fernando Salsano), voz: lume.

⁵⁴⁵ La “luz” es la fuente de luz y, como en el caso de Héctor (ejemplo que implementa Dante) se dice que es luz, cuando en realidad refleja la luz (*Cv.* III, xi, 16; cf. nuestro cap. 3.4; 3.6.3).

Siguiendo nuestra exposición del capítulo 3.6.2, se recordará que los beatos (uno de los cuales es el mismo Sigier de Brabante) no tienen luz propia sino que, a lo sumo, son capaces de reflejar, en mayor o menor abundancia, la luz divina, de acuerdo a su propio grado de felicidad. El *viator* ha llegado en su viaje en el paraíso a la esfera del Sol —o cuarto cielo del universo ptolemaico—; ahí hay varios teólogos de diferentes corrientes, incluso aparentemente enfrentadas, como Sigier de Brabante y el mismo Tomás de Aquino.

No es exagerado llamar “misteriosas” a las palabras de Santo Tomás, acerca de Sigier de Brabante, y, en particular, aquella expresión tan comentada: “invidiosi veri”; en varias interpretaciones, la construcción funciona como objeto directo y pasivo (silogizó “verdades envidiadas” o “verdades ciegas [a las verdades de la fe]”⁵⁴⁶); esto debe leerse, entonces, como los temas sobre la cuales silogizó Sigier de Brabante en la Calle de la Paja, es decir, en la calle donde se encontraba la Facultad de las Artes de la Universidad de París. Pero, como señala Díaz-Corralejó, el verbo *sillogizzare* tiene implícito su objeto (silogismos); por lo tanto, hay que buscar en “invidiosi veri” otra cosa y no un objeto directo. Basándose en la definición aristotélica y psicológica del vicio de la envidia y en dos estructuras similares con dativo, de *Purgatorio* (XIII, 93; XIV, 56), Díaz-Corralejó ha interpretado así la frase de Santo Tomás: “sillogizzò, cioè esposò sillogismi a dei veri invidiosi”.⁵⁴⁷

Nuestra exposición no pretende explicar el canto, ni el cielo del Sol, sino dar algunos indicios acerca de esta tendencia filosófica que, como hemos dicho, está directamente relacionada con la profecía natural y, en este caso, con alcanzar la perfección —que Dante explica también como felicidad (*Cv.* I, i, 1)— por medios naturales. La mención aquí a la felicidad es necesaria ya que, como explica Bono Giamboni, un moralista y retórico florentino contemporáneo de Dante, “Invidia è un mal calore che nasce all’uomo e de la felicitade altrui”.⁵⁴⁸ Si la felicidad de otros es aquello que provocaba

⁵⁴⁶ Cf. L. Bianchi, “A heterodox”, p. 99-105

⁵⁴⁷ V. Díaz-Corralejó, “Invidia”, p. 60. Aunque por supuesto, queda la otra opción: ‘in-vedere’, ‘ver dentro’, que nos ha señalado J. Varela-Portas; si ese fuera el caso, nos encontraríamos, a nuestro juicio, en el mismo campo de la mística racional que es el de la contemplación del mismo proceso del pensamiento (B. Nardi, “La mística”, p. 129), o, como decía Dante, “l’anima filosofante non solamente contempla essa veritate, ma ancora contempla lo suo contemplare medesimo e la bellezza di quello, col senso di che ‘filosofa’.” (*Cv.* IV, ii, 18). La ambigüedad podría ser buscada, aunque esto merecería un estudio aparte y más detenido.

⁵⁴⁸ Bono Giamboni, *Il libro de’ vizi e de le virtudi*, p. 49; cf. V. Díaz Corralejo, “Invidia”, p. 61.

envidia, Sigier debió haber sido alguien feliz, y siguiendo el principio del averroísmo, lo era porque había encontrado en la ciencia, “la nostra ultima felicitate” (Cv. I, i, 1).⁵⁴⁹

Ahora vayamos a la frase “a morir li parve venir tardo”. Maria Corti afirma en uno de sus conocidos estudio sobre el averroísmo (al que ella llama “aristotelismo radical”), que la expresión se refiere al castigo que se le impuso a Sigier de Brabante para dejar tanto su cátedra como el hábito del estudio, tras las condenas que afectaron a los Maestros de las Artes de París, quienes estaban enseñando doctrinas filosóficas que aparentemente prometían, en esta vida, la felicidad eterna.⁵⁵⁰ Corti nos recuerda que en las últimas palabras del *De anima intellectiva*, Sigier de Brabante se dirige al lector conminándolo a ejercitarse en el estudio y la lectura, porque ese es el camino para colmar las dudas acerca del conocimiento humano, y porque “vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura”.⁵⁵¹ Corti opina que para entender la frase de la *Commedia* “a morir li parve venir tardo” es necesario ponerla en relación con las palabras del tratado de Sigieri que acabamos de citar. En suma, que el verso de Dante afirma que, al cesar sus actividades intelectuales, Sigier de Brabante deseó morir lo más pronto posible. Dice Corti: “Frente a una vida *sine litteris* a Sigier no le quedaba sino desear la muerte verdadera”,⁵⁵² es decir, más soportable que la vida civil que llevaba, la cual, tras la condena, se había convertido, dice Corti, en un “via crucis”. Es verdad que, como venimos diciendo, en el caso del averroísmo, el *lungo studio* es placer intelectual, pero sobre todo es especulación que permite contemplar en vida la transparencia absoluta de todo lo pensable; pero, en ese mismo sentido, se puede inferir que las palabras del *De anima intellectiva* no afirman solamente que una vida “en que no se permitan las actividades intelectuales equivale a la muerte y la sepultura”,⁵⁵³ el tratado, en todo caso afirma que una vida *sine litteris* es una sepultura “vil” (*vilis sepultura*) para el ser

⁵⁴⁹ Dice Giacomo da Pistoia que una característica de la felicidad, siendo ésta el fin último de la vida humana, es acallar todos los deseos humanos, los cuales se tienen de manera recta y por natural disposición (*propietas [felicitatis] quod totaliter quietat humanum appetitum recte e naturaliter dispositum*) (*Quaestio*, p. 443).

⁵⁵⁰ Cf. Nardi, “La mística”, p. 139; dos de las tesis condenadas por Etienne Tempier decían: “El hombre ordenado en cuanto a su intelecto y sus afectos, como puede serlo suficientemente por las virtudes intelectuales y las otras [virtudes] morales de las que habla el Filósofo en sus Éticas, está suficientemente dispuesto a la felicidad eterna (*est sufficienter dispositio ad felicitatem aeternam*), 157 (171); “Se posee la felicidad en esta vida no en la otra (*felicitas habetur in ista vita, et non in alia*), 176 (172) (trad. F. León Florido, en: E. Tempier, *Syllabus*, p. 96-97, 100-102).

⁵⁵¹ Sigier de Brabante, *De anima intellectiva*, cap. IX, p. 311

⁵⁵² M. Corti, *Dante a un nuovo*, p. 101.

⁵⁵³ M. Corti, *Dante a un nuovo*, p. 101.

humano, y por lo tanto, que, una vida *cum litteris* es una sepultura “no-vil”. Explica E. Coccia:

Cada enseñanza se transforma en el pensamiento (en la mente del maestro) en algo que es posible pensarse. La grandeza de un gran maestro es precisamente esa: no se trata de multiplicar y reproducir un pensamiento ya actual, sino de imponer un cambio preciso de modalidad al saber que se posee. Para enseñar algo es necesario constituir un pensamiento como algo que puede ser pensado. Se debe transformar aquello que existe en nosotros como pura actualidad (presente) en algo que es posible aprender (en un futuro indefinido). De ahí la fatiga de la enseñanza: restablecer la posibilidad al pensamiento, obligar al saber a cambiar de estado, a transformarse en posibilidad que no se asiente siempre en nosotros, sino que exista con independencia de nuestra existencia (y en cuanto posibilidad de ser pensado). En ese sentido, enseñar —y escribir, porque toda escritura coincide con este movimiento— significa *morir a los propios pensamientos*. En este peculiar movimiento, muerte del sujeto y enseñanza paradójicamente coinciden.⁵⁵⁴

En una tradición como aquella que asume, siguiendo a Averroes, que el pensamiento existe como una unidad posible para la humanidad entera, cada pensamiento, más que como hecho individual, existe —dice Coccia en la misma página— como *traducibilidad*, es decir, como capacidad de transformarse en pensamiento que pueda ser enseñado; en ese sentido, la respuesta filosófica a la pregunta *¿quién es el que piensa?* debe superar —o hacer morir— la condición individual, para referirse necesariamente a *cualquier persona*, o, como decía Dante, a *la humanidad entera* (*Mn.* I, iii, 8).

4.1.2. La ciencia de las letras y la profecía natural

Aunque, como ha demostrado Auerbach,⁵⁵⁵ la construcción de la *Commedia* mucho le debe a la concepción tipológica de la historicidad bíblica, la legitimación textual

⁵⁵⁴ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 43-44.

⁵⁵⁵ E. Auerbach, *Studi*, p. 176-226; se trata del célebre artículo titulado “Figura”, publicado por primera vez en: *Archivium Romanicum*, 1939.

“fuerte” del narrador (la de la experiencia visionaria relatada en primera persona) es necesaria en una época postprofética, donde se suman los intereses por perfeccionar *racionalmente* la naturaleza humana. Estos intereses, en el caso de Dante, se implementaban a través de ejercicios lingüísticos que, en el ambiente cultural florentino, se identificaba con algo a medio camino entre el ejercicio de las letras y lo que, como dijimos, Nardi llamó mística averroísta. Puede apoyar esta hipótesis el hallazgo de un documento, estudiado por S. Pirón⁵⁵⁶, a propósito de la intervención de un alumno libre, “un jeune poète et philosophe”,⁵⁵⁷ que en una sesión de *disputatio* de *quodlibet*⁵⁵⁸ — realizada en el *Studium* de la Iglesia de Santa Croce de Florencia en la primavera de 1295— formula una pregunta al profesor de teología.

La iglesia de Santa Croce, como la de Santa Maria Novella, era sede de estudios universitarios a donde Dante probablemente acudiría, como alumno libre, en su juventud (*gioventute*),⁵⁵⁹ en ausencia de una Universidad como la de Bolonia, y teniendo en cuenta, como dice Pirón, la familiaridad de la *Commedia* con la terminología de algunos de los enseñantes más conocidos de esas instituciones florentinas, como Pietro di Giovanni Olivi y Ubertino di Casale.⁵⁶⁰ Además, el mismo Dante afirmó en el *Convivio* que tras sufrir un quebranto espiritual por la muerte de Beatrice, comenzó a acudir a las escuelas de los religiosos donde la filosofía —señora de todos aquellos que se dedicaban al estudio— se mostraba “veracemente” (*Cv.* II, vii,

⁵⁵⁶ S. Piron, “Le poète”; cf. J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 116 ss.

⁵⁵⁷ S. Piron, “Le poète”, p. 103 ss., considera posible que ese joven poeta y filósofo fuera el mismo Dante.

⁵⁵⁸ La *quaestio*, o *quaestio disputata*, era una forma de indagación de la educación escolástica, y más en concreto de los programas universitarios en el siglo XIII. Consistía en exponer un tema, a partir de un argumento contrario al que se quiere defender, para ir luego ‘destruyendo’ (*pars destruens*) sus premisas; la *quaestio disputata* más común era llamada *ordinaria* y normalmente seguía pautas temáticas, determinados responsables, fechas agendadas, y se llevaba a cabo de forma regular; la *disputatio* de *quodlibet* era, por otro lado, una especie de excepción, ya que se hacía sólo dos veces al año, y el tema podía elegirse aleatoriamente. Esta última tenía un carácter más abierto, pero asimismo, más solemne; a ella eran invitados el personal universitario y las autoridades religiosas; al parecer era más común en las facultades de Teología que en las de Artes. Cf. *E.D.* S. Vanni Rodighi; voz: *disputazione*; y J. LeGoff, “Los intelectuales”, p. 92-95.

⁵⁵⁹ Normalmente se marca el año de 1293 como inicio de sus estudios filosóficos, que duraron treinta meses (*Cv.* II, xii, 7), es decir, un periodo comprendido entre sus 28 y 30 años de edad; la juventud (*gioventute*), según Dante, es un periodo de vida entre los 25 y los 30 años, que él mismo llama ‘edad perfecta’ (*etate...perfetta*), lo que significa que el periodo de desarrollo y crecimiento, la ‘*adolescenzia*’ (antes de los 25 años), ya ha pasado, y por lo tanto es una edad —la *gioventute*— en que puede aprovechar (*giovare*), es decir, “dar perfección” (*che puote giovare, cioè, perfezione dare; Cv.* IV, i). Cf. J. Varela-Portas, *Dante*, p. 28, y 55.

⁵⁶⁰ S. Piron, “Le poète”, p. 73; cf. sin embargo la opinión de la *E.D.* acerca de la dificultades para demostrarlo en el caso de Olivi: (R. Manselli; voz: Olivi, Pietro di Giovanni).

7); y estas escuelas en Florencia no podían ser sino los *Studium* de las iglesias de franciscanos y dominicos, respectivamente.

Ahora bien, la pregunta del alumno libre al teólogo que enseñaba en Santa Croce fue la siguiente: “Si la ciencia de las letras humanas [*scientia litterarum humanarum*] o la bondad del intelecto [*bonitas intellectus*] son aprovechables a la santidad del alma [*sanctitatem animam*]”.⁵⁶¹

La respuesta del Maestro de Santa Croce, Pietrus de Trabibus, tiene todos los visos de criticar algunos de los principios que, por aquellos mismos años, y en el círculo intelectual de Dante,⁵⁶² encontraban en la especulación intelectual algo parecido a la suma de toda felicidad. Que Dante tenía cercanía con estas ideas lo demuestra, además del *Convivio*, la obra de Giacomo da Pistoia, un boloñés que dedicó su *Quaestio de felicitate* a Guido Cavalcanti, primer amigo de Dante.⁵⁶³ Giacomo da Pistoia afirma que la última felicidad del ser humano consiste en contemplar las sustancias separadas, para lo cual —siguiendo la Ética aristotélica— es necesaria la *belleza* del cuerpo (*pulchritudinis corporis*), y en particular su salud, para el bienestar del órgano

⁵⁶¹ “Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem animam”.

⁵⁶² Sobre los contemporáneos de Dante, que hacen de él no un *unicum*, sino al contrario, un producto de una gran generación de intelectuales italianos (activos entre 1290 y 1330), con intereses comunes hacia el averroísmo, la medicina, la política, cf. E. Coccia, & S. Piron, “Poesie, science”.

⁵⁶³ Cf. F. Botin, “Introduzione”, p. 33-41; e I. Zavattero, “La *Quaestio*”, p. 374 ss. El averroísmo de Cavalcanti es un lugar común de los estudios dantianos, aunque las interpretaciones de la canción doctrinal *Donna me prega* pueden diferir bastante (cf. dos versiones opuestas: B. Nardi, “L’averroísmo”, y Agamben, *Stanze*, p. 101); por nuestra parte, juzgamos que en dicha canción se puede hallar el paradigma visual del intelecto posible, siendo la transparencia (y no la luz) la responsable de la visualidad, es decir, exactamente en los términos de Averroes que Dante expone en el *Convivio* (cf. nuestro capítulo 3.1, 3.3, 3.6.1). Dice Cavalcanti (2ª estancia): “In quella parte dove sta memora prendo suo stato, –si formato, – come diaffan da lume”; en la traducción de R. Pinto (*L.C.*, p. 573): “En esa parte donde está memoria toma [Amor] su estancia (le da forma como al diáfano la luz...)”; y luego dice que “[Amor] Vien da veduta forma che s’intende, / che prende –nel possibile intelletto, / come in subietto –loco e dimoranza”; nuestra traducción: “Amor proviene de una forma vista que se entiende como intención (*intentio*), y toma en el intelecto posible, cual sujeto, su lugar y su morada”. Como se ve, además del paradigma del diáfano, aparece la idea de que el intelecto posible es sujeto del conocimiento, y los fantasmas serían su objeto (algo que criticaba Santo Tomás en el *De unitate* 66); pero por otro lado, la *intelección* reside no sólo en el intelecto separado, sino, como explicaba Alberto, en la memoria humana, la cual, estando muy vinculada a la imaginación, es como la *rasura* de una tabula rasa; la memoria hace las funciones materiales del intelecto posible: “[memoriae actum] sicut sigillantibus annuli qui in cera relinquunt signum sine materia, sicut in libro de Anima est determinatum” (*Liber de memoria et rem.*, en: *Opera*, ed. A. Borgnet, IX, Parigi 1891, I 4, 103b); cit. *E.D.* (Alfonso Maieru; voz: memoria). Aunque centrado en el tema amoroso, cf. S. Tarud Bettini (“L’ottica”, p. 25), quien en su estudio sobre la óptica en la lírica del Duecento percibe también esa condición de transparencia en la canción de Cavalcanti, y para tal fin cita un fragmento donde Averroes insiste en esa ‘cierta naturaleza’ que comparten el diáfano y los colores *incluso en la oscuridad* (*Comm. Magn. De anima* II, 69): “Corpus autem diaffanum in potentia est illud in quo invenitur ista natura communis [scilicet diaffanitas] cum obscuritate”.

responsable de la intelección filosófica (*speculandum oportet corpus sanum*). Y para lograr esto, hay que eliminar malos hábitos que harían que dicho órgano —es decir, la imaginación— perdiese *proporción* sin la cual es imposible inteligir (*quo redditur improporcionatum organum fantasie et ymaginationis, sine quo bene dispositio non contingit intelligere*), y gozar de la contemplación de la verdad.⁵⁶⁴

Petrus de Trabibus retoma esta discusión y la tacha de “gozosa vanidad” (*vanitatem delectationis*), pero su respuesta no indaga sobre la imaginación y los fantasmas sino sobre la ciencia de las letras, porque esa era la pregunta que le habían planteado. Aquí es fundamental darse cuenta de que aquellas características que Giacomo da Pistoia atribuía al cuerpo y al órgano de la imaginación son usadas por Petrus de Trabibus para hablar de la lengua poética:

Animus enim naturaliter gaudet et delectatur in perceptione veritatis vel *alicuius pulcritudinis et debite proportione*, et quia in philosophicis et poeticis est *quadem pulcritudo et sillabarum et dictionum conveniens proportio*, et rationis deductio in philosophicis, potest homo in hiis immorari.⁵⁶⁵

Ahora bien, los pormenores de la respuesta al alumno libre pueden plantearse, según J. Varela-Portas, en un momento de la vida intelectual de Dante que va de la *Vita nuova* a *Amor che nella mente*, es decir, “la stagione poetica della donna gentile e delle rime aspre e sottili in cui Dante si trova proprio in quei anni”⁵⁶⁶; y con un tema específico: el del temor de que una *curiositas* malsana⁵⁶⁷ —provocada por el deseo excesivo (*troppo disio*)— pudiese cambiar el aspecto (*l'apparenza*) del conocimiento al que aspiraba, o,

⁵⁶⁴ “especulatio veritatis et delectatio in illa”. Esta frase no es de Giacomo da Pistoia, sino del *De summo bono*, del maestro de la Facultad de Artes de París, Boecio de Dacia; el libro de Boecio de Dacia tuvo gran circulación en Italia y sirvió de modelo al de Giacomo da Pistoia. Cf. la completa paráfrasis de I. Zattero, acerca del control de las *passiones*, en el tratado de Giacomo da Pistoia: I. Zattero, “La quaestio”, p. 369-374.

⁵⁶⁵ Petrus de Trabibus, *Quodlibet* I, 18, Biblioteca Nacional de Firenze, Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 109va-b; cit. S. S. Piron, “Le poète e le theologien”, p. 111.

⁵⁶⁶ J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 116-122. La *donna gentile* es la que después identificará en el *Convivio* con la filosofía; por otro lado, “rime aspre e sottili”, como se sabe, es una cita de la canción *Le dolce rime*, donde Dante dice que abandonará su estilo persuasivo anterior, para discutir la nobleza (explicada como *concorrimiento* o perfección en el *Convivio*), y, por lo tanto, como aclara el mismo estudioso —siguiendo a De Robertis—, aquí *aspro* no se refiere a la dicción hirsuta, sino, junto a *sottile*, “al rigor demostrativo de la ciencia”. J. Varela-Portas, en: *L.C.* [4], p. 183, n. 14.

⁵⁶⁷ Se refiere a aquella producida por la “accidia” o melancolía, según Santo Tomás: *S.T.* II-II, q. 35, a. 4, ad 3.

dicho en otros términos, la apariencia de la *donna*-filosofía (Cv. III, ii, 1-2).⁵⁶⁸ Más allá del evidente defecto de visión —que, como hemos explicado, Dante traduce como infructuosa búsqueda de transparencia noética—, se suma el de la equiparación entre la “ciencia de las letras” y la imaginación, en el ámbito de la búsqueda de la contemplación de las sustancias separadas —lo cual, en términos del *Convivio*, se refiere al conocimiento del propio *concorrimiento* intelectual. Todo esto presenta un perfil muy cercano al que defendemos, el cual, a nuestro juicio, evolucionó hasta el narrador de la *Commedia* (1304-1321). Explica Varela-Portas:

In ogni caso, è chiaro che, anche se non è stato Dante colui il quale ha posto la domanda a Santa Croce nella primavera di 1295, deve essere stato qualcuno dal profilo intellettuale molto vicino al suo. Di conseguenza la risposta di Petrus de Trabibus mostra che il pericolo della *curiositas*, collegato all’esercizio filosofico e alla influenza averroista esisteva veramente fra i giovani letterati fiorentini, e che la spiegazione dantesca del *Convivio* fatta anni più tardi non stava inventando *nulla ex nihilo*, ma stava riflettendo una stagione intellettuale — personale e collettiva— effettivamente trascorsa.⁵⁶⁹

La *spiegazione dantesca* es la del “unimento spirituale de l’anima con la cosa amata” (Cv. III, ii, 2). Ahora bien, a la estación intelectual (*stagione intellettuale*) de la que habla Varela-Portas se suma un hecho fundamental. En el siglo XIII “se presenta [...] por primera vez explícitamente, la distinción del profeta como vidente y del profeta como intérprete”.⁵⁷⁰ Esta distinción aparece germinalmente en San Agustín (*De genesis ad litteram*, XII),⁵⁷¹ pero la función del profeta intérprete puede notarse en la obra de

⁵⁶⁸ Aunque como afirma J. Varela-Portas (siguiendo a P. Falzone, *Desiderio*) esta estación intelectual está “immersa nell’ampio campo di una questione fondamentale [...] nel mondo del pensiero europeo di quel periodo storico – la questione delle limitazioni della conoscenza umana, del suo desiderio e della conseguente felicità dell’essere umano in questa vita” (J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 121).

⁵⁶⁹ J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 121.

⁵⁷⁰ Rodolfi, Anna, “Il ruolo”, p. 85.

⁵⁷¹ Agradecemos a Anna Rodolfi quien personalmente nos indicó este dato: “La distinzione [...] si trova in un certo senso (almeno per me) *in nuce* nella dottrina delle tre visioni elaborata da Agostino nel XII libro del *De genesi ad litteram* dove egli istituisce una gerarchia tra la visione intellettuale e quella immaginaria fino alla corporea. Per Agostino è vero profeta l’uomo che non solo ha la visione, ma sa interpretare il significato della visione: Giuseppe che non ha la visione è più profeta del Faraone che la ha, in quanto interpreta quello che quest’ultimo ha visto. Il momento intellettuale dell’interpretazione è decisivo. La distinzione è poi pertinente anche se si pensa che gli esegeti biblici, in quanto interpreti, sono visti come profeti che svelano una verità profonda. Infine: il profeta poi smette di essere veggente con Spinoza per il quale il profeta è colui che solamente sa interpretare la bibbia, senza con ciò ricevere una visione divina.” (comunicación personal, 20-09-2014); cf. A. Rodolfi, “Dallo speculum”, p. 23; Id,

Casiodoro y Gregorio Magno,⁵⁷² y, al promediar de los siglos XII y XIII, de Joaquín da Fiore.⁵⁷³ El hecho es que la reflexión sobre la profecía se desarrolló como objeto de estudio durante todo el siglo XIII, por ejemplo, en la tradición de Maimónides y en los opúsculos de Alberto, pero en general en las universidades, donde se profundizó en las capacidades del alma que permiten al hombre, con determinadas disposiciones y estudio, ser un profeta-intérprete *del tiempo presente* —lo cual simpatizaba con la profetología árabe, altamente centrada en la actividad política.⁵⁷⁴ De ese modo, la doctrina de las tres visiones de San Agustín convivió con la interpretación que autores árabes (como al-Farabi), judíos (como Maimónides) y cristianos (como Alberto Magno) desarrollaron acerca de las disposiciones físicas del profeta, no sólo para recibir las visiones sino también para comunicarlas.⁵⁷⁵

4.1.3 El estatuto gnoseológico de la profecía

La teoría de la profecía de Maimónides era la de al-Farabi, extraída sobre todo de *La ciudad ideal*;⁵⁷⁶ en la introducción a la *Guía*, Shlomo Pines explica que Maimónides adopta la teoría farabiana, la cual, en resumen, equipara el tipo de conocimiento del filósofo y el profeta, centrándose precisamente en la *vis imaginativa* (aunque en realidad, el profeta supere al filósofo en ese campo):

The prophets have the same kind of theoretical knowledge as the philosophers. They are, among other things, also philosophers. However, in contradistinction to the philosophers, they have a highly developed imaginative faculty. This faculty is conceived as being intermediate between the senses and the intellect, and in that capacity it was regarded by al-Farabi as not only receiving and

“Introduzione” (*Profezia, filosofia*), p. 16 ss; y sobre todo, Id, “Introduzione” (Alberto, *Quaestio de prophetia*), p. xii ss.

⁵⁷² Cf. A. Rodolfi “Il ruolo”, p. 85-88, Id. “Introduzione” (Alberto, *Quaestio de prophetia*), p. xiv-xv.

⁵⁷³ Cf. M. Ciccuto, “Le istanze”, p. 38 ss.

⁵⁷⁴ Cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, 85-88, y, en el caso de Dante y Yehudá Romano, B. Chiesa, “Dante”, p. 336-340

⁵⁷⁵ La doctrina de la profecía de Avicena es fundamental en ese siglo, pero, por no atenerse al modelo del paradigma que estamos indagando; la mencionamos sólo en casos especiales como este. Para Avicena, como para toda la tradición árabe, la imaginación es una facultad activa y creativa, lo cual, junto con Averroes, es una característica que comparte con el narrador de la *Commedia* (cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 86-87); cf. una de las tesis condenadas por Etienne Tempier en *Syllabus*: “(33) 117: Los raptos y las visiones no se producen más que por naturaleza [*raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam*]”, trad. F. León Florido, en: E. Tempier, *Syllabus*, p. 74-75.

⁵⁷⁶ Cf. R. Ramón Guerrero, “Maimónides y al-Farabi”, p. 50-51

sometimes transforming the sense data, but also as being open to an influx coming from the intellect. The imaginative faculty was accordingly supposed to transform intellectual concepts into sensible images and thus to enable men endowed with the appropriate gifts to have veridical dreams and, in the waking state, prophetic visions. *In addition, this faculty gave the prophets the power to convey their message and thereby to ensure the adhesion and obedience of the common people. Thus imagination appears as the political faculty par excellence.*⁵⁷⁷

Alberto Magno también indagó en la posibilidad de que la profecía llegara al profeta, alterando —pero no desnaturalizando ni abandonando— los fantasmas;⁵⁷⁸ y así el quehacer filosófico se mezclaba con la disposición profética hacia la imaginación, lo cual es una de la raíces que —presente en Averroes— vinculaba la fe filosófica y la cábala judías con la mística averroísta cristiana.

Por lo tanto, el profeta que entiende la visión y está en grado de difundirla puede y debe caracterizarse, no sólo por el producto de su mensaje (fundado en los conceptos de semejanza y analogía),⁵⁷⁹ sino en lo que toca al “estatuto gnoseológico del don profético”,⁵⁸⁰ que en este caso, se trata de un tema implícito en el *Convivio*, y en el ambiente cultural del neoplatonismo racionalista judeo-cristiano, que hemos tratado de describir acerca del perfeccionamiento del ser humano por medios naturales.⁵⁸¹

Ahora bien, la necesidad de caracterizar al profeta-intérprete (que de manera operativa hemos llamado “narrador”), sobre la base del modelo de la profecía natural, ha surgido de nuestro acercamiento a la *Commedia* sobre todo en dos lugares donde el narrador dirige su palabra al lector en términos muy similares a los usados por la profetología árabe de algunos pensadores judíos de aquella época en Italia (finales del siglo XIII y primer cuarto del XIV). Esto nos ha hecho concluir que, si bien es indemostrable una influencia hacia Dante por parte de estos pensadores, es lógico suponer que pudieron

⁵⁷⁷ S. Pines, “Introduction”, p. lxxxix.

⁵⁷⁸ Cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 99-107; Id. “Introduzione” (Alberto, *Quaestio de prophetia*), p. xiii-xiv.

⁵⁷⁹ Como hemos señalado en nuestra Introducción general (1.1.2) la Asociación Complutense de Dantología ha desarrollado un método que detalla el modo en que Dante construye el mensaje fundado en estos dos conceptos y en el papel de la imaginación lectora.

⁵⁸⁰ A. Rodolfi, “Il ruolo”, 85.

⁵⁸¹ Cf. nuestro análisis de *Purg.* XVII, 1-9, en: 5.0 y 5.4.1 y 5.4.2.

existir convergencias de recursos, porque no sólo compartían cierta postura laica o profana —aunque inmersa en una cosmovisión sacralizada— hacia el conocimiento, sino porque estaban inmersos en el mismo ambiente intelectual, que era precisamente el del ámbito de la razón, como lenguaje universal; también porque compartían una búsqueda de la perfección humana, en términos noéticos, algo que —como explicamos en el capítulo 2.6, en 3.6.1, y, sobre todo, en 3.2— ya aparecía en los primeros comentaristas de Maimónides en Italia (ca. 1240), y porque el enfoque de dicha búsqueda era un tema presente, por lo menos, en un autor familiar a Dante, Alberto Magno.⁵⁸² De ese modo, queremos mostrar cómo Dante y dos autores judíos —Yehudá Romano y Abulafia— hicieron una selección de elementos equiparables, tanto desde el punto de vista del planteamiento como del vocabulario y la semántica, y extraídos además de un ambiente ideológico común: el del ámbito de la razón, y más específicamente, la exégesis racional de la profetología árabo-judía, a la que nos hemos referido en los capítulos anteriores.

4. 2 La lengua perfecta: averroísmo cristiano y judío

En la introducción a *Le rime* de Guido Cavalcanti, María Corti aclara que, en el poeta, la escritura y la evidencia sensible del mundo son la misma cosa: *phantasmata*. Cavalcanti equipara los signos del hecho psicológico y los signos de la operación de la escritura, destacándolo por encima de la *res*. De este modo, “el tiempo existe sólo dentro de la escritura; por ese motivo [...] él [Cavalcanti] ha osado vincular las figuras que son signo de *res* psicológicas a las figuras que son signos de la operación de la escritura, del quehacer poético y técnico.”⁵⁸³

Ya Auerbach se había referido al estilnovismo —la poesía que, junto a Cavalcanti, Dante practicaba en su primera estación poética—, como “subjetivismo extremo”, y en particular, había explicado que “el genio de Cavalcanti [...] se sostiene en la retórica del espiritualismo del mundo vulgar”.⁵⁸⁴ Aunque para ser más precisos, ese espiritualismo es también un tipo de materialismo (o realismo) que, en el trance de una crisis

⁵⁸² Sobre el conocimiento de la obra de Alberto por parte de Dante, cf B. Nardi, “Le citazioni” y G. Fioravanti, “Dante e Alberto”; sobre el conocimiento del averroísmo por parte de Alberto, cf. R. Ramón Guerrero, *Historia*, p. 210, y B. Nardi, “La mistica”, p. 135 ss.

⁵⁸³ M. Corti, “Introduzione”, en G. Cavalcanti, *Rime*, p. 12

⁵⁸⁴ E. Auerbach, *Studi*, p. 53.

ideológica bajomedieval, se muestra ya como el “típico passaggio di una società monástica a un mondo laico-secolare che ora si cominciava a integrare all’antica visione solo teologica dei fatti”.⁵⁸⁵ En ese sentido, y en opinión de Varela-Portas, hablar de “representaciones” en la poesía estilnovística puede llevar, en nuestra época, a error, ya que “esos espíritus que se remueven y hablan y hacen temblar al corazón y acelerar el pulso, esos suspiros e incluso las palabras que surgen en la mente del poeta, eran concebidos como sustancias —sutiles, sí, pero materiales— que realmente sufrían procesos físicos —pneumáticos, para ser más precisos— y que, en consecuencia, lo que a nosotros nos parece ‘representación’ no es tal, sino descripción de síntomas-signos considerados como cosa real.”⁵⁸⁶

Esta acentuación hacia los principios materiales, que es una deriva de “hipersacralización”,⁵⁸⁷ forma parte de un horizonte ideológico en el que la norma literaria y filosófica es la de una crisis.⁵⁸⁸ En particular, en la poesía estilnovista hay un dilema que, en el fondo, tiene que ver con una crisis de sacralización donde la lectura de la experiencia sensible —en este caso, la imagen de la mujer que entra en el corazón y provoca el deseo, que se convierte después en palabras—⁵⁸⁹ es evidencia de la movilidad mercantil y de la subversión jerárquica a la que se enfrenta el mundo medieval, que para ellos era el reacomodo del mismo cosmos. En general, la nobleza de la sangre se reconfigura y, en casos extremos, se equipara con la capacidad y la realización de actividades intelectuales o racionales. De ahí que los autores florentinos que —como Dante y Cavalcanti— buscaban respuestas a su propia participación en la cadena del ser, sintiesen simpatía por el averroísmo, que absorbía para sí esa subversión jerárquica de modo particular, hasta identificarse con un modo de “clasismo” o “aristocratismo” intelectual.⁵⁹⁰ Aunque, como afirma Luca Bianchi, y dado que el averroísmo latino se basa en una ideología igualitaria —la cristiana—, estos filósofos no elaboraron una verdadera teoría de la desigualdad; sin embargo, los textos averroístas

⁵⁸⁵ Cf. M. Ciccuto, “Le istanze”, p. 385-386. Aquí Ciccuto habla de la adaptación que hace Dante, en la *Commedia*, de la exégesis “realista” de Joaquín da Fiore; pero, sin temor a equivocarnos, podemos afirmar junto a Varela-Portas que, ideológicamente, el mundo de Dante tiende hacia “la acentuación de los recursos ideológicos sacralizados” (p. 21), y, por lo tanto, cada segmento de la realidad —y más, si enriquecida por las ciencias naturales y la noética aristotélica— tiene un carácter de sacramento, de símbolo sagrado (cf. nuestro cap. 1.1.5; de cualquier modo, cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 185-210)

⁵⁸⁶ J. Varela-Portas, *Dante*, p. 44.

⁵⁸⁷ J. Varela-Portas, *Dante*, p. 51.

⁵⁸⁸ J. Varela-Portas, “La doppia”, p. 23.

⁵⁸⁹ Cf. R. Pinto, “Ética”, p. 31

⁵⁹⁰ Cf. L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 156.

“sugirieron claves de lectura de Averroes que llevaba en esa dirección”.⁵⁹¹ Como quiera que sea, el lenguaje poético asumió también esa subversión jerárquica hasta el punto de equiparar —en toda la poesía estilnovista y en Dante—, de manera muy elaborada, la nobleza con la actividad intelectual dirigida al mismo tiempo hacia las letras y hacia la filosofía⁵⁹² —como en el caso de la disputa *de quodlibet* de Pietrus de Trabibus.

Lo que se puede derivar de todo esto es que la manipulación del lenguaje —ya sea como escritura o como exégesis— es una vía de perfección, es decir, la llegada a la “bondad del intelecto”, en palabras del alumno libre. Pero, como hemos explicado en el capítulo 3.6.3, el único modo en que el lenguaje sea una vía de perfección es concibiéndolo como un lenguaje *noble* tan unido al cuerpo y al intelecto posible, como si tal lenguaje fuese propiamente un *concorrimiento* humano. Dicho en otras palabras, como si el lenguaje fuese la forma del hombre, su perfección separada de materia.⁵⁹³ Y esto es exactamente lo que pensaba Abraham Abulafia, cuando publicó obra en el sur de Italia:

la forma que toda escritura contiene es la “forma del *dibbur*” [=forma del lenguaje], la cual es natural y se adhiere a la boca, y también está inscrita en el corazón [*haququim ha-lev*] en el momento de la formación. Y para atestiguarlo está el hecho de que si esto [es decir, la forma del *dibbur*] no fuese la forma del hombre, éste no [*sería capaz*] de hablar, y tampoco la esencia de su existencia [*mehut metzi'uto*] sería *dibbur*. Y sabes que la quintaesencia del hombre es la de erigirse como un ser que vive [y] que habla [*medabber*]; y la forma de vida se perfecciona en los sentidos, y la forma del *dibbur* se perfecciona en el intelecto.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ L. Bianchi, “Filosofi”, p. 107.

⁵⁹² M. Tavoni (“*Convivio e De vulgari*”, p. 17 ss.) registra numéricamente la alta frecuencia con la que se menciona la palabra *ragione* y sus derivados en el *Convivio*, y también hace constar cómo la *ratio*, en el *De vulgari*, está muy vinculada al lenguaje (*locutio*) y al vulgar ilustre; lo que, agrega Tavoni, iguala en frecuencia y en significado, como un “paralelo familiar”, al conjunto *nobile-nobilitá*, del *Convivio* con la pareja *nobilis-nobilitas*, del *De vulgari* (p. 24 ss.). Todo lo cual, y en lo que toca nuestra investigación, equivale al punto de vista de Irène Rosier-Catach (“L’uomo nobile”, p. 178; *Dve*. II, vi, 1) quien afirma que Dante concibe en el *De vulgari* una lengua noble, o sea, perfecta, que en el caso de Tavoni (p. 18, 26), es descrita como indudablemente “racional”, es decir, de naturaleza casi divina por su cercanía con los ángeles (cf. *Cv*. III, vii, 5-6).

⁵⁹³ Escribió Sigier de Brabante que pensar es “acto de ninguna parte del cuerpo” (*Quaestiones in Tertium*, q. 7, p. 126-127)

⁵⁹⁴ *Sefer ha-Melammed*, Ms. París, BN 680, fol. 296 a; cit. M. Idel, “The infant”, p. 329.

En el *De vulgari*, como todos los dantistas saben, Dante mencionaba una *forma locutionis* que había sido otorgada por Dios al ser humano en el momento de su creación (I, vi, 4). Ahora bien, una vez descubierta y bien estudiada la cábala extática por los grandes investigadores en mística judía del siglo XX, G. Scholem y M. Idel, Umberto Eco en un célebre ensayo difundió la hipótesis de que las ideas de Abulafia — que quizá estaban circulando alrededor de 1290 en Bolonia—⁵⁹⁵ pudieron haber llegado hasta Dante.⁵⁹⁶ Las dos ideas de Abulafia que, en opinión de Eco,⁵⁹⁷ se perciben en Dante son:

1. La idea de una sabiduría lingüística, mutable históricamente pero difundida entre elegidos, y con posibilidad de ser recreada; en ese sentido, como quiere A. Raffi,⁵⁹⁸ Dante habría intentado establecer, en el *De vulgari*, las reglas para producir esa lengua.

2. La existencia de dos lenguas “pactadas” (o convencionales), una divina y otra humana que, tras la confusión de lenguas con motivo de la torre de Babel, se habría perdido, permaneciendo únicamente el lenguaje divino como una matriz generadora de todas las lenguas, como patrimonio de unos cuantos elegidos. Este último caso serviría para explicar las palabras de Adán en el paraíso (cf. *Par. XXVI*, 124): es decir, que ya antes de la construcción de la Torre de Babel, el hebreo en el que Adán se dirigía a Dios, no era el mismo que el que hablaba en el paraíso, esa lengua “perfecta” y sobrehumana, que sólo los que no participaron en la construcción de la Torre, habrían podido conservarla y transmitirla de forma esotérica.

⁵⁹⁵ En el debate entre Zerahya de Barcelona y Hillel de Verona, en 1290, sobre la lengua que hablaría un niño sin estímulos lingüísticos, se introduce la postura de Abulafia: el niño no sería capaz de hablar a menos que estuviese expuesto al contacto de otros hablantes, porque es necesario un agente externo —el décimo intelecto que actúa en la humanidad—, para llevar al acto esa potencialidad humana.

⁵⁹⁶ Aunque no gracias a la cita anterior sino a una del *Sefer ha-sedeq* (p. 430), de Natan y a la identificación que hace Abulafia entre la Torá y el Intelecto Agente (cf. U. Eco, *La ricerca*, el capítulo titulado “La lingua perfetta di Dante”, p. 41-59; cf. también el comentario de Moshe Idel “Le porte”, p. 74 ss.). Tanto en el caso de Abulafia como en el de su discípulo, se habla —en términos parecidos a los expuestos en el *De vulgari*— de la transmisión de una lengua original y santa, una especie de sabiduría lingüística heredada por determinados elegidos.

⁵⁹⁷ Cf. Eco, Umberto, *La ricerca*, p. 54-56

⁵⁹⁸ Cf. A. Raffi,

A esta hipótesis, Umberto Eco une la tesis de Maria Corti, acerca del aristotelismo radical en Dante;⁵⁹⁹ según Corti, Dante consideraba a la *forma locutionis* como la matriz común a todas las lenguas, idea inspirada en las doctrinas modistas que los Maestros de las Artes de París estaban difundiendo en esos años (sobre todo, Boecio de Dacia). Aunque —como explica Eco a través de los críticos de Corti— fuese verdad que Dante podía concebir una matriz común a todas las lenguas o “gramática universal”, también es cierto que para hacerlo no necesitaba haberse basado en los modistas, porque esta era una idea común en la Baja Edad Media, y es, por tanto, muy probable que Dante pudiera concebir reglas universales para todas las lenguas.⁶⁰⁰

Y aquí tenemos unidos, en Dante, a Abulafia y a los herederos más radicales de Averroes. Sin embargo, lo que para nosotros es más notable de toda esta discusión es algo que no aparece en el artículo de Eco, y es que Abulafia aplica al lenguaje [*dibbur*] varias características que coinciden con los conocidos planteamientos de los seguidores judíos de Averroes, como la vinculación entre una forma humana corporal y a la vez divina y separada de la materia. Y aunque la idea de una lengua divina es patrimonio de la tradición judeo-cristiana, fue fuertemente desarrollada por la cábala, primero en términos “teosóficos”, en el siglo XII, y luego, por la escuela de Abulafia, en términos averroístico-propedéuticos, haciendo uso de complejos recursos de manipulación de la lengua, y de fraseologías y alegorías modales acerca del proceso intelectual.⁶⁰¹ De hecho, para los seguidores judíos de Maimónides, los adjetivos “intelectual” (*shijil*) y “lingüístico” (*dabbari*) eran sinónimos.⁶⁰² De ese modo, dice Abulafia, en lo que toca al lenguaje, “la naturaleza humana no puede llegar a la ejecución del lenguaje sin la guía de un agente externo”.⁶⁰³ Y este agente, como sí menciona Umberto Eco en el mismo lugar, es el décimo intelecto separado.⁶⁰⁴

⁵⁹⁹ M. Corti, *Dante a un nuovo*, p. 33-76.

⁶⁰⁰ U. Eco, *La ricerca*, p. 50-52.

⁶⁰¹ Hemos introducido el tema, y en particular hemos explicado el uso de la palabra “modal”, como adjetivo, en nuestro capítulo 1.2.3.

⁶⁰² Así dejó constancia Samuel Ibn Tibbón en su *Perush ha milim ha-zarot*, Dr. Yehuda Ibn Shmuel, Jerusalén, 1947; comenta Giuseppe Sermoneta: “*koaj dabbari* (*vis de la palabra, vis racional*). *Shijil* [intelectual] tiene un significado idéntico a *dabbari* [lingüístico], y tiene origen el sustantivo *sejel* (=intelecto). *Dabbari*, viene de *dibbur* (raíz D-B-R = ‘palabra’, ‘discurso’, ‘mandamiento’, aunque generalmente ‘cosa’) —bajo la influencia de una troquelación árabe equivalente —adquiere el valor de ‘lo que pertenece a la razón’; *dibbur* significa contemporáneamente ‘palabra’ y ‘razón.’”; cit. G. Sermoneta, *GFEL*, p. 317.

⁶⁰³ *Sefer ‘Or ha-Sejel*, Ms. Berlín, Or. 553, fol. 15 b-16 a; Ms. Vaticano 233, fol. 11 a-b; cit. M. Idel, “The infant”, p. 330.

⁶⁰⁴ Eco, *La ricerca*, 55-57.

Abulafia expuso su idea del lenguaje humano y divino a través del experimento del infante,⁶⁰⁵ en dicho experimento se indaga acerca de qué lengua hablaría un niño totalmente aislado de estímulos lingüísticos. Más de un pensador judío especuló que el niño hablaría hebreo. En la versión de Abulafia, ese niño no sería capaz de hablar (ni hebreo ni ninguna otra lengua), porque el décimo intelecto lleva al acto lo que está en potencia, *en la colectividad humana*, y al no estar el niño dentro de esa colectividad no podría llevar a cabo su “forma”. En resumidas cuentas, el décimo intelecto para Abulafia representa el acto de la perfección intelectual-lingüística del ser humano, y por eso el “*dibbur* [del décimo intelecto] es una cosa que lleva al acto, lo que está impreso en el alma [humana] en potencia”.⁶⁰⁶ En ese sentido, es coherente comparar la “forma del lenguaje” de Abulafia con la *forma locutionis* del relato bíblico *De vulgari*, no sólo porque Dante fuese capaz de concebir reglas comunes a todas las lenguas, sino porque Dante, a nuestro juicio, podía concebir que la capacidad del lenguaje es una “forma” humana (*perfezione, concorrimiento, partecipazione, nobilitade*)⁶⁰⁷ que, como posibilidad, debe ser actualizada en la *multitudo* donde ejerce su acción el décimo intelecto (*Mn.* I, iii-iv). También sus posturas son comparables porque, tanto para Dante como para Abulafia, a través de la perfección de esa operación lingüística, se puede perfeccionar (*fortificare*) —siempre por medios naturales—, la participación en la Prima Causa.⁶⁰⁸

De aquí se puede derivar una primera conclusión que es parte de la noética de Averroes. Que el lenguaje como racionalidad o intelecto, aun siendo la forma del ser humano, no es parte de su sustancia, sino que es un accidente a través del cual se le define.⁶⁰⁹ Por ese motivo, y aún sosteniendo que la forma humana es racional (en este caso, lingüístico-racional), los seguidores de Averroes, como el mismo Dante, entienden que

⁶⁰⁵ Hemos hablado de este experimento en 3.5.

⁶⁰⁶ *Sefer ha-Melammed*, Ms. Paris BN 680, fol. 29 a; cit. M. Idel, *Language*, p. 22.

⁶⁰⁷ Estos son varios de los vocablos que usa Dante en el *Convivio* para hablar de forma o perfección. Cf. nuestro capítulo 2.

⁶⁰⁸ Dice Dante: “E quanto *la forma è più nobile*, tanto più di questa natura[divina] tiene: onde l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, più riceve della natura divina che alcun'altra. E però che naturalissimo è in Dio volere essere —però che, si come nello allegato libro [*De causis*] si legge, ‘prima cosa è l'essere, e anzi a quello nulla è’—, l' anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole a Dio essere unita per lo suo *essere fortificare*.” (*Cv.* III, ii, 7). Cf. la opinión acerca de la nobleza o perfección del lenguaje en I. Rosièr Catach, “L'uomo nobile”, p. 178.

⁶⁰⁹ Anónimo de Giele, *Quaestiones* II, 4, p. 75; cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 57-59.

la perfección de la forma humana sólo puede procurarse en el ámbito común a la humanidad y no en individuos particulares. Por su parte, lo que implícitamente dice Abulafia es que la forma humana del lenguaje (la perfección lingüística) es una forma humana *posible*, en tanto que, como sucede en el experimento del infante, el ser humano es lingüístico-racional sólo en el ámbito donde ejerce su acción el décimo intelecto separado. Nótese finalmente que Abulafia dice, además, que la forma del lenguaje se encuentra en todos los “escritos”, es decir, en los instrumentos que hacen posible el aprendizaje. Y esto es así porque, para Averroes, la condición de *estudiante* es la de una potencia que, como la infancia, debe ser llevada al acto:

Sólo en tanto que el ser humano es infante, es capaz de estudiar [...] Cada vez que se estudia se actualiza la condición infantil. Cada estudiante sabe que la infancia no es algo pasado y lejano sino una condición que se produce, se sostiene y se alimenta, incesantemente. [...] Por ese motivo no es la razón sino el estudio —el nombre esotérico que la tradición llama filosofía— la potencia que distingue al ser humano de todos los otros seres vivos capaces de experiencia. El estudio es entonces el confín entre la vida genérica —puramente animal— de la experiencia, y la vida superior.⁶¹⁰

Lo que significa que la forma intelectual-lingüística del ser humano es su perfección como *condición de posibilidad* de determinación absoluta del décimo intelecto separado; la forma humana (lingüística, racional) no es propiamente una forma acabada sino —siguiendo el paradigma de la visión— la posibilidad de determinación de una forma visual particular,⁶¹¹ frente a la total separación, esterilidad y posibilidad de afección del décimo intelecto. Y al determinarse una forma visual particular se muestra la forma humana: el espejo y el observador se convierten en la misma cosa.

De esto podemos derivar una doctrina de la posibilidad del pensamiento que Dante compartía hasta cierto punto. De ahí su insistencia en desarrollar el paradigma de la intelección en el *Convivio* haciendo del ser humano posibilidad y reflejo de la luz

⁶¹⁰ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 75-76.

⁶¹¹ Esta definición responde a lo que Averroes llamaba *intellectus speculativus* que, en la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino se llamaría “especie inteligible”, aunque, como se sabe, al sustituir la terminología reconfiguró también el lugar que El Comentarista había otorgado al pensamiento en acto (*intellectus speculativus* u objeto conocido) dentro de su propia filosofía (cf. el artículo de Bazán, B.C., “Intellectum”, p. 431 ss).

(intelección en acto), pero nunca luz en sí mismo. Otro ejemplo usado por el averroísmo latino es significativamente el del infante, el cual “ni sabe ni piensa en acto sino sólo en relación a la posibilidad de todas las ideas y de todos los pensamientos; [el infante] está unido entonces a la potencia de todas las formas posibles del pensamiento”.⁶¹² Por ese motivo, la doctrina latina derivada de Averroes apunta a poner en duda la definición del ser humano como forma pensante,⁶¹³ en tanto que hay una distancia neta entre la naturaleza del pensamiento y la naturaleza humana, las cuales coinciden en el ámbito de una potencia compartida, algo que es a la vez múltiple e individual, como sucede, dice Averroes, en el aprendizaje:

De ese modo sería imposible explicar cómo el aprendiz puede aprender del maestro, a menos que esgrimamos que la ciencia que existe en el maestro es una potencia que genera conocimiento en el alumno, como un fuego genera otro fuego similar en especie, lo cual es imposible.⁶¹⁴

El enseñante no genera *otro* fuego en el alumno sino que ambos fuegos, como posibilidad, son el mismo fuego.⁶¹⁵ En este sentido, el ser humano, para Averroes, está separado del lenguaje, y sólo puede apropiarse de éste a través de un aprendizaje, porque el “intelecto —en tanto está separado— es la perfección no de este o aquel individuo sino de la humanidad en relación al presente [en acto de la perfección] en cada uno de los individuos”.⁶¹⁶

Teniendo en cuenta lo anterior, se hace más claro el punto de vista de Abulafia quien, siguiendo a Averroes, explicaba que es absurdo creer que el lenguaje (que se perfecciona en el décimo intelecto separado) pueda pertenecer a la forma de un

⁶¹² E. Coccia, *La trasparenza*, p. 69. En los ejemplos “averroístas” que desarrolla Coccia para llegar a este tipo de conclusiones, no aparece Abulafia. Sin embargo, la frase forma parte de un subcapítulo con el tema de la infancia como condición de una posibilidad intelectual, en términos equiparables a la explicación del experimento del infante del cabalista zaragozano.

⁶¹³ El Anónimo de Giele, lo explica claramente: “Conceden de hecho que el hombre piensa en sentido propio pero no lo prueban” (*Isti autem accipiunt quod homo proprie intelligit, nec hoc probant.*) (Anónimo de Giele, *Quaestiones de anima*, p. 75); nuestra traducción se basa en la de: E. Coccia, *La trasparenza*, p. 166.

⁶¹⁴ Averroes, *Comm. Magn. De anima*, p. 411-414; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 72, n. 35.

⁶¹⁵ Este principio, que postula la unidad del intelecto común a la humanidad, aparece con el ejemplo del estudiante y el maestro, en el *Syllabus* de Etienne Tempier: “117 (148). La ciencia del maestro y del discípulo es una en número” (*scientia magistri et discipuli est una numero*); trad. de F. León Florido, en: E. Tempier, *Syllabus*, p. 90-91.

⁶¹⁶ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 73.

individuo como algo propio, al punto de suponer que puede desarrollar esa forma aislado de la acción que el intelecto ejerce en la colectividad. Explica Abulafia:

[a] Sábetete que por cada ser humano que ha llegado a ser, hubo un ser humano que lo precedió, y así hasta Adán. Por lo tanto, entérate también de que por cada hablante de cualquier lengua que llegó a hablar, hubo antes que él usuarios de una lengua hablada. De no haber sido así, un lenguaje habría existido sin la participación de ningún hablante, porque tal [*ha-teva*'] es la naturaleza humana. *Observa las varias formas y representaciones e instrumentos de la imaginación [usados] por la educación humana [con el fin] de determinar la habilidad de lenguaje de un niño, hasta erigirse como un hablante competente de una lengua.*

[b] Por lo tanto, es evidente que si tuviésemos que imaginar que si un niño, en base a un acuerdo determinado, fuese criado por un mudo, sería capaz por sí mismo de aprender a hablar la lengua sagrada, esto no sería motivo para sostener [el experimento]. E incluso si has escuchado de que un determinado rey condujo el experimento, y encontró que sí era el caso, si tú tienes razón y percibes la verdad... entonces, también, en lo que toca a nuestro convencimiento de que el niño llegó a ser un hablante de hebreo, *siendo de hecho un no-hablante*, esto sería una buena historia por medio de la cual podemos hacer crecer el *status* de nuestra lengua a los oídos de aquellos que crean esta historia, y aun así sería toda una fabricación falsa.⁶¹⁷

Como se ve, Abulafia basa su concepción de la lengua en la doctrina de Averroes; su concepción de la lengua es entonces equiparable a la que Dante estaba produciendo en los años decisivos previos a la composición de la *Commedia*. Ahora introduciremos el tema de cómo el paradigma de la doctrina de Averroes incide en la construcción del narrador de la *Commedia*, y con ello, en su marco narratológico.

4.3 El narrador de la *Commedia*

Como explicamos al principio de este capítulo, es de suma importancia el hecho de que la *Commedia* relate la historia de un sueño porque parte de un hecho rastreable en la

⁶¹⁷ *Sefer Mafteah ha Re'ayon*. Ms. Vaticano 291, fol. 29 b-30 a; cit. M. Idel, "The infant", p. 328-329.

tradición profetológica árabe que, en ámbito cristiano como judío, da inicio con la *Guía de perplejos*. Este sueño es la base de la construcción entera de la *Commedia*: es el marco narratológico legitimador de la experiencia profética y, así mismo, del realismo del sentido literal.⁶¹⁸ Ahora explicaremos la vinculación entre este marco narratológico y la ciencia modal de Averroes acerca del alma racional.

4.3.1 El narrador-navegante

Hemos tratado de exponer algunas características que pueden ayudarnos a establecer el horizonte cultural y filosófico en el que se sitúa el narrador como profeta-intérprete. Con todo, el narrador es un ente bien caracterizado en la *Commedia*, y su presencia se puede evidenciar en un tópico, el del navegante. En este caso, y teniendo en cuenta la demostración de C. López Cortezo, el narrador de la *Commedia* es un navegante que ha sobrevivido a un naufragio (*Inf.* I, 22-27).⁶¹⁹ En ese pasaje del *Inferno* — correspondiente al Proemio del entero libro—, el narrador aporta un símil en el que compara la salida de la selva del *viator* con la experiencia de aquel que, escapando del mar, se ha salvado de la muerte. Pero como el tópico del navegante está tratado de manera clara por Dante para referirse a la redacción del *Convivio* (II, i, 1), y la escritura de ese libro fue abandonada en los mismos años en que comienza la redacción de la *Commedia*,⁶²⁰ es muy probable, como opina López Cortezo, que el naufragio del que habla el símil de *Inf.* I, 22-27 se refiera al tema del *Convivio*: el de la participación intelectual del ser humano en la cadena del ser.⁶²¹ Si esto es así, y siguiendo la ecuación planteada en el símil hay también una correspondencia entre la selva oscura y el mar en el que el narrador naufragó intelectualmente,⁶²² expresado en términos de *smarrimento*:

Nel mezzo del camin di nostra vita

⁶¹⁸ Sobre el tema del sueño como marco narratológico de la *Commedia*, y sobre todo, como fuente del “realismo” del sentido literal, cf. J. Varela-Portas, “La doppia”, p. 25 ss.; así mismo son importantes sus otros estudios al respecto: Id, “Sueño”; Id, “L’eresia”, p. 524 ss., Id., “Il corpo”, 325 ss.

⁶¹⁹ Cf. C. López Cortezo, “Le promesse”, Profundizaremos sobre dicha demostración en nuestro análisis de *Purg.* XVII, 1-9.

⁶²⁰ J. Varela-Portas, *Dante*, p. 95 y 125.

⁶²¹ El “náufrago” realiza un viaje paralelo al de la peripecia. Dicho de otro modo, el *viator* es aquel que realiza las hazañas de la peripecia, y que, en suma, es una figura o símbolo alegórico, pero el náufrago es aquel que habiendo retornado del viaje ultramundano, ahora se dispone a narrarlo: a entrar en el peligroso “mar” (*pelago*): en la especulación de corte filosófico-profético que, buscando conocer el *concorrimiento* de las sustancias separadas resuelve (y con ello fortifica) su propio lugar en el universo.

⁶²² Cf. nuestro análisis (5.3.3) de *Purg.* XVII, 1-9.

mi ritrovai per una selva oscura
che la diritta via era smarrita. (*Inf.* I, 1-3)

(A mitad del camino de la vida, / en una selva oscura me encontraba porque mi ruta había extraviado.)⁶²³

Dante, en todo caso, habría llegado a un naufragio intelectual (*Inf.* I, 22-24), o pérdida del buen camino (*la diritta via era smarrita*), al no poder resolver la fuerte crisis que le aquejaba durante la redacción del *Convivio* (representado por la selva oscura) y explicada, como hemos dicho en nuestro capítulo 3, bajo el aspecto de una crisis de visión-intelección del propio *concorrimento*, *perfezione* o *nobilitade*.⁶²⁴

Hay entonces una identificación entre el narrador de la *Commedia* y el escritor del *Convivio*, o, al menos podría decirse que el tópico del navegante-escritor y del mar-escritura que Dante recrea en el *Convivio* sirve en la *Commedia* (*Inf.* I, 22-27, *Purg.* I, 1-3; *Par.* II, 1-9), para identificar sin lugar a dudas el proceso de escritura como viaje paralelo al llevado a cabo por el *viator* en la peripecia.⁶²⁵ Y en este proceso de escritura reside, a nuestro juicio, el perfil del profeta-intérprete. Del mismo modo que la escritura del *Convivio* es descrita como un viaje en mar, al principio de cada uno de los cantos de la *Commedia* el narrador se identifica con dicho tópico (*Inf.* I, 21-24, *Purg.* I, 1-3; *Par.* II, 1-9). Veamos el último caso:

O voi che siete in piccioletta barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
dietro al mio legno che cantando varca,

tornate a riveder li vostri liti:
non vi mettete in pelago, ché forse,
perdendo me, rimarreste smarriti. (*Par.* II, 1-9)

⁶²³ Trad. L. Martínez de Merlo.

⁶²⁴ En este sentido, nótese que aquello que el *Convivio* dice pretender al principio del tratado IV (último que Dante redactó), es “riducer la gente in *diritta via* sopra la propia conoscenza de la verace nobilitade” (IV, i, 9)

⁶²⁵ Aunque integrando a sus investigaciones, los planos moral y afectivo, J. Varela-Portas también reconoce que el viaje del narrador es paralelo al del *viator*; J. Varela-Portas, “Il corpo”, p. 325-326.

(Oh vosotros que en una barquichuela / deseosos de oír, seguís mi leño / que cantando navega hacia otras playas // volved a contemplar vuestras riberas: / no os echéis al océano que acaso / si me perdéis, estaríais perdidos.)⁶²⁶

Si, como creemos, el narrador es una herencia de la profecía natural, con influencias de Averroes y Maimónides, las correspondencias del navegante de *Par.* II, 1-9 estarían entonces centradas en un plano noético, respondiendo a paráfrasis de este tipo:

1er. Terceto: *O voi*, es decir, Oh lectores, lector de la *Commedia* que te ocupas del *lungo studio* o de la *ratio studiorum* como forma de vida especulativa, y que, aportando fantasmas al intelecto posible, buscas junto con la voz profética de la *Commedia*, tu más alto *concorrimiento* que es el de saberte unido a la transparencia de todo lo pensable; en ese sentido, Bruno Nardi explica: “cuando el organismo humano, superándose, bajo la acción del intelecto agente, es dotado de un principio vital que [...] lo lleva a abrirse a la vista del mundo inteligible”.⁶²⁷

2do. Terceto: Mira, oh lector, entonces los límites el marco conceptual del conocimiento noético, los cuales te muestro y de los cuales discurro, porque quizá, fuera de ese marco y entrando en la especulación acerca de tu propio *concorrimiento* te pierdas, y en cierto modo peligre tu vida —como a mí me sucedió, cuando escribía el *Convivio*.⁶²⁸

Aunque demostraremos más detenidamente este tipo de correspondencias, por ahora cabe especificar que la identificación entre la escritura y el lector, desde el punto de vista de Averroes, está directamente relacionada con la acción del décimo intelecto; de modo que a la pregunta *¿quién entiende?*, el texto dantiano, como ya hemos explicado, debe responderse: el décimo intelecto que actúa en la humanidad.

⁶²⁶ Trad. Luis Martínez de Merlo.

⁶²⁷ B. Nardi, “La mística”, p. 128. Insistamos en que el Intelecto Agente —al que muchos autores bajo medievales rodearon de un aura divina— es, sino idéntico, sí comparte la misma sustancia que el intelecto posible —que Averroes llamaba intelecto material—; explica Bazán: “It is well known that the Arab Master claims that both the agent intellect and the receptive intellect (which he terms the ‘material’ intellect because of its potential state) are separate and unique substances, ungenerated and incorruptible—characteristics that are deduced from the essential immateriality which these substances required as a condition for the possibility of intellectual knowledge.” B.C. Bazán, “Intellectum”, p. 426.

⁶²⁸ Cf. nuestra paráfrasis de *Purg.* XVII, 1-9, en 5.1, pero sobre todo en: 5.4.1.

Ahora bien, el *legno* del narrador y la *barca* del lector representan parabólicamente al cuerpo, o mejor dicho, a los sentidos corporales y en particular, a la imaginación (decía Maimónides: *imaginativa sine dubio est corporalis; Dux neutrorum* II, 37).⁶²⁹ Entonces, ¿por qué es *picciolotta* la barca del lector? ¿Es acaso por el tamaño del órgano de la imaginación? Como expondremos en nuestros análisis, y en lo que toca al acto intelectual, más que de dimensiones, hablamos de la proporción (*proportio*) del órgano de la imaginación —en particular, la retentiva y la compositiva, también llamada *cogitativa*—, el cual, como decía Giacomo da Pistoia,⁶³⁰ se ve afectado a causa de la dedicación desmedida hacia determinados placeres, los cuales producen constantes estado de ira que, a su vez, generan vapores que inflaman el corazón. Y si hay una desproporción en la retentiva y en la compositiva no se puede, sencillamente, *inteligir*. En ese sentido, y dado que *picciolo* también tiene el sentido de breve, rápido y de corta duración (*Purg.* VI, 141),⁶³¹ no es inadecuado pensar en la actividad propia del alma intelectual del filósofo, que se distingue por *imaginar* de manera intensa,⁶³² en ese sentido, su proporción frente al mar es, al mismo tiempo, adecuada y peligrosa.

Pero, como Dante mismo afirma en el *Convivio*, la *proporzione* (la vinculación, conveniencia, o complexión) frente a la intelección, no sólo es una característica corporal sino que también se refiere a la participación de cada ente en la cadena del ser (cf. *Cv.* II, viii, 13); la *proporzione* respecto a la Primera Causa indica mayor

⁶²⁹ Que esto es sentido parabólico y no alegórico lo muestra la misma tradición averroísta que, aunque negando que ese fuese un ejemplo justo, usaban el tópico del navegante como instrumento de demostración para discutir precisamente el hecho de que la nave no está unida *naturalmente* al piloto de la nave, como sí lo está el intelecto a los fantasmas, y, por lo tanto, dicen los averroístas, el ejemplo es muy abusivo (*multum abusive*); cf. Anónimo de Giele, *Quaestiones*, II, q. 4, p. 76; cf. también el comentario y la traducción de este pasaje en: E. Coccia, *La trasparenza*, p. 166. Como ha señalado por su parte G. Agamben, este tópico, en la *Commedia*, puede ser un eco del espíritu fantástico de Sinesio quien en el *De insomniis*, “comparó la imaginación con una barca sobre la cual el alma primigenia desciende de las esferas celestes para unirse al mundo corpóreo (*Patrologia Graeca*, 66, 1290; cit. G. Agamben, *Stanze*, p. 110). En cualquiera de los dos casos, el tópico es un modelo de explicación del proceso intelectual, y las correspondencias forman parte del sentido parabólico o paradigmático —es decir, se trata de un conocimiento modal que da cuenta de un fenómeno real. Cf. la proposición (7)123 de Etienne Tempier, que se refiere precisamente a la postura averroísta, con el ejemplo del piloto y la nave (E. Tempier, *Syllabus*, p. 71: “intellectus non est actus corporis, nisi sicut nauta navis”); cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 166-167 y sobre la misma opinión en Sigier (*Super Librum de Causis*), cf. D. Calma, “Le corps”, p. 224-225.

⁶³⁰ Cf. Giacomo da Pistoia, *Quaestio de felicitate* (Kristeller), 276-306, p. 454-456.

⁶³¹ Cf. E.D. (A. Niccoli; voz: piccolo).

⁶³² Explica E. Coccia que, en la doctrina averroísta, “el filósofo no es aquel que conoce más que los demás sino que tiene una imaginación más ágil que los demás” (*La trasparenza*, p. 169). La del filósofo, agrega Coccia, es una forma de vida que coincide con “*l'intensità*” con la que es capaz de imaginar (Ibid, n. 46; donde pone como prueba la distinción del Anónimo de Bazán III, q. 22, p. 514, entre el *litteratus* y el *rusticus*).

participación, y por eso la tierra —a diferencia del agua, del aire y del fuego— “è materialissima, però remotissima e *improporzionalissima* a la prima simplicissima e nobilissima vertude, che sola è intellettuale, cioè Dio.” (Cv. III, vii, 5).⁶³³

Ahora bien, este tipo de invocaciones al lector no dejan lugar a dudas de que la voz de la *Commedia* es voz profética que se encuentra en un texto escrito. Esto puede parecer redundante, pero es fundamental para captar la dimensión del evento que propone la *Commedia*: el perfeccionamiento humano a través del ejercicio de lectura. Esto no quiere decir que, como se sabe, la lectura no haya sido para toda la Edad Media un sinónimo de estatus e incluso de participación de la realidad. Pero en lo que toca a la voz narrativa de la *Commedia* hay algunas características que, a nuestro juicio, están directamente relacionadas con el evento profético explicado en términos de una propedéutica naturalista, al mismo tiempo, literaria y noética, enmarcada en la profecía natural de Maimónides (*Guía* II, 36) leída con la ayuda de Averroes.

4.3.2 El narrador y el *viator*

Ahora tocaremos el tema de la relación entre el narrador y el lector, y de cómo este último es el receptor tanto del dato narratológico, como del dato simbólico que se deriva de la peripecia. Es obvio que el narrador quiere comunicar algo —aunque ese algo, como explicó Varela-Portas,⁶³⁴ existe sólo a un nivel intelectual, es decir, el lector no es sino intelecto o imaginación—. El narrador comunica al lector, por un lado, datos simbólicos, producto del sustancialismo feudal de semejanza y analogía, y, por el otro, comunica el mismo proceso de escritura —o marco narratológico—, que se actualiza en el acto de lectura. Pero, ¿cómo se da esa distinción? Pasaremos a explicarlo a continuación.

En el ensayo que E. Auerbach dedicó a las invocaciones al lector de la *Commedia*, el dantista alemán no duda en referirse a este recurso retórico como una “creación novedosa”, cuyos recursos estilísticos “indican una relación nueva [hasta ese momento]

⁶³³ Cf. E.D. (A. Maiuerù; voz: *proporzione*).

⁶³⁴ Cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 186 ss.

entre el lector y el poeta”.⁶³⁵ Los antecedentes y las variantes de este recurso, que en la latinidad se llamaba “apóstrofe”, son muchas, y comienzan con la idea de la fama literaria, que necesita granjearse la aprobación del lector. Valgan algunos ejemplos para ilustrar —siguiendo a Auerbach— la novedad de este recurso en la *Commedia*, aunque algunas de sus características aparezcan en tradiciones anteriores.⁶³⁶

A diferencia de las tradiciones previas, en la Edad Media aparece un tipo de invocación al lector que está directamente relacionado con una inminente escatología. Es significativo, sin embargo, que los teóricos medievales no considerasen el apóstrofe como una figura retórica individual, sino como una *amplificatio*; en ese caso podía tornarse pedante y se dirigía en segunda persona a todo individuo (persona, país) que meritase un “castigo” divino o moral.

El *estilo* de esta última, es decir, el énfasis en la reconvención moral, es equiparable en el fondo a los llamados que el narrador de la *Commedia* hace al lector. Pero la manera en que Dante *estructura* la frase para sus invocaciones, por un lado, es comparable con la invocación imperativa a la Musa (“Musa, recuérdame las razones”),⁶³⁷ pero era extraño que dichas invocaciones estuviesen dirigidas al lector. Por otro lado, el vocativo latino que se dirige a un auditorio presupone la actividad civil, pero en él era raro el imperativo. La novedad del apóstrofe dantiano estriba entre otras cosas en que está dirigido no sólo a un miembro de una comunidad política sino sobre todo, a militantes de un determinado culto religioso, siguiendo un modelo que aparece por ejemplo en la invocación de Jeremías en el libro de *Lamentaciones*: “O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus.” (1, 12).⁶³⁸

Aunque este tipo de invocaciones ya había aparecido en la poesía juvenil de Dante dirigida a hombres y mujeres de los “fedeli d’amore”⁶³⁹, en este caso el perfil del receptor de la *Commedia* cobra otra dimensión. Dice Auerbach: “El ‘lector’ de la *Commedia* es todo cristiano a quien toque leer el poema, del mismo modo que el pasaje

⁶³⁵ E. Auerbach, *Studi*, p. 309. El ensayo, muy conocido por el dantismo, y que citamos de la traducción italiana, se titula: “Gli appelli di Dante al lettore”.

⁶³⁶ Seguimos en todo momento a Auerbach, *Studi*, p. 313 ss.

⁶³⁷ “Musa mihi casus memora” es un pasaje del principio de la *Eneida* (I, 8).

⁶³⁸ Para todo este párrafo, cf. E. Auerbach, *Studi*, p. 313-314.

⁶³⁹ “O voi che per la via d’amore passate”; etc. (V; *Vn.* VII, 3-6)

de las *Lamentaciones* estaba dirigido a todo individuo que pasase por los caminos de Jerusalén.”⁶⁴⁰

Sin embargo, hay que aclarar que el dantismo ya ha desmontado la idea de que el autor de la *Commedia* y otras obras medievales comunican una experiencia intersubjetiva.⁶⁴¹ Incluso tras el comienzo de la edad de la razón en el siglo XII, y en medio de la crisis de desacralización, derivada en parte de la movilidad mercantil, no existe propiamente la vida de un autor, porque la “vida” narrada en un libro medieval sólo tiene relevancia en tanto que, como dato simbólico (alegórico, tipológico, escatológico) se refiere al conocimiento de una verdad suprasensible. En ese sentido, ya sea que se reflexione acerca de los movimientos internos del alma, o que se narren peripecias vitales, siempre es la voz de Dios la que habla a través del sujeto, que en realidad no es tal sujeto, sino huella, vestigio o sacramento de la presencia divina:

Porque en un horizonte sacralizado [...] la “vida” no es lo existencial, sino lo formal (o lo esencial, si se quiere). En otras palabras, en un horizonte sacralizado carece de sentido hallar el significado de esa misma vida. Si se cuentan unos acontecimientos será para hablar “de otra cosa”, y si esos acontecimientos se presentan como “vividos”, no será sino para darles un sentido anagógico [es decir, que sirvan para explicar el “orden” espiritual]. [...] No existe pues la noción de “vida” como manifestación de una individualidad y, por lo tanto, dotada de un “sentido” existencial propio. La “vida” —la vida de un santo, la vida de un noble antes, como ahora la vida de un hombre noble de espíritu [el mismo Dante]— no es más que una colección de hechos o imágenes cada una de ellas significativa como huella, signo, sacramento de una verdad superior.⁶⁴²

Ahora bien, como bien ha explicado Giuseppe Mazzotta, el sacramento o sacrificio que aparece en la letra (y más tratándose de un texto proyectado para ser leído con métodos exegéticos bíblicos), es siempre un camino lleno de errores.⁶⁴³ Este es, en cierta manera, el modo de ser del sacramento. Teniendo en cuenta que la *Commedia* aparece en una época postprofética (donde la verdad de la “historia” bíblica —sea esta visión profética

⁶⁴⁰ E. Auerbach, *Studi*, p. 315.

⁶⁴¹ Cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 167 ss.

⁶⁴² J. Varela-Portas, *Dante*, p. 66-67.

⁶⁴³ G. Mazzotta, “Teología”, p. 109.

o hecho tipológico— está cerrada), el fenómeno de la profecía que antes no distinguía claramente entre visión e interpretación, empieza a dibujar más claramente los perfiles que atañen a una y otra función del hecho profético, y a establecer reglas racionales para la exégesis, tal como lo hizo la deriva alegorista que influyó en Dante, en particular, de los estudiosos de la escuela de San Víctor, como lo han demostrado los trabajos de la Asociación Complutense de Dantología, siguiendo la vía trazada por M.D. Chenu.⁶⁴⁴ En ese sentido cabe una vez más distinguir la función de uno y otro tipo de profeta, aquel que recibe (o proyecta) la visión y aquel que la interpreta o la dispone exegeticamente.

La distinción es útil no sólo porque permite analizar lo analizable de la peripecia del *viator*, a saber, el *sovrassenso* (cf. *Cv.* II, i, 1-7) que es consustancial a la *Commedia*, sino también porque aquel apóstrofe o *amplificatio* permite identificar el estatuto gnoseológico de la voz profética detrás de la que se asoma el paradigma de la intelección-visión difundido por una tradición que, en el marco de la idea de transparencia, viene de al-Farabi, Averroes y Alberto Magno, además de autores identificados con la mística averroísta, como Sigier de Brabante, el Anónimo de Giele, Boecio de Dacia o Giacomo da Pistoia.

Esta tradición sitúa al narrador (o profeta intérprete) en el ámbito de la profecía natural, en la que es importante la formulación explícita del proceso cognoscitivo: la noética en la que se sostiene un tipo de profecía natural que usa propedéuticamente el lenguaje modal de la intelección, convencida de su efectividad para la consecución de la perfección intelectual de la forma humana. Una forma que, en el fondo, no es humana.

4.3.3 La mente del narrador en los comentaristas de la *Commedia*: el intelecto posible

Como puede comprobarse en una de las canciones *distese* (“extendidas”, como las llamó Boccaccio), el exilio es un tema tratado por Dante, incluso de manera oficiosa, que acabaría convirtiéndose en un tópico fundamental de su poética (cf. *Cv.* II, i, 7; *Purg.* II, 46). En ese sentido, hay que tener en cuenta que, en el marco del *Libro de las*

⁶⁴⁴ Cf. el análisis de C. López Cortezo, “Funzione”, y nuestra Introducción general: 1.1.4, y 1.1.5.

canciones,⁶⁴⁵ los versos con que inicia *La dispietata mente* (L.C. [12]),⁶⁴⁶ canción probablemente juvenil —referidos al tópico del *locus amoenus*, del “servicio” a la mujer amada, y al tema de la procuración del ‘saludo-salud’ de la Dama—, pueden ser releídos o reubicados en concordancia con la temática del exilio, concurriendo en esta canción dos características que, a nuestro juicio, son decisivas para la construcción del narrador de la *Commedia*: la visión del pasado y la mente del presente:

*La dispietata mente che pur mira
di dietro al tempo che se n'è andato
da l'un de' lati mi combatte il core,
e 'l disio amoroso che mi tira
verso 'l dolce paese ch'ho lasciato
da l'altra part'è con forza amore.*

[La despiadada mente, que mirando / va sin parar el tiempo que se fue, / agrade el corazón, por una parte; / y el deseo amoroso que me empuja / hacia el país tan dulce que dejé, / me agrade con violencia por la otra.]⁶⁴⁷

En efecto, sin decir que en el caso de *La dispietata mente* la temática sea exclusivamente dantiana o propiamente exílica (sino general del influjo provenzal), “el yo lírico se mueve aquí entre la nostalgia temporal y espacial, y el deseo amoroso de esa dulce patria perdida en que él estaba al lado de su objeto amado lleno de piedad para con él”.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Cf. Dante Alighieri, *Libro de las canciones* (L.C.), p. 31 ss. Estos poemas (o canciones), algunos de los cuales originalmente formarían parte del *Convivio*, fueron ordenados en una época muy temprana, probablemente cuando Dante aún estaba vivo. Este hecho, y otros estudios derivados de la decisiva aportación de Domenico de Robertis, concluyeron que con gran probabilidad estos poemas deben leerse como un todo, es decir, con un desarrollo temático en el cual el sentido de cada pieza no puede separarse del plan general, y en particular el de “la contradicción entre la potencia cósmica del amor y su impotencia ante la mujer y el mundo material que no es capaz de aprehender su virtud” (Juan Varela-Portas, en la Introducción del mismo volumen; p. 106)

⁶⁴⁶ La número L de la numeración de Barbi.

⁶⁴⁷ Trad. R. Pinto.

⁶⁴⁸ Rossend Arqués, en: L.C., p. 333.

A nuestro juicio, el narrador-profeta de la *Commedia* ha querido superar esa ruptura temporal que todo el tiempo está latente en la narración.⁶⁴⁹ Por un lado, la de la visión del pasado, percibida como origen, y por el otro, la de la mente del presente, percibida como exilio.⁶⁵⁰ Centrado en sus cualidades proféticas —sostenidas en una noética arabizante y en el culto no a la Dama sino a la lengua materna—, el narrador reencuentra en la transparencia de la palabra fantasmática, aquel “lugar” (o *medio* o *mezzo diafano*) donde se reúnen lo uno y lo múltiple, lo transitorio y lo eterno. En ese sentido, la mente, como el intelecto posible, es una facultad que trae “sin error” el pasado al presente, tal como se anuncia ya desde el Proemio del *Inferno*:

Lo giorno se n’andava, e l’aere bruno
toglieva li animai che sono in terra
da le fatiche loro; e io sol uno

m’apparecchiava a sostener la guerra
sì del cammino e sì de la pietate,
che ritrarrà la mente che non erra. (*Inf.* II, 1-6)

(El día se marchaba, y el aire oscuro / quitaba a los seres animados que habitan
en la tierra / sus fatigas; y yo, sólo, // me disponía a sostener la guerra, / contra el
camino y contra el sufrimiento / [la cual] evocará la mente que no desacierta.⁶⁵¹)

Permítasenos resumir las distintas maneras en que los comentaristas de la *Commedia* han interpretado el verso “che ritrarrà la mente che non erra” para establecer nuestro punto, que es el de que *mente* debe leerse como el décimo intelecto separado.

Para algunos de los primeros comentarista dantianos, la *mente che non erra* se refiere al patrimonio memorístico que permite al poeta escribir su obra; Guido da Pisa (1327-1328) se refiere a la manera en que la memoria se convierte en poesía (*forma poetica explicavit*) (DDP); el Codice Cassinese (1350-1375) por su parte, afirma: “quam

⁶⁴⁹ Dicha ruptura se nota en expresiones como esta: “vespero là, e qui mezzanotte era” (Purg. XV, 6). Donde allá (*là*) es el viaje o sueño ultramundano, y aquí (*qui*) es el mundo material, el presente del narrador.

⁶⁵⁰ Cf. nuestro análisis de *Purg.* VIII (19-21).

⁶⁵¹ *E.D.* (Lucia Onder, voz: *errare*): el verbo aquí tiene el valor de “partirsi dal vero”, “ingannarsi in una opinione”.

pugnam poetice presentabit” (DDP); más tarde, Boccaccio escribirá que es una “potenza memorativa” (DDP). Sin embargo, no todos estaban de acuerdo acerca de la naturaleza de ese “non errare”, de la mente. Graziolo Bambaglioli (1324) opina: “qua omnia mens auctoris prefati non errantis universaliter recitabit” (DDP); el Codice Cassinese: “qua mens non vacillat per somnia vana”, apoyándose en el vínculo entre melancolía y pensamiento (según este comentario el poeta poseía: *facie malenconica meditabundus speculator*); y Boccaccio insiste en su buena memoria, es decir, en la ‘fuerza de la memoria’ (*tenace memoria*) del narrador: “e questo dice, per ciò che si conosceva avere tenace memoria, per la qual cosa non temeva di dover errare né nella quantità né nella qualità”. El Anonimo Fiorentino (1400) opina, por el contrario, que el fenómeno del ‘no errar de la mente’ sucede cuando se tiene la certeza de haber visto y comprendido algo (*cosa singolare*) muy claramente, y no porque el narrador vea las cosas en general mejor que otros, lo que supondría un acto de soberbia:

Qui vuole alcuno ripigliare questa parola et recarla a superbia; ma questo è uno modo di parlare, come chi dice d’una cosa ch’egli abbia veduta ben chiara: *Io vidi la tal cosa, et non erro ch’io la vidi*; in quella cosa singolare sola s’intende. (DDP).

Por otra parte, Benvenuto da Imola (1375-1380) y Johannis de Serravalle (1416-17), regresando a la idea del Codice Cassinese, coinciden en definir a la *mente che non erra* como una mente que no se deja confundir por ‘somnia vana’. Dice Da Imola: “**che non erra**, idest, quae mens non vacillat per somnia vana” (DDP); y Serravalle: “**Che ritrarrà**: scilicet duplum laborem mens mea, que non vacillat, nec vadit per sompnia vana; sed describet et narrabit res veras.” (DDP). Aquí “i somnia vana” son los *phantasmata*.

Con todo, no hay duda de que se está hablando de la mente del poeta (o del poeta en su función de profeta-intérprete, como hemos venido explicando). En eso coinciden plenamente los comentarios, con la excepción de Landino, quien distingue entre la mente inferior y superior:

Et optimamente dixe la mente che non erra, imperochè la ragione inferiore la quale con la prudentia administra la vita pratica et civile, consiste ne’ particolari

dove si può errare; ma la mente, cioè lo ‘ntellecto et la ragione superiore, perchè se exercita ne gli universali de’ quali è vera scientia non può errare. (DDP: Cristoforo Landino, *Inf.* II, 4-6)

Ahora bien, a mediados del siglo XVI, algunos comentaristas (Gelli, Gabriele y Daniello) hacen una interpretación diferente, más apegada a la filosofía de Aristóteles, y otros, como Tasso —quien sigue a Landino—, hacen una interpretación vinculada a la influyente deriva platónica y neoplatónica de Ficino.

En primer lugar, Giovanni Battista Gelli (1541-63) apoyándose en el *Convivio* aporta una explicación sobre lo que significa dicha mente y dónde está ubicada en el proceso del conocimiento:

E quello che egli [Dante] intenda per *mente*, lo dichiara egli stesso nel *Convivio* nella interpretazione sopra quel verso: *Amor che nella mente mi ragiona*. Dove dividendo egli, secondo la dottrina di Aristotile, le potenze dell’anima nostra, dice ch’ella ne ha, infra l’altre, tre, le quali son le principali di tutte l’altre; e queste sono *vivere, sentire, e ragione usare*, per dire come lui. [...] Nella nobilissima parte della quale anima umana egli dice esser più virtù. Delle quali una si chiama, usando le parole sue medesime, *scientifica*, e un’altra *ragionativa*. E queste sono lo *intelletto*, con il quale noi intendiamo i primi principii, e la *ragione* o vero discorso, con il quale noi acquistiamo dipoi la cognizion delle scienze. Oltre a le quali virtù dice essere ancora nell’anima nostra la *consigliativa*, la *giudicativa*, la *ritentiva* e molte altre. E tutto questo aggregato di queste virtù, considerate insieme, dice Dante che si chiama e si esprime con questo nome *mente*.

Para terminar con esta afirmación: “E questa mente, per partecipare ella del divino, ed esser retta e guidata da la ragione, dice il Poeta nel testo, ch’ella non erra. E per tal cagione, cercando egli di rendere più attenti ch’egli poteva gli ascoltatori, egli promette solo di dire di tali cose quello che sarà saputo ritrarre da ‘l vero esempio essa mente.” (DDP)

Hemos subrayado el *aggregato di queste virtù* que, según Battista Gelli, comprende la actividad *ragionativa* y los sentidos; entendamos que a este fenómeno se le llamaba, en la terminología escolástica, *aggregatum o copulatio*, es decir, el producto de la unión del intelecto posible —separado, sin mezcla e impasible (*De anima* III, 4, 429 b, 22; 430 a, 9)— con los *phantasmata* particulares unidos al cuerpo; por lo tanto la mente, en este caso como —sostenía el averroísmo y, en cierto modo, Tomás de Aquino— es actividad de ninguna parte del cuerpo.⁶⁵²

En otros dos casos de comentaristas del siglo XVI, la mente de *Inferno* II que estamos analizando no es ya la mente del narrador; Trifon Gabriele (1524-1541) opina que el narrador no habla de su mente, lo que sería “demasiado vanidoso” (*troppo gonfio*), ya que los sentidos humanos no ven las cosas sino la sombra de las cosas; por lo tanto, el pasaje, según dicho comentarista, alude a “la propiedad de la mente que es capaz de ver las cosas que de verdad son cosas”; dice Gabriele:

Che ritrarrà la mente che non erra. Non dice el Poeta della sua mente che sarebbe troppo gonfio, ma in genere dice *della proprietà della mente* la quale sola non s’inganna delle cose che vede, conciosia cosa che *la vista della mente si estende a quelle cose che in verità sono cose*, e li sensi nostri, veder, udir, toccar, a quelle che ombre delle cose sono. (DDP: Trifon Gabriele, *Inf.* II)

Nuestros sentidos, entonces, solo ven, oyen y tocan las sombras de las cosas, pero no las cosas. Pero, si la mente del narrador no puede ver las cosas y sí la “propiedad de la mente”, entonces, en lo relativo a dicha propiedad, no se trata de un patrimonio personal del narrador. Algunos años después, Bernardino Daniello (1547-1568) hace más explícita la idea de la “propiedad de la mente” y casi parafraseando a Gabriele, nos aclara: “**Che**, il qual cammino, e la qual pietate ritrarrà la mente, l’intelletto; **che non erra**, che non dice bugia, ma verità: e non dice della sua mente, che sarebbe stato troppo arrogante; ma parla della *proprietà della mente in universale*, la qual sola non s’inganna”; y luego, ya aclarado que la mente es la mente “in universale” sigue repitiendo la formulación de Gabriele, acerca de que la propiedad de la mente —en contraste con los sentidos humanos (*sentimenti*), que ven ‘sombras de cosas’— puede

⁶⁵² Sobre este punto cf. Sigier de Brabante, *Questionis in Tertium*, q. 7, en el cual el moderno editor italiano —A. Petagine— señala un vínculo con Tomás de Aquino: *In III Sent.*, d. 15, q.2, a. 3b, arg. 2.

ver las cosas verdaderas: “perche la veduta della mente [in universale] si estende à quelle cose, che sono vere, & i sentimenti à quelle che sono ombre di esse cose” (DDP).

En los mismos años, Torquato Tasso (1555-1568) dice: “La mente che non erra, mente, intelletto, ragione superiore, che esercitandosi in quelli universali ha vera scienza” (DDP). En este último comentario, Tasso repite la formulación de Landino y otros que, como él, siguen a Ficino. Explica Vittoria Perrone Compagni:

il commento del Landino (che [...] spiega “mente che non erra” come “ragione superiore”) è evidentemente indebitato con la Tripartizione dell’anima esposta da Ficino nella *Theologia Platonica: idolum* (senso), *ratio*, *mens*. La *mens* (‘ragione superiore’) è il deposito di idee innate (*formulae*), concetti universali immessi da Dio al momento della nascita e latenti nell’anima di ciascun uomo, fino a quando diventano coscienti grazie all’attività della ‘ragione inferiore’, che connette sensazione e concetto. La conoscenza è il risveglio dell’anima a sé stessa, la presa di possesso effettiva di un patrimonio da sempre posseduto. In questa prospettiva Landino può dire: “la mente, cioè lo ‘ntelletto & la ragione superiore, perché se exercita ne gli universali [= concetti innati] de quali è vera scientia, non può errare (...) Questa forma è facta ad immagine & similitudine de dio che da lui senza interpositione d’alchuna natura è formata”.⁶⁵³

Por lo tanto, concluye Perrone Compagni, en Landino el pasaje no debe interpretarse como si hablase de una mente que no pertenece al narrador: “Al contrario in Landino (come in Ficino) l’ispirazione neoplatonica ha esattamente lo scopo di rivendicare il possesso di un patrimonio ‘individuale’ di fondamenti innati, tale da garantire l’immortalità dell’anima singola.”

Ahora bien, para explicar de manera cierta el valor de las intepretaciones de cada uno de estos autores sería necesario hacer de ellos una biografía intelectual profunda, lo cual excede las intenciones de nuestra investigación. Lo cierto es que en el siglo XVI aristotelismo y platonismo —aunque a veces confrontados—⁶⁵⁴ habían heredado una

⁶⁵³ Vittoria Perrone Compagni, comunicación personal [12-10-2014].

⁶⁵⁴ Para un breve panorama acerca de dicha confrontación —incluido el papel de las ideas de Ficino, y de las “escuelas” platónica de Florencia y aristotélica de Padua— en el marco de la bula papal *Apostolici*

filosofía neoplatónica muchas veces disfrazada de aristotelismo: la mística averroísta, como ya hacía notar Nardi.⁶⁵⁵ A nuestro juicio, la idea de una mente universal, y, en general, la explicación de estos pasajes sobre la base del *De anima* de Aristóteles, pueden compararse con algunas de las ideas que, mezcladas con el influyente neoplatinosimo de Ficino, todavía circulaban en ese siglo, en particular, aquellas sobre el intelecto posible, el cual contiene potencialmente todas las formas universales. Sirva de ejemplo un fragmento del difundido *Antiquarium* de Ludovico Celio Rodigino,⁶⁵⁶ para confirmar que en ese siglo se entendía claramente ese aspecto de la doctrina identificada con Averroes. El capítulo se titula: “Intellectus agens & possibilis: illum dici à Platonis mentis, hun vero racionem”:

Averroes, eximio intérprete de Aristóteles, sostiene que la mente humana [*mentem ... humanam*] —o si se quiere llamarla de acuerdo a la costumbre aristotélica, intelecto agente— es eterna, ya sea *a parte ante* o *a parte post*, y que es la última de todas las mentes (las inteligencias), y que es única. De hecho, como las esferas celestes parecen tener mentes particulares, así la tiene esta esfera inferior, y así ella piensa, y *tiene una mente pero no la mente de este o de aquel ser humano sino la mente de la especie humana. Y ya que para la especie existe un único intelecto, se dice que éste existe enteramente y en todas partes de la esfera inferior*. Dado que el ser humano está constituido de cuerpo y de alma sensible, porque está del todo excluida el alma intelectual, aquél cree que en el alma sensible hay algo de excelso y que el alma de la mayor parte de los seres humanos es distinta de la de los animales. Y más aún, *cada uno de los seres humanos dispone de alma propia, pero mortal, de la cual la facultad más eminente se llama potencia cogitativa [vis cogitatrix], o, para decirlo en griego, fantasia.[(ut dicitur Graecis) phantasia]*. El ser humano piensa que en las almas de los animales existe una potencia estimativa, bajo cuya guía los animales

Regiminis, cf. E. A. Constant, “A reinterpretation”, p. 356-360; en esta misma sección el autor pasa revista a las distintas posiciones críticas y trabajos más relevantes acerca de la motivación y verdadero significado —institucional e ideológico— de dicha bula.

⁶⁵⁵ B. Nardi, “La mística”, incipit.

⁶⁵⁶ La gran autoridad de la que gozaba Celio Rodigino entre los comentaristas de Dante a mediados del siglo XVI, puede demostrarse. El *Antiquarium* y su autor aparecen mencionados varias veces como autoridad enciclopédica; las menciones dicen por ejemplo: “il dottissimo Celio nel secondo delle sue antiche lettioni” (DDP: G.F. Giambullari [1538-48]; *Inf.* I, 19-21), o también: “diremo col dotto Celio” (Íbid., *Inf.* I, 91-99); “riferisce il Celio nelle sue lezione antiche (DDP: G. B. Gelli [1541-63], *Inf.* XX, 31-39). o: “e così scrive il Celio nelle sue lezioni antichee” (Íbid., *Inf.* XI, 77-75).

comprenden y discernen por instinto natural, sin reflexión, todo lo que les es útil o dañino; por medio de ella desean o rechazan. Por ella se diferencian de los seres humanos, quienes no la seguimos por fuerza de forma natural, sino que indagamos a través de la razón.⁶⁵⁷

Nótese que Celio Rodigino entiende que en la doctrina de Averroes, la facultad más alta del ser humano no es la razón sino la fantasía (o *vis imaginativa*) a la que llama *cogitativa*. Téngase también en cuenta también que esos años son los del 5º Concilio de Letrán donde el “neoristolismo” será condenando precisamente por sostener la idea de un intelecto único para todos los seres humanos (Apostolici Regiminis, 1513).⁶⁵⁸ De cualquier manera, algunas de estas ideas —averroistas o no— pertenecen al aristotelismo que estaba en el ambiente intelectual en el que Dante escribió la *Commedia*, el cual explicaba la capacidad de comunicar el mensaje profético como un fenómeno natural, al modo de Maimonides, Alberto Magno y Sigieri di Brabante, y antes que ellos, de al-Farabi, Averroes y Avicena (aunque este último usase un paradigma distinto).⁶⁵⁹

Este breve recorrido apunta a formular la siguiente hipótesis. Teniendo en cuenta la continuidad de una mística averroísta (o “neoristolismo”, como lo llamó el 5º Concilio de Letrán) en el siglo XVI,⁶⁶⁰ los comentaristas dantianos más apegados al averroísmo como Gabrielle, Gelli y Daniello, habrían hecho una interpretación cercana al contexto intelectual de Dante, donde la “mente che non erra”, es decir, la mente

⁶⁵⁷ L. C. Rhodigini, *Lectionum Antiquarium Libri XXX*. L. iii, c. 2, p. 73; cf. el comentario a este fragmento de E. Coccia, *La trasparenza*, p. 26.

⁶⁵⁸ Cf. E. A. Constant, “A reinterpretation”, p. 356-360; en esta misma sección el autor pasa revista a las distintas posiciones críticas y trabajos más relevantes acerca de la motivación y verdadero significado — institucional e histórico— del decreto papal.

⁶⁵⁹ En resumen, creemos que, en todos los casos se habla tanto de intelecto como de impresiones sensibles, por lo que, junto a una definición neoplatónica de la época (*ragione superiore*), convivía la herencia de un axioma aristotélico caro al averroísmo: “sensibilia phantasmata non solo sum necessaria ex principio accipienti intellectum et scienzia rerum, immo etiam iam habens scientiam considerare non potest sine quisdabum formis sensatis, retentis et imaginatis” (S. Brabante, *De anima intellectiva*, 84, in fine). Afirmamos la influencia de este axioma en el sentido de que el narrador relata su viaje (*la guerra sì del cammino e sì de la pietate / che ritrarrà la mente che non erra*) como una recomposición de una experiencia, de una visión, y más aún, asumiendo que la experiencia y el relato (la construcción exegética posterior), para el lector, son esencialmente la misma cosa: palabras, *phantasmata*. El narrador quiere indicar que los fantasmas, como consecuencia del *aggregatum*, han sido racionalizados.

⁶⁶⁰ Para un breve panorama acerca de la difusión de las doctrinas de Averroes en el siglo XVI en Italia, cf. C. Martin, “Subverting”, p. 71-85; sobre la continuidad de una mística averroísta, cf. los diversos ensayos del libro de B. Nardi, *Saggi (aristolismo padovano)*, de donde proviene B. Nardi, “Mística”.

universal, es el décimo intelecto separado: el intelecto posible “il quale aduce in sè tutte le forme universali” (*Cv.* IV, xxi, 5).

4.3.3. La nobleza del ojo

Ahora bien, como también hemos explicado, la principal característica de la mística averroísta —equiparable a la fe filosófica de la escolástica judía y a la cábala extática— es la de llevar al extremo las tesis noéticas averroístas, con una fuerte carga neoplatónica. En ese sentido, y siguiendo nuestro punto acerca de la mente del narrador, cabe señalar la opinión de Bruno Nardi quien indicó que, en la primera esfera del *Paradiso*, la “mente profunda” equivale al intelecto posible, del cual Dante habló en el *Convivio*, al comentar el *De causis*:

*L'anima nobile del De causis non è dunque l'anima umana, ma l'intelligenza motrice, il “beato motore”, la “mente profunda” che volge le sfere celesti, com'è detto nel canto II del Paradiso. E delle parole del De causis e da quelle di Proclo citate da Tommaso è altresì chiaro in che cosa consistano le tre operazioni che essa ha. Dante [Cv. IV, xxi], dunque, citando l'anonimo libretto neoplatónico, adatta le parole ad un concetto del tutto diverso. Pure questo adattamento, più che citazione, serve a gettar luce sulle forme universali che l'intelletto possibile potenzialmente in sè aduce.*⁶⁶¹

Teniendo en cuenta lo anterior, cabe ahora referirnos al momento que inicia el viaje del narrador de la *Commedia*; ahí aparece también la *mente*, como la guía de la narración:

O muse, o alto ingengo, or m'aiutate;
o *mente* che scrivesti ciò ch'io vidi,
qui si parrà la tua *nobilitade*. (*Inf.* II, 7-9)

(Oh musas, oh alto ingenio, ayudadme ahora; / oh mente que escribiste lo que vi
/ aquí aparecerá tu nobleza)

⁶⁶¹ B. Nardi “Le citazioni”, p. 94.

A nuestro juicio aquí podemos de nuevo identificar la mente del narrador con el intelecto posible. Esto, insistimos, en lo que toca al marco narratológico de la *Commedia*, que nosotros equiparamos al profeta-intérprete, lo cual concuerda, como lo hemos venido diciendo, con un perfil naturalista que forma parte del planteamiento racional de la *Commedia* como sueño profético. En ese sentido, y siguiendo los versos anteriores, donde dice que la mente *ve* (*mente che scrivesti ciò ch'io vidi*), téngase en cuenta que la imaginación, modalmente hablando, es en el *Convivio* aquello por medio de lo cual el intelecto mira (*Cv.* III, iv, 9). En este sentido, Dante —situado en la crisis que el *Convivio* encarna— equiparaba el lenguaje con la imaginación atribuyéndole el mismo defecto de la visión corporal: cuando está limpio el diáfano (es decir, la potencialidad del intelecto posible) el lenguaje es “vencido” por las operaciones racionales (III, iv, 12); del mismo modo que en la observación de un medio transparente y terminado, la luz “vence” al órgano corporal del ojo (III, vii, 4).

Pero en este caso, el intelecto posible ha *escrito* de manera perfecta —gracias a su *nobilitate*— lo que ha visto a través de las fantasmas (de hecho su nobleza se ha aparecido, es decir, se ha manifestado como *intentio*, forma visual o intelecto especulativo).⁶⁶² Teniendo en cuenta el paradigma de la visión que hemos desarrollado en nuestro capítulo 3 (cf. también 1.2.3), el profeta-intérprete —el “io” del verso 8— *mira* porque él en sí mismo, durante el proceso intelectual, es un ojo. Pero si ese ojo es órgano corporal y al mismo tiempo transparencia del diáfano que todo lo abarca, ¿cómo puede ser perfecta la visión del *concorrimento* del profeta-intérprete sin que ese ojo quede vencido? A nuestro juicio, y siguiendo la misma línea noética, el narrador identifica la visión perfecta con elaborados espejos (ojos fingidos, creados con el lenguaje), de modo que en éstos puedan aparecer formas que revelen la verdad de que las cosas, como pensaba Averroes, existen como pura intención o, repitiendo el paradigma, “como pura visibilidad”.⁶⁶³ Ahora bien, ¿qué es lo que nos indica que el narrador de la *Commedia* usa este recurso y no otro para salvar la crisis de visión del *Convivio*? Creemos que la respuesta se encuentra en, al menos un pasaje del *Purgatorio* que incide en el marco narratológico de la *Commedia*, como veremos a continuación.

⁶⁶² Cf. nuestro capítulo 1.2.3.

⁶⁶³ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 111.

4.4. ¿Qué se esconde detrás del velo?

Aunque nuestra investigación no lo abarca por entero, a nuestro juicio, el *Purgatorio* tiene mucho que decir acerca del tema central de la profecía natural; además de los dos ejemplos que hemos analizado por extenso,⁶⁶⁴ cabe señalar los tres sueños sufridos por el *viator*, expuestos en términos que —además de su ordenación numeral—⁶⁶⁵ recuerdan el racionalismo de Alberto Magno o de Boecio de Dacia,⁶⁶⁶ en donde puede notarse el empeño de una “profecía culta”, la cual quiere “reunir argumentos en nombre de un método *per causas*, en aquello que tiene que ver con el cuerpo humano”.⁶⁶⁷ Ahora bien, aunque nos extenderemos sobre este punto más adelante, señalaremos que hay un capítulo de *Purgatorio* donde el narrador le habla al lector en estos términos:

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,
chè ‘l velo è ora ben tanto sottile,
certo che ‘l trapassar dentro è leggero. (*Purg.* VIII, 19-21)

Estos versos pueden ser interpretados, como se ha hecho siempre, en relación con el sentido alegórico que forma parte de un horizonte sacralizado, que es la matriz generadora de la *Commedia*; pero, teniendo en cuenta que la narración del profeta-intérprete es aquella capaz de traducir la visión profética en fantasmas particulares, y que esos fantasmas forman parte irrenunciable de una idea de perfección de la forma humana que se encuentra en el intelecto posible, entonces este tipo de expresiones son equiparables, en nuestra opinión, a los recursos propedéuticos que aparecen en la tradición de la que el narrador abreva, es decir, el de las especulaciones aristotélicas de

⁶⁶⁴ Cf. nuestros dos análisis de *Purgatorio*: capítulos 5 y 6.

⁶⁶⁵ Como se sabe, están dispuestos en múltiplos de nueve: IX, XVIII, XXVII.

⁶⁶⁶ Un ejemplo —al que volveremos en 6.5.1— es el sueño que el *viator* sufre en *Purg.* IX, 19-33, donde es transportado por Lucía al siguiente nivel de la montaña, y donde, soñando, el *viator* describe cómo un águila lo transporta hasta llevarlo al cielo donde ambos arden en llamas. Más allá del sentido alegórico del sueño dentro de la peripecia misma, este tipo de descripciones naturalistas explican que, frente a un estímulo externo, el soñante genera imágenes que “imitan” dicho estímulo. Y esto es exactamente lo que argumentaba Boecio de Dacia: que a veces pequeños estímulos en el alma parecen grandes, por ejemplo, frente a una subida de temperatura atmosférica, la *vis imaginativa* genera una imagen apropiada a dicho estímulo, y así, el soñante sueña que camina en el fuego (*qua cum percipit virtus imaginativa, format idolum conveniens illi passioni, et somnians dormens se ambulare per ignem*); Boecio de Dacia, *De somniis*, p. 40-43, 48-51.

⁶⁶⁷ M. Sannelli, “La profezia colta”, en: Boecio de Dacia, *De somniis*, p. 17-18. Téngase también en cuenta una enseñanza vinculada a esta tendencia y condenada doctrinalmente en París en 1277: “Los raptos y las visiones no se producen más que por naturaleza [*raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam*]” E. Tempier, *Syllabus*, p. 74-75, trad. F. León Florido.

los cristianos, que alimentaban tanto a la fe filosófica y a la cábala de los judíos italianos, como a la mística averroísta latina que surgió al mismo tiempo.⁶⁶⁸ Operar un análisis de la voz del narrador centrado en estos recursos (como veremos más adelante) es una fuente rica de información sobre la *Commedia*, e ilumina zonas antes desconocidas en las que se asoma el paradigma de la transparencia.

Por ahora nos centraremos en mostrar cómo los autores judíos contemporáneos a Dante, —seguidores de la profecía natural de Maimónides, y grandemente influenciados por la escolástica cristiana— generaban recursos exegéticos centrados, precisamente, en describir qué hay detrás del velo *che trapassar dentro è leggero*.

4.4.1 La escuela de Yehudá Romano

Al final de la Guía de perplejos, Maimónides expone la siguiente parábola:

Hallábase el rey en su palacio y sus súbditos, unos en la ciudad y otros fuera de ella. De los que estaban en la ciudad unos volvían la espalda a la mansión regia circulando de un sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia él con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos, llegando hasta el alcázar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos, y algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de este. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta ahí, no podían ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar gestiones indispensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de su majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle. (*Guía III*, 51)⁶⁶⁹

En esta parábola, explicada por el mismo Maimónides, los súbditos del rey representan la gradualidad del conocimiento de Dios, y van desde aquellos que no tienen una creencia religiosa, hasta aquellos que, creyendo en Dios, se han adentrado en el estudio

⁶⁶⁸ Cf. R. Ramón Guerrero, *Filosofías*, p. 291.

⁶⁶⁹ Trad. D. González Maeso.

de la metafísica, y por lo tanto, dice Maimónides, “se han acercado a la certidumbre”. Pues bien, como explica G. Sermoneta “ ‘ir a quedarse en una casa con el rey”, “haber entrado con él en los patios internos”, “encontrarse delante del rey”, pasó a ser, para aquellos que difundieron su doctrina [de Maimónides] en Italia, una especie de fraseología convenida que indicaba la vía a seguir para unirse con el Intelecto Agente”.⁶⁷⁰ La explicación de Maimónides a su propia parábola apuntaba hacia la perfección lograda por medio de la intelección de los inteligibles. Dice Maimónides que la más alta perfección humana “consiste en la perfección de virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En esto estriba el último bien del hombre, que confiere al ser humano su auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad y por ella es realmente hombre” (*Guía III*, 54).⁶⁷¹

Ahora bien, esta interpretación simbólica está claramente relacionada con la *ratio studiorum* como vía de perfeccionamiento. Sin embargo para sus seguidores italianos, la parábola del rey vino enriquecida con el apoyo escritural de un pasaje del tercer libro de Zacarías:

Y me mostró [el Señor] a Y^eh^ehsúa’ [Josué], el sumo sacerdote, que estaba de pie ante el Ángel de Yehvé, mientras Satán se mantenía a su diestra para acusarle. Dijo, pues, el Ángel de Yehveh a Satán: “¡Conténgate Yehveh, oh Satán, conténgate Yehveh, que ha escogido a Jerusalén! ¿No es acaso éste un tizón sacado del fuego?”

Y^eh^ehsúa’ [Josué] estaba vestido con vestiduras sucias mientras se hallaba en pie ante el ángel, el cual tomó la palabra y habló a los que estaban delante de él para decir: “Quitadle de encima las vestiduras sucias”; y a él le dijo: “Mira, he quitado sobre ti tu iniquidad y te revestiré de ropas de fiesta”. ‘Dijo, pues: “¡Póngase una tiara limpia sobre su cabeza!” y colocaron la tiara limpia y le vistieron de vestiduras limpias. ‘Y el Ángel de Yehveh permanecía en pie. (Zac. 3, 1-5).⁶⁷²

⁶⁷⁰ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 18.

⁶⁷¹ Trad. D. González Maeso. Cabe aclarar que Maimónides se refería a una época profética ya pasada; sus intérpretes judíos, sin embargo, lo interpretaron como una profecía de los tiempos actuales.

⁶⁷² Trad. Cantera-Iglesias.

Aunque había sido ya interpretado en los cuatro sentidos de la exégesis bíblica, este pasaje fue “redescubierto” por Zerahya de Barcelona, y con él se enriqueció la fraseología derivada de las parábolas que hablan del estudioso que se dedica a ejercicios especulativos con el fin de unirse al décimo intelecto. Esta parábola se basa en la siguiente ecuación:

ejercer la exégesis sobre un texto = desnudar y revestir un cuerpo

Para los seguidores de Maimónides en Italia, la búsqueda de perfección se identificaba con esta ecuación, que había derivado tanto del pasaje de Zacarías como de la parábola de la *Guía de perplejos*, y también de un pasaje del Éxodo (34, 29); en todos estos textos se menciona un velo o vestido del que un rostro o cuerpo que, en este último caso, es despojado para ser recubierto con atuendos mejores. Esto tiene varias implicaciones determinantes para nuestro trabajo: la primera, el convencimiento de que aquello que se oculta tras el velo es una transparencia (o posibilidad absoluta de todo lo pensable) compartida por el alma humana y el intelecto posible también llamado Intelecto Agente,⁶⁷³ la segunda, derivada de la primera, es que la acción de “quitar el velo” es un acto que permite contemplar la posibilidad de asumir todas las formas universales, y tercera, que la esencia de esta acción está en el estudio y la enseñanza (en un proceso ordenado y progresivo de aprendizaje, o *ratio studiorum*). En efecto, dado que para la doctrina de Averroes no existe el individuo pensante sino como consecuencia de una comunidad (y lo mismo vale para su capacidad de hablar), en el estudio y en la enseñanza se ejerce la capacidad de tomar conciencia de la posibilidad absoluta de todo lo pensable; se puede, como explicaba Aristóteles, pensar, o saberse unido, a esa posibilidad absoluta.⁶⁷⁴ Veamos por ejemplo este pasaje de Zerahya de Barcelona:

[...] El corazón de todo sabio desea procurar y explorar la ciencia, comprender y entender la verdad y la mentira, enseñar y distinguir. A veces este Deseo se les

⁶⁷³ Como señala Sermoneta, la fraseología indica lo que él llama una “fe en la unión con el Intelecto Agente” o una “fe filosófica”; otros indicios de esa fraseología se derivan, por ejemplo: “sacar a quien es prisionero de la cárcel de la necedad y de la prisión a quien se sienta en la oscuridad de lo sensible []”. Cod. Bodl. Ox. 1390 (Cat Neubauer), fol. 121 *a*; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 27.

⁶⁷⁴ Cf. N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 3-4.

refuerza de tal modo en el corazón, que les permite *ver* el amor ardiente que nace de la prudencia y de las buenas costumbres cuando, de ese modo, *se habrá quitado del rostro el velo de la vergüenza*. Eso le permitirá indagar la verdad según lo que se ha dicho: “hablaré a tu favor, y por ello sentiré vergüenza en presencia del rey” [Sal. 119,46] Podremos encontrar una referencia a esto en el velo de Moisés, nuestro maestro, la paz sea con él; él, cuando se dirigía a hablar con el Eterno, se quitaba el velo de la cara para recibir el esplendor de su Majestad y los rayos de su gloria, poniéndose delante del Rey de la Gloria, alabado sea Su nombre.⁶⁷⁵

En el mismo pasaje, pero un poco anterior, Zerahya de Barcelona revela las correspondencias entre la terminología aristotélica y los pasajes bíblicos,⁶⁷⁶ interpretados estos últimos como el camino que lleva del objeto a la abstracción filosófica, pero que, al final, da cuenta de un proceso realista: el de la intelección.⁶⁷⁷ Nótese, además, que el sentido parabólico, que parte de la letra, se enmarca en la reflexión acerca de la actividad que permite la exégesis: el proceso intelectual que se ejerce a través del estudio. De ese modo, y a través del acto intelectual que es producto del estudio, el alma humana se libera del *velo de la vergüenza*, y, como explica Sermoneta, “conoce las verdades racionales para poder finalmente alcanzar su elemento natural, la esfera de donde [el alma] fue irradiada. Lo mismo hacía Moisés en el desierto, cuando, como buen filósofo, dejaba sus ocupaciones sensibles: sin el velo de las cosas sensibles, alejándose de lo particular, podía recibir directamente el resplandor de la esfera del intelecto; podía ser, en vida, lo mismo que esa esfera”.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Zerahya de Barcelona, *Cod. Parm. 1393, fol. 42 a*; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 12-13.

⁶⁷⁶ “Dijo Zerahya, el Levita, hijo de R. Iscaq, sea su recuerdo bendito. En muchos lugares de la Escritura, el alma viviente es llamada “gloria”. Por ejemplo, “...gozará mi corazón y se exaltará mi gloria” [Sal. 16,9], o también: “levántate, mi gloria” [Sal. 57,9], o también: “haz que la gloria te cante” [Sal. 30,13]. Habiéndola el creador *emanado e infundido* en el hombre desde el Trono de Su gloria, y habiéndole concedido un poco de Su majestad, aquella es una sustancia que aspira [a unirse] con su propio elemento, así como aquel que desea ardientemente aspira [a unirse] con su propio amante... Si lo deseas como la plata, y lo buscas como se buscan los tesoros, entonces comprenderás qué significa temer al Eterno y conocer al Eterno. Los investigadores llamaron a la esfera del intelecto *trono de la Gloria*.⁶⁷⁶ Ellos han dicho que cuando la luz del intelecto, luz de vida, se irradia sobre la clara [rev. término en hebreo] alma viviente, que ha sido tomada por él, esa alma resplandece del esplendor del Firmamento. Eso se dijo en el versículo: *Aquellos que resplandecerán como resplandece el firmamento, etc.* [Dan. 12,13]” Idem.

⁶⁷⁷ Como se ve, el lenguaje modal —que puede presentarse o no de forma evidente—, es el de la descripción del proceso intelectual. Muchas veces, estos autores al proponer ellos mismo una paráfrasis hacen uso de ese lenguaje.

⁶⁷⁸ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 13.

En suma, la idea neoplatónica de que el alma humana es una irradiación de las esferas convive con el racionalismo que busca explicaciones naturalistas y con una exégesis para la que los milagros narrados en la Biblia son explicados en la mayor parte de los casos como visiones o sueños proféticos, los cuales poseen contenidos de significado filosófico.⁶⁷⁹ Esto último es una prueba de la difusión y aceptación de la doctrina de Maimónides en la filosofía judía italiana de la segunda mitad del siglo XIII, la cual absorbió la enseñanza del maestro sefardí a través de una suerte de culto a la unión con el décimo intelecto separado, comparable a la visión del carro (Ez. 1, 4-21)⁶⁸⁰ en la que se inspira la tradición cabalística y esotérica judía. Como hemos mencionado más arriba, hay indicios de que la fraseología de esta escuela (que, a nuestro juicio, puede extenderse a la cábala de Abulafia) indica una suerte de iniciación para elegidos que se dedican a actividades especulativas, y cuya temática es el pensamiento que se vuelve sobre sí mismo: la reflexión sobre los resultados unitivos del estudio como actividad especulativa.

Algunos años después, Yehudá Romano hablaba también de “quitarse el velo”. Esta afirmación, puesta como paráfrasis a una exposición de la *Guía de perplejos* (I, 73, x, nota; cf. Ex. 34, 29) fue expresada por Yehudá de este modo: “Afirmaré entonces que Moisés, en virtud de sus capacidades proféticas, pudo quitarse de la cara el velo de los *phantasmata*”.⁶⁸¹ Yehudá Romano se refirió en el mismo sitio al temor reverencial producido por la acción que permite ver a Dios (el *exemplatum*) que se esconde detrás de los fantasmas (el *exemplum*), lo cual sucede cuando el intelecto posible en su modo agente infunde alma racional en la materia. Escribió Yehudá Romano que sentía miedo “de desvestir al intelecto de la vestimenta de los *phantasmata* y del ‘exemplum’, para volverlo a arropar de los vestidos suntuosos del ‘exemplatum’ ”.⁶⁸²

En el incipit a su traducción del *Liber de Causis*, sirviéndose del comentario de Santo Tomás, Yehudá había expresado la misma idea con esta fraseología:

⁶⁷⁹ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 9, n. 12, p. 10-12; Id. “Gli scolastici”, p. 156-157.

⁶⁸⁰ Cf. Sermoneta, “La dottrina”, p. 14. Hemos hablando de la Visión de la Carroza o del Carro (Ez. 1, 4-21) en 2.3.4.

⁶⁸¹ Yehudá Romano, *Capítulos sobre la profecía (Peraqim ‘al hanevu’a)*, Cod. Urb Ebr. 22, mutilado, Urb. Ebr. 38; De Rossi Parma, 1174, 1376, 1348; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 23, n. 48.

⁶⁸² *Comentario al Opus Creationis*, Cod. Urbinate Ebr. 38, fol. 27 a; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 14: “temere di spogliare l’intelletto della veste dei *phantasmata* e dell’«exemplum», per rivestirlo degli abiti suntuosi dell’«exemplatum»”

Dijo Yehudá Romano, el traductor: [...]
Mientras estabas delante del ángel
y tus vestidos estaban sucios
te vestí de hábitos suntuosos,
te puse sobre la cabeza
la lámina con piedras incrustadas.⁶⁸³

El incipit continúa haciendo referencia a un niño, también con ropa sucia y, además, mojada, al que se desnuda y vuelve a vestir de hábitos suntuosos, adornados con oro. El incipit está dirigido al lector, y se refiere al aprendizaje de la noética del *De anima*, la cual, una vez aprendida, le permitirá llegar al conocimiento de la metafísica y de las sustancias separadas de materia, traduciendo a terminología filosófica el pasaje de Zacarías y la parábola de la *Guía de perplejos* (I, 73, x, nota; cf. Ex. 34, 29) La paráfrasis propuesta por Sermoneta es la siguiente: “otorgándote [a ti, lector] la traducción del *Liber de Causis*, escrita con la ayuda del comentario de Tomás de Aquino, te proporciono un modo de conocer la verdad que te convertirá en una sustancia intelectual en vida”.⁶⁸⁴ Del mismo modo, explica Sermoneta, haberse “ensuciado el vestido con agua sucia [es decir, vestirse de *sensibles*], será la condición del intelecto posible antes de la purificación. El rito purificador que Yehudá deberá realizar para unirse al rey y contemplarlo en todo su esplendor, o para que el rey lo ilumine y lo revista de luz intelectual —haciendo pasar al niño de intelecto posible a intelecto *in habitu*—, consiste en revestir al niño de joyas preciosas: de inteligibles”.⁶⁸⁵

Otro miembro italiano de la misma escuela filosófica, el poeta y filósofo Immanuel de Roma (o Manoello Giudeo),⁶⁸⁶ probablemente primo de Yehudá, se sirvió de equivalencias similares, dando una explicación de su sentido:

te fabricaremos gargantillas de oro con puntitos de plata. Los puntitos de plata indican las obras y los conocimientos comunes a los cuales no se llega por medio de la demostración, mientras que el conocimiento de las intenciones

⁶⁸³ Incipit a la traducción del *Liber de Causis*, ed. parcialmente por Perreau, en: Koback, Jeshurùn, VI (1868), p. 57; para la traducción: Cod. Parmenense n. 286, fol. 7-a (la numeración no tiene en cuenta los folios blancos al principio del código); cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 36.

⁶⁸⁴ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 38.

⁶⁸⁵ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 37.

⁶⁸⁶ Hemos dedicado un apartado a este personaje: 2.3.3.

abstraídas de los conocimientos prácticos, y el conocimiento de los secretos de la fe, derivados de demostraciones racionales, son llamados collares de oro.⁶⁸⁷

Con estos tres ejemplos —el Zerahya de Barcelona, el de Yehudá Romano y el de Immanuel— hemos querido poner de relieve que, para estos pensadores, el revestimiento material (o fantasmático) no es un envoltorio del que se quieran deshacer, sino más bien, que el tipo de envoltorio (al que normalmente se refieren como “adorno”) es el que, en cada caso, llevará a la unión con el intelecto. Quizá no sea aquí tan evidente el paradigma de la percepción visual, en el que está implícito el concepto de transparencia tal como fue transmitido por Averroes a los pensamientos judío y cristiano. En este sentido, es fundamental hacer notar que Yehudá, traduciendo a Alberto y a Santo Tomás, llega a algunas conclusiones que están más del lado del primero. Sin embargo, en su disquisición no deja de encontrar una separación entre el alma humana y el décimo intelecto, y aunque niega que el alma posea inmediatamente una transparencia propia (lo que la compararía al intelecto que está decididamente separado),⁶⁸⁸ tanto su definición de cómo se pasa de la potencia al acto intelectual como su uso de la parábola del rey (*Guía* III) apuntan a convertir al filósofo en intelecto posible, es decir, transformarlo en el “lugar del conocimiento de los inteligibles”.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Immanuel de Roma, *Comentario al Cantar de los cantares*, Cod. Monacensis n. 25, f. 205 a-b; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 15.

⁶⁸⁸ Yehudá pone el ejemplo de la transparencia del “ojo del gato”, el cual según noticia de Sermoneta —quien cita una comunicación personal con B. Nardi— era un recurso muy utilizado por algunos teólogos cristianos como Bonaventura da Bagnoreggio (*II Sent.*, II xxiv, pars 1, a. 2, q. 4; *Op. Omn.*, ed. Claras Aquas, 1885, II, p. 569-570): “Dicit enim ille intellectus [agentis], quod est omnia facere [*De anima* III, 5, 430 a, 14-15] est sicut habitus quidam, ut in lumine; quodam enim modo et lumen facit colores potentia actu colores, sicut habetur tertio *de Anima*. Huius autem simile potest poni in *oculo cati*, qui non solum habet potentia suscipiendi per naturam perspicui, sicut alii *oculi cati*, sed etiam potentiam faciendi in speciem per naturam luminis sibi inditi”. En el mismo fragmento, pero más adelante, Bonaventura habla de la naturaleza de la que está dotado el ojo del gato como complexión y disposición orgánicas, para la recepción y la abstracción. Sermoneta no se explica cómo haya llegado el argumento a Yehudá Romano, el cual, “no parece haberse servido de los escritos de Bonaventura”. (“La dottrina”, p. 52-53, n. 110). Teniendo en cuenta el conocimiento y repetida utilización del ejemplo del murciélago (*Meth.* II, 1, 993 a 30), por parte de Bonaventura, un tópico éste, aristotélico, pero no exclusivamente filosófico, el conocimiento del *oculus cati* por parte de Yehudá es explicable porque la reelaboración de la óptica “moderna” y la filosofía aristotélica era frecuente en la predicación religiosa en Italia (cf. G. Ledda, “Filosofía”, p. 56); además, por supuesto, de la difusión que el Comentario de Averroes (cf. *Cv.* II, iv, 16-17) tuvo en esa zona de Europa; cf. P. Falzone, *Desiderio*, p. 257 ss., y también G. Ledda, “Filosofía”, p. 66, n. 68, quien da un ejemplo del uso del “oculus cati” en Roger Bacon, *Perspectiva*, I, 5, 2.

⁶⁸⁹ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 62. La explicación se refiere al relato que hace Immanuel de Roma de su primo Yehudá el cual en su explicación, había pasado a convertirse en especie universal. (p. 65): “La potencia intelectual te sirve de materia a partir de la cual te has sustanciado” (*Mahbereth* 12, líneas 203-207; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 65. Alberto Magno afirmaba: “De todos los paragones [para el intelecto posible] el más adecuado es el de un lugar” (*De intellectu, Opera Omn.*, Borgnet, Paris, 1890); cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 117, n. 30.

Precisamente la noción de *lugar* está muy ligada al paradigma de la transparencia. Un autor vinculado al importante traductor Guillermo de Moerbeke, Henri Bate, escribió en el *Speculum quorundam divinarum*, un primer capítulo dedicado las “formas o intenciones de las cosas visibles” —a razón, aclara él mismo, de la obviedad comparativa entre la intelección y la visión—; en dicho capítulo, Bate explica que en un medio diáfano las cosas existen sólo como esencias (o intenciones),⁶⁹⁰ al punto de que el ser real de una cosa, como decía Roger Bacon “no es verdaderamente una cosa sino sólo su intención”;⁶⁹¹ de ese modo, y en ese medio diáfano, como apuntaba Averroes, la distinción entre el sujeto de conocimiento (quien ve) y el objeto conocido (lo visto) se anulan. Como explica E. Coccia: “En el pensamiento en acto el intelecto coincide formalmente y se transforma en la cosa pensada, sin que sea posible separar la subjetividad del intelecto (en tanto *ego* u homo) de la conocibilidad en acto de su objeto”.⁶⁹²

De ese modo, Yehudá mismo se convierte en un *medio*, es decir, en una transparencia que, como dice Aristóteles, es esa *cierta naturaleza*, “la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento.” (*De anima* II, 7, 418 b, 5).⁶⁹³ Nos referimos, en el último de los casos, a la *rasura* de la tabula rasa explicada por el mismo Alberto Magno (al cual Yehudá cita y traduce), la cual no representa a la imaginación sino al diáfano del intelecto posible, y, en algunos casos a la *memoria* como receptáculo pulido —es decir, sin forma previa— para lo que está por imprimirse en el intelecto posible, con la ayuda de los fantasmas.⁶⁹⁴ En ese sentido, dice Immanuel de Roma acerca de su primo Yehudá:

tu conocimiento ha abrazado los confines de la ciencia
tu *intelecto posible* la extremidad de las jerarquías.⁶⁹⁵

⁶⁹⁰ Henricus Bate, *Speculum divinarum et quorundam naturalium*, vol. I (ed. E. Van de Vyver) Louvain-París, 1960, p. 91; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 124.

⁶⁹¹ R. Bacon, *De multiplicatione specierum*, en: *Opus Maius* (ed. H. J. Bridges), Oxford, 1879, p. 409: “intentio [...] dicentis quod non est vere res sed magis intentio rei, id est similitudo”; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 124.

⁶⁹² E. Coccia, *La trasparenza*, p. 121; cf. en nota, su cita de Averroes, *In XII Metaphysicae*, c. 38, f. 322.

⁶⁹³ Trad. Tomás Calvo Martínez.

⁶⁹⁴ Alberto Magno, *De intellectu et intelligibile*, III, 4, ed. Borgnet, p. 255; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 91; cf. también: *Liber de memoria et rem.*, en: *Opera*, ed. Borgnet, IX, Parigi 1891, I 4, 103b; cit. *E.D.* (Alfonso Maieru; voz: memoria).

⁶⁹⁵ Immanuel de Roma, *Mahberet*, 12, líneas 52-53; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 63.

De cualquier modo, la mejor prueba de la simpatía de Yehudá por el paradigma de la transparencia es la transliteración que hizo de Dante, que hemos citado en un capítulo anterior, y que se refiere a una escena en el cielo del Sol; es ahí donde encontramos a los que Dante considera los más importantes teólogos y místicos de la cristiandad. Trasliterado por Yehudá el pasaje dice así:

Ciò ke no more e ciò ke po' moriri
non è se no sprennor de quilla idea
ke partorisce, amanno, el nostro sire.⁶⁹⁶ (*Par.* XIII, 52-54)

Como hemos explicado, la idea de la transparencia, o diáfano, parte del hecho de que los seres no tienen luz propia, son espejos que, unos más y otros menos, reflejan lo que piensa Dios: son transparencias terminadas del diáfano que todo lo abarca, donde la luz se cruza con un color (*De anima* II, 7, 418 b, 4-5).⁶⁹⁷

De igual modo, es fundamental señalar que en la versión de Yehudá Romano, Adán, el primer hombre, tiene —como el niño del experimento de Abulafia— una capacidad potencial de convertirse en intelección:

[Adán] fue puesto bajo el gobierno del Intelecto Agente, para que disfrutase de su abundancia y pasase de la potencia al acto. De hecho quien pasa de la potencia al acto necesita algo que lo actúe.⁶⁹⁸

Ahora bien, debemos reiterar que el paradigma del diáfano es una explicación naturalista del proceso intelectual; de modo que las figuras retóricas en realidad se refieren a un proceso por el cual es posible que haya una comunicación entre maestro y

⁶⁹⁶ G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 33.

⁶⁹⁷ “Y llamo ‘transparente’ a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque *en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento.*” (trad. T. Calvo Martínez).

⁶⁹⁸ *Comentario a la obra de la creación*, Cod. Urb. Ebr. 38, fol 29 ab; cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 54. Nótese que parabólicamente el revestimiento es en realidad un descubrimiento (revelamiento) de lo que oculta el fantasma, a saber, la intencionalidad o la realidad de que absolutamente todas las cosas existen en un medio, en un lugar donde pueden ser pensadas o “iluminadas”; descubrimiento de que la existencia de las cosas se reduce a su poder ser conocidas en ese “lugar”. Y lo que se oculta detrás del velo es, así mismo, un descubrimiento racional que se vuelve sobre sí mismo.

alumno, o entre texto y lector. Esta explicación naturalista forma parte del contexto cultural y filosófico de Dante, y en lo que toca el narrador de la *Commedia* es la condición de posibilidad de que el mensaje sea pensado por cualquier persona. Entonces, volviendo a nuestra intención inicial (4.4), nuestra exploración trata de describir las implicaciones del “velo [...] sottile [...] che trapassar dentro è leggero”. (*Purg.* VIII, 19-21)

A nuestro juicio este “velo sottile” que ha generado tanta confusión y contradicción entre dantistas,⁶⁹⁹ puede explicarse como un recurso no necesariamente alegórico sino parabólico, en el sentido de que forma parte de lo que el autor quiere decir y que no supera el significado literal (Tomás de Aquino, *S. T.* I, 1, 10, sol.; *Quodlibet* VII, 6, 16, ob. 1 y ad. 1).⁷⁰⁰ Y ese algo que el autor quiere decir, está relacionado con la sutileza argumentativa, las reflexiones modales acerca del proceso que lleva a la unión con el décimo intelecto y que, como explicaba Nardi, era una práctica de la mística averroísta que ocupó el siglo XIII y aún siglos después, y que puede describirse de este modo: “cuando el intelecto humano es intelecto en acto o en hábito, el intelecto agente [o décimo intelecto], es decir, la luz divina, lo llena de sí, lo informa y lo hace capaz de contemplar en él mismo el mundo divino de puros espíritus”.⁷⁰¹

4.4.2 La escuela de Abulafia

Aunque algunos de los pasajes que mostraremos no son de Abulafia, forman parte de la cábala extática que él mismo fundó o de aquellas corrientes que influyeron en ella de forma específica para nuestro tema de estudio. Moshe Idel explica que para la cábala extática el desnudamiento es la apoteosis de la experiencia profética; lo cual nos permitirá equiparar su exégesis con la de la escuela de Yehudá Romano,⁷⁰² de la que

⁶⁹⁹ Cf. *E.D.*, voz: velo; donde el velo “sottile” es “leggero”, y por lo tanto es fácil ver el mensaje; pero, como se pide una mayor atención al lector (*aguzza li occhi*), esto contradice la supuesta facilidad, lo que ha hecho pensar que, por el contrario, lo que se está diciendo es que tan fácil es ver el mensaje que se puede “passare oltre, senza accorgersi del vero ivi contenuto”. Esto sin contar los distintos puntos de vista sobre el sentido alegórico que, a nuestro juicio, no son convincentes precisamente porque no han logrado dilucidar de manera previa y cierta el sentido literal.

⁷⁰⁰ Cit. U. Eco, “L’epistola XIII”, p. 229-231.

⁷⁰¹ B.Nardi, “La mística”, p. 129; cf. una descripción muy similar en: L. Bianchi, *Il vescovo*, p. 156, quien no habla de mística sino de un aristocratismo o elitismo racional de los Magister Artis, quienes, dotados de un lenguaje especializado, y contemplando las sustancias separadas, se veían a sí mismos como la máxima perfección de la especie.

⁷⁰² M. Idel, “Le porte”, p. 287-306.

acabamos de hablar (4.4.1). Sin embargo, para entender el desnudamiento de la escuela de Abulafia hay que ponerlo en relación con lo que el mismo Idel llama fenómeno de “fotismo”.⁷⁰³ De cualquier modo, debemos reiterar que la profecía de Abulafia (como la de Yehudá) mucho le debe a la profetología de Maimónides, el cual, como hemos explicado, concebía que la profecía era un emanación (*sefa’*, *influxus*, *efussio*) que debe necesariamente llegar a la imaginación (*Guía* II, 36). Así, el profeta será aquel que de manera innata posea una *vis imaginativa* muy desarrollada. En ese sentido debe señalarse que en el hebreo de Abulafia y sus discípulos la raíz PŠṬ significa tanto “desnudar” como “emanación” y “simple”,⁷⁰⁴ es decir, que al infundirse en la imaginación el intelecto es capaz de recibir cualquier forma.⁷⁰⁵ Según el cabalista Abraham ben Eliezer ha-Levi Berú,⁷⁰⁶ la carne del cabalista se hace “transparente” por medio de una vida religiosa perfecta,⁷⁰⁷ y el autor del *Sa’are sedeq*, en un pasaje que ya hemos citado, dice:

La palabra “resplandeciente” te da constancia de la transparencia de la materia y de la anulación de su oscuridad al punto de que (para usar una metáfora) aquella [materia] se había convertido en algo [34.a] semejante a la materia celestial del zafiro [*sappir*], la cual absorbe las formas de las luces de colores puestas detrás de ella, [mostrándonoslas] como si las tuviésemos delante.⁷⁰⁸

La transparencia del zafiro es la equiparación de la potencia del intelecto pero adaptada a la materia prima, tal como lo explica la exégesis de Federico II en el *Malmad* de Jacob Anatoli, de la cual también ya hemos hablado.⁷⁰⁹ De cualquier modo, aquí es importante señalar que la transparencia de la materia también está muy ligada a la observación-realización de la propia perfección tal como Dante lo explicaba en el *Convivio* (III, vi,

⁷⁰³ Cf. M. Idel, “Le porte”, p. 165-200.

⁷⁰⁴ Cf. M. Idel, “Le porte”, p. 287-288.

⁷⁰⁵ B.C. Bazán explica que, según Averroes, el intelecto posible recibe las formas por la acción del intelecto agente y de los fantasmas. Sin embargo, el fenómeno puede describirse de varios modos, de acuerdo al énfasis que queramos poner en cada parte del proceso intelectual; de ahí que sea lícito afirmar que, en un caso, el agente informante es la acción del intelecto posible (es decir, el intelecto agente) y el sustrato de recepción es el mismo objeto conocido (el intelecto especulativo o pensamiento en acto); cf. B.C. Bazán, “Intellectum”, p. 430

⁷⁰⁶ Llamado “el viejo” (*ha-zaquén*); es autor de varios tratados cabalísticos. Tras el edicto de expulsión se dirigió a Italia, Grecia, Turquía, y Egipto de donde embarcó, hacia 1514 para Jerusalén, donde desempeñó las funciones de Presidente del Tribunal y de jefe de una Yeshibá. Pasó sus últimos años en Safed, dedicado al estudio de la cábala luriánica.

⁷⁰⁷ *Ma’amar sod ha Yihud*, Mas Jerualem, JNUL, 40 537, fol 145 a; cit. M. Idel, “Le porte”, 212-213.

⁷⁰⁸ Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq* (*Las puertas de la justicia*), 33 b-34 a, p. 378.

⁷⁰⁹ Cf. nuestro capítulo 3.2.

5-6), y en concreto explicado como un enfrentamiento de transparencias —que Dante siente problemáticas—, y traducido modalmente en términos de un ojo que mira a otro ojo:

biastemmia l'ora che questa donna li vide. E qui si vuol sapere che, avegna che più cose nell'occhio a un'ora possano venire, veramente quella che viene per retta linea nella punta della pupilla, quella veramente si vede e nella imaginativa si suggella solamente.

E questo è però che 'l nervo per lo quale corre lo spirito visivo, è diritto a quella parte, e però veramente l'occhio l'altro occhio non può guardare, sì che esso non sia veduto da lui; ché, sì come quello che mira recibe la forma nella pupilla per retta linea, così per quella medesima linea la sua forma se ne va in quello ch'ello mira; e molte volte, nel dirizzare di questa linea, discocca l'arco di colui al quale ogni arme è leggiere. Però quando dico: “che tal donna li vide”, è tanto a dire quanto che li occhi suoi e li miei si guardaro. (Cv. II, ix, 3-5).

(Blasfema de la hora en que esta Señora le vio. Y aquí se ha de saber que, puesto que varias cosas al ojo pueden entrar al mismo tiempo, verdaderamente ella, que llega en línea recta a la punta de la pupila, ella verdaderamente se ve, y en la imaginativa sólo ella se imprime [como un sello].

Y esto sucede porque el nervio por el cual corre el espíritu visivo, está dirigido en esa dirección, y porque verdaderamente el ojo no puede mirar a otro ojo, en modo que no sea visto por aquel; porque, de la misma manera que aquel [ojo] que mira recibe la forma [visual] en la pupila en línea recta, así en esa misma línea, su forma [visual] se dirige hacia aquel que lo mira; y muchas veces, la rectitud de esa línea, saeta el arco de ese a quien todas las armas le son leves . Así que cuando digo: *che tal donna li vide*, es tanto como decir que sus ojos y los míos se miraron.)

En este fragmento Dante no resuelve sino que sólo plantea el problema. Ahora compárese el pasaje del *Convivio* con este fragmento del autor del *Sa'are sedeq*:

Sábetse que la perfección del secreto de la profecía para el profeta es que él vea de manera improvisa la forma de sí mismo erecta frente a él. Él entonces se olvidará de sí mismo y aquello se desvanecerá de él. Y él verá frente a sí su propia forma que le habla y le predice el futuro. A este propósito, nuestros Sabios han dicho: “Grande es el poder de los profetas que hacen aparecer la forma en aquel que da forma” [Génesis Rabbá 27, 1]⁷¹⁰

Como explica M. Idel esta idea de que el observador se identifica con lo que mira, aparece en varios cabalistas herederos del autor del *Sa'are sedeq*, que, al parecer, fue un discípulo directo de Abulafia; el discípulo habría revelado a sus alumnos en qué consiste la perfección del profeta que, según Idel, es un estado de conciencia superior en el que se contempla la propia forma.⁷¹¹ Y esta idea, en lo que toca a la cábala extática, venía de una época anterior: “en torno a 1260 —o incluso una generación antes [del autor del *Sa'are sedeq*]— se difundió, presumiblemente en España o en el norte de África una teoría sobre el encuentro con el propio ser superior, con el cual se podía uno comunicar”.⁷¹² Yehudah ben Nissim ibn Malkah, un cabalista de Marruecos, activo a mediados del siglo XIII, explica una experiencia de un hombre que vio una potencia en forma de ángel y que este ángel, separado del observador, sólo *se veía a sí mismo como en un espejo*. Explica dicho cabalista: “Y del mismo modo, [el observador] veía esa potencia [angelical], que cuida su cuerpo y custodia su alma, y entonces su alma canta, goza, distingue y mira”.⁷¹³ Otro testimonio del siglo XV, en Safed, que Idel juzga afín e, incluso, una paráfrasis del pasaje anterior, nos permitirá llegar a nuestro punto:

En los libros de los sabios sobre los signos zodiacales está escrito que existen personas que en estado de vigilia⁷¹⁴ pueden ver potencias, y que estas se les

⁷¹⁰ El texto proviene de una cita de un tratado perdido del *Sa'are sedeq*, copiado en alguna zona del imperio bizantino en el siglo XV. No se reporta manuscrito; cit. M. Idel, “Le porte”, p. 231.

⁷¹¹ M. Idel habla de una forma antropomórfica, “Le porte”, p. 230-245.

⁷¹² M. Idel, “Le porte”, p. 234.

⁷¹³ Yehudah ben Nissim Ibn Malkah, *Kitāb 'uns wa tafsīr* (al cuidado de G. Vajda), Ramat Gan, 1974, p. 22-23; cit. M. Idel “Le porte”, p. 234. Las afinidades entre estos textos y la cábala extática son muy fuertes, con una diferencia: para los cabalistas españoles y nordafricanos, la *forma* que ve el profeta la provoca un influjo superior que cae en el individuo particular y lo informa acerca del futuro; en cambio, para la cábala extática la experiencia profética “es una proyección del alma hacia el exterior, en términos que recuerdan la descripción maimonideana de la profecía que está ligada a una determinada actividad del intelecto y de la imaginación” (M. Idel, “Le porte”, p. 240)

⁷¹⁴ En la visión profética de la cábala no hay una verdadera oposición entre sueño y vigilia en tanto que “el estatuto de los sueños [proféticos] [...] se juzga [...] sobre la base de técnicas especiales para

aparecen como si fuesen cuerpos, hablando con ellos y predicándoles cosas futuras. Ellos dicen que la razón de eso es la recepción: un hombre recibe el influjo de una entidad superior —y esta será más o menos fuerte según la estructura de la constelación y la hora del nacimiento—. Ellos explican además que quien ve aquellas potencias que existen en la similitud de los cuerpos, no las ve sin verse a él mismo, sino que todo lo que ve se encuentra en su interior, como si viese su propia forma en un espejo o en algo puro y trasparente, donde ve la propia forma con los ojos.⁷¹⁵

Este fragmento, como los anteriormente citados, repite un lugar común del pensamiento árabe y de la mística cristiana, acerca de la identificación entre observador y observado en el espejo.⁷¹⁶ Sin embargo, queremos hacer notar que el paradigma de la transparencia se mantiene, al punto de que queda claro en qué otra cosa consiste la perfección, además de la identificación observante y observado: en la limpieza del espejo que refleja la luz, es decir, en la claridad de la propia transparencia, como podría haberlo dicho Dante:

E però che ne le bontadi de la natura e de la natura si mostra la divina, viene che l'anima umana con quelle per via spirituale si unisce, tanto più tosto e più forte quanto più quelle *appaiono perfette*: lo quale apparimento é fatto secondo la *conoscenza de l'anima è chiara* o impedita. (Cv. III, ii, 8).

(Y ya que en las bondades de la naturaleza y en las de la razón se muestra la [bondad] divina, se sigue que el alma humana se une con ellas por vía espiritual, más rápidamente y más fuerte cuanto más ellas aparecen perfectas: y dicha aparición se lleva a cabo de acuerdo al alma que conoce, la cual es clara o imposibilitada).

Como ya hemos mencionado en nuestro capítulo anterior, Dante desarrolla la idea de la capacidad para conocer el propio *concorrimiento* a través del concepto de transparencia. El alma alcanzaría su perfección, como lo hacen los beatos del paraíso (cf. *Par.* V, 136-

inducirlos”, M. Idel, “Cabbalisti”, p. 3. Idel juzga que las técnicas de éxtasis (normalmente inducidas a través de la manipulación del lenguaje) eran técnicas oníricas (*op. cit.*, p. 7)

⁷¹⁵ Efrayim ben Yishrael, *Sa'ara ha Kevod ha Sem*, Túnez, 1902, fol. 94 ab; cit. M. Idel, “Le porte”, p. 235.

⁷¹⁶ Cf. Agamben, *Stanze*, p. 102

139), haciendo las veces de pulidos espejos, de modo que, a mayor claridad, sean capaces de reflejar mayor cantidad de luz. Recuérdense sin embargo que para Dante el alma humana es la suma de las potencias vegetativa, sensitiva e intelectual,⁷¹⁷ por lo tanto, la perfección del alma (llámesele felicidad o beatitud)⁷¹⁸ debe estar relacionada necesariamente con todas sus facultades orgánicas,⁷¹⁹ y en particular con la imaginación, y que la materia imposibilita tanto la percepción de la forma visual como la capacidad de reflejar la luz; todo este asunto Dante no lo logra superar en el *Convivio*, y sin embargo da, por lo menos en un caso, un atisbo de solución citando la *Vita nuova*. La solución sería una “forte imaginazione” (un potente fantasma o una intensa operación imaginativa), producto de la actividad onírica (cf. *Cv.* II, xii, 4; *Vn.* III; XXIII; cf. también *Vn.* XXXIX). Ahora compárese cómo desarrolla el asunto, a través del concepto de transparencia el cabalista que citamos más arriba, Ibn Malkah:

Y tres facultades [internas] lo sobrepasan. La primera facultad es aquella intermedia entre el espíritu y el alma [=la cogitativa], seguido del poder de la memoria y del poder de la imaginación, y una de estas facultades es la que imagina. Y estos tres poderes son comparados a un espejo en tanto gracias a su mezcla el espíritu se purifica, y, por medio, de la purificación del espíritu, el tercer poder se purifica.⁷²⁰

Aquí el autor marroquí aclara que tras la purificación del espejo (unión de sus tres potencias), el espíritu (o sea, el alma sensitiva) se abandona al influjo divino, para convertirse en la facultad de la palabra, y a este punto un ángel le habla y le predice eventos futuros. Este ángel, como podría haberlo explicado Dante, es aquella forma propia que se encuentra en un ente más alto en la cadena del ser.

⁷¹⁷ “Li uomini hanno loro propio amore alle perfette ed oneste cose. E però che l'uomo, avegna che una sola sustanza sia, tutta [sua] forma, per la sua nobilitade, ha in sé [e] la natura d'ognuna [di] queste cose, tutti questi amori puote avere e tutti li ha.” (*Cv.* III, iii, 5).

⁷¹⁸ Se sabe que, al menos los Maestros de las Artes de París, usaban estos dos términos como sinónimos, aunque *strictu sensu* se refiriesen a rangos distintos en la cadena del ser (la felicidad *terrena*, y la beatitud *espiritual*), cf. el artículo de I. Zavattero, “Felicitas-beatitudo”.

⁷¹⁹ “E in questo sguardo [el resultado de mirar el rostro de la *donna* filosofía] solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la *perfezione della ragione*, dalla quale, si come da principalissima parte, tutta la nostra essenza depende; e tutte l'altre nostre operazioni —sentire, nutrire, e tutte — sono per questa sola, e questa è per sé, e non per altre, si che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, vede terminato ogni desiderio, e così è beato.” (III, xv, 4)

⁷²⁰ Yehudah ben Nissim Ibn Malkah, *Kitāb 'uns wa tafsīr* (al cuidado de G. Vajda), Ramat Gan, 1974, p. 23; cit. M. Idel “Le porte”, p. 234.

Debemos señalar también que en el *Sa'are sedeq* aparece la expresión “como si”, incitando al aprendiz a proyectar imaginariamente su conocimiento del mundo: *como si* su alma se hubiese separado del cuerpo.⁷²¹ Dice M. Idel que esta postura merecería más estudio, pero que de cualquier manera es una “combinación entre el concepto neoaristotélico del éxtasis [de Abulafia] según el cual, éste [éxtasis] tiene lugar en el interior de la conciencia humana —que no abandona ni este mundo ni el cuerpo, sino que hace uso de la imaginación—, y de la teoría plotiniana de la interiorización de la experiencia de las realidades superiores”.⁷²² Tratándose de un horizonte sacralizado, quizá debamos alejarnos de un materialismo duro; sin embargo, la afirmación de Idel es fundamental para entender el naturalismo profetológico árabe del cual abrevan Abulafia —como también Yehudá Romano—, que a su vez habían heredado de Maimónides y sobre el cual discurrió, como ya hemos explicado, Alberto Magno.⁷²³ Precisamente en un artículo dedicado a la función de los *phantasmata* en el conocimiento profético de Alberto, Anna Rodolfi, explicó la profecía natural en estos términos: “sólo los contenidos de la *visio* superan la naturaleza del sujeto que conoce; dicha naturaleza, en cambio, está preparada para acoger esos contenidos sin necesariamente alterarse o, por así decirlo, ‘deshumanizarse’.”⁷²⁴

Pero, como hemos explicado, Abulafia habría innovado el esquema de Maimónides acerca de la importancia de la *imaginativa*, introduciendo una *vis* lingüística; por lo tanto, el vínculo entre lengua e imaginación en dicho esquema profetológico sería de suma importancia. Como también hemos visto, Abulafia, en clara afinidad con Dante, concibe que la *vis* lingüística es una forma humana, es decir, el resultado fantasmático de una operación corpórea, que se une voluntariamente al intelecto separado,

⁷²¹ Idel no traduce exactamente así la expresión, pero comparativamente cita a otro cabalista posterior: “Y él desata sus pensamientos de todas las cosas de este mundo, *como si* su alma se hubiese alejado de él, como una persona que se ha separado de su alma y que no siente nada... Él debe imaginar que su alma se aleja, sube y contempla los mundos superiores, *como si* él mismo estuviese allá en aquellos [mundos superiores]. Y si ha obtenido una cierta unificación, él debe reflexionar sobre ello, para por ese medio lograr traer hacia abajo luz y abundancia en todos los mundos, y al final debe buscar recibir su participación. Él se debe concentrar en su pensamiento *como si* el espíritu se hubiese posado sobre él, hasta despertarse en cierto grado...”. Yosef Hayyim Vital, *Sa'are quedusha* IV, en: *Ketavim Hadašim me Rabbeneu Hayyim Vital*, Jerusalén, 1988; cit. M. Idel, “Le porte”, p. 305-306.

⁷²² M. Idel, “Le porte”, p. 306.

⁷²³ Para explicar la última visión (la intelectual) del esquema de San Agustín, Alberto echa mano de los recursos racionales a su alcance y, siempre dentro de los límites naturales, explica la visión intelectual como un “nuevo orden” (o un orden seminatural) de los fantasmas infundidos por el espíritu profético. Cf. A. Palazzo, “Philosophi”, p. 186-191; A. Rodolfi, “Dal speculum”, p. 30, Id. “Introduzione” (Alberto Magno, *Quaestio de prophetia*), p. xxxvi-xli.

⁷²⁴ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 107

necesitado, a su vez, de los fantasmas de un cuerpo para determinarse.⁷²⁵ Hemos afirmado también que la búsqueda de perfección profética de Dante y de los pensadores judíos Yehudá Romano y Abulafia era la transparencia de los fantasmas, en este caso, de la operación fantasmática por excelencia: el lenguaje. Y que ese lenguaje ante la imposibilidad de mirar la luz del intelecto debía hablar modalmente de las operaciones del pensamiento con distintos recursos parabólicos, provenientes de la tradición bíblica y del mismo Maimónides. Eso es lo que Yehudá Romano y Abulafia llaman “adornos”: la reelaboración literario-bíblico-mamonidea del lenguaje modal del *De anima*.⁷²⁶

4.5 Conclusión: La forma imaginaria modal

Como hemos tratado de explicar —y demostraremos en las páginas siguientes—, el narrador de la *Commedia* puede ser descrito con los elementos del marco cultural en el que se desarrolló un tipo de profecía natural, que tiene su origen en la *Guía de perplejos*, y que fue fuertemente influenciada por doctrinas de la mística averroísta (o racional, intelectual) que los pensadores cristianos y judíos de esa época desarrollaron a

⁷²⁵ Con respecto a esa necesidad que coincide con la voluntad de una operación corpórea, y que tanto el Anónimo de Giele (I, q. 6, fol. 110, p. 40), como Sigier de Brabante (*Super librum de causis*, 106, 1, 103-105) explican en términos de unión natural, Dragos Calma resumió así la postura de este último: “La diferencia entre el sabio y el ignorante existe porque el intelecto está activo por medio y en la unión operacional con el cuerpo del primero y no con el cuerpo del segundo, porque el sabio quiere producir fantasmas, entonces, él quiere pensar, mientras que el ignorante no. El pensamiento *es* la voluntad de pensar, la ignorancia o la ciencia no son [entonces] sino la consecuencia de participaciones arbitrarias en la intelección universal. El cuerpo del sabio participa en el acto de la intelección en tanto que el cuerpo del ignorante no; dicho de otro modo, el hombre piensa si, por medio de su cuerpo, él quiere participar activamente en la producción del pensamiento”. (D. Calma, “Le corps”, 217-218) (Las cursivas son de Calma).

⁷²⁶ Esta correspondencia, al menos en la cábala, tiene orígenes midrásicos ligados al uso de los *tefilín*, y, por un lado, simboliza la purificación previa a la lectura, y por el otro, equivale *filosóficamente* a la facultad imaginativa que se transforma en facultad intelectual, por medio de la técnica de combinación de letras del nombre de Dios (típica de la cábala extática); cf. M. Idel, “Le porte”, 159, cf. p. 149 ss. Aunque cabría hacer un análisis más detenido, en términos de *convergencia de recursos*, nos parece muy significativo que en la última estancia de *Donna me prega* de Cavalcanti, el yo-lírico dirigiéndose a la canción diga: “Tu puoi sicuramente gir, canzone, / là ‘ve ti piace, ch’io t’ho s’i *adornata*, ch’assai laudata – sarà tua ragione da le persona – c’hanno intendimento: / di star con l’altre tu non hai talento” (G. Cavalcanti, *Rime*, p. 122, v. 71-75) Asumiendo al menos dos significados vinculados a “intendimiento” (personas que inteligen o que participan del intelecto posible), nos parece fundamental el uso de “adornata” para calificar una canción llena de compleja terminología aristotélica de la tradición noética árabe —uso que es exactamente el que le dan los autores judíos de los que estamos hablando—. Por otra parte, el verbo “adornare” es de raigambre antigua en el italiano de los judíos (de hecho, el primer registro de dicho verbo en italiano es el de la *Elegia giudeo-italiana*, v. 8, 13; cf. TLIO, voz: adornare); además, “adornamenta, adornamenti” (usado para la vestimenta) fue un sustantivo usado por Yehudá Romano en su Glosario hebreo-italiano del *Mishné Torá*, y, como indica S. Debendetti Stow, proviene del verbo “adornare” (lat. *adōrnare*); cf. Yehudá Romano, *La chiarificazione*, p. 85. Aventuramos la hipótesis de que los judíos que leían a Cavalcanti —como Immanuel de Roma— podían identificar un tipo de exégesis muy similar a la que ellos estaban acostumbrados.

partir de la noética de Averroes. En concreto podemos enumerar algunas características que los dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia, comparten con Dante (tanto en planeamientos, como en semántica y vocabulario filosófico):

1. La profecía natural, cuyos orígenes tanto en ámbito cristiano como judío es la *Guía de perplejos* de Maimónides.
2. Un intelecto o lenguaje separado de materia y capaz de informar racionalidad o lingüisticidad al ser humano sólo en la comunidad, en la enseñanza, en la tradición, en los textos.
3. La concepción de una imaginación agente (que se traduce en términos de lengua perfecta).
4. La convergencia propedéutica de la especulación filosófico-modal del *De anima* y el ejercicio de las letras.
5. El paradigma aristotélico de la visión entendido en términos de transparencia (al-Farabi, Averroes).
6. La aplicación de las propiedades del intelecto posible a la materia.
7. La iluminación como reflejo y nunca como luz propia.

Estas características, en lo que toca a Yehudá Romano y a Abulafia, se resumen en una exégesis parabólica que insiste en desvestir y luego vestir de sutiles reflexiones modales del *De anima*, acerca de la condición de posibilidad de la intelección: el vestido limpio y adornado (Zac. 3, 1-5) o el velo tras el que se esconde la luz (Ex. 34, 29) representan una posibilidad de visión intelectual relacionada con la especulación noética; por lo tanto, el velo (la especulación misma) es condición necesaria para alcanzar a contemplar la forma de lo que no tiene forma: el intelecto posible que asumen todas las formas universales.

Es necesario especificar que, para haber llegado a este punto, hay que postular al menos dos hechos fundamentales que atañen al narrador profeta-intérprete de corte maimonideo-averroísta: 1. la exterioridad del pensamiento al ser humano, y 2. la soberanía sobre los propios fantasmas.

Y aquí cabe una larga cita del *Sa'are sedeq* —escrito, como dijimos, por un discípulo directo de Abulafia—que, a nuestro juicio, resume todo lo que acabamos de explicar:

El método cabalístico [de la cábala extática] está asociado en el alma humana a los principios de la ciencia matemática y natural, de modo que —habiendo superado el nivel de los significados literales de la Torá y de la fe— el hombre ejercite su propio intelecto en las sutilezas de las ciencias, y no permanezca como una persona ciegamente crédula. El hombre no tendría necesidad de todo esto [del saber científico], si no estuviese inmerso [en la naturaleza] y prisionero [de ella] [...] Este género de método [de la cábala extática] comprenderá siempre la purificación del cuerpo, en tanto que existe una analogía entre lo corpóreo y lo espiritual. En seguida, [el cabalista] deberá subir a un nivel superior, para purificar los atributos del cuerpo y del alma: sobre todo, el atributo de la ira y la atención hacia todo lo que no sea el Nombre [de Dios] [...] He ahí por qué es necesario el aislamiento [*hitbodedut*] en una casa especial; y será mejor si en esta casa no se escucha voz alguna. Al inicio es necesario adornar la casa con hierbas frescas, con la finalidad de alegrar al alma vegetativa que está unida al alma sensitiva. Luego se pasará al canto suave y a instrumentos melódicos en relación a versos de enaltecimiento y de amor hacia [72 b] la Torá, con la finalidad de alegrar al alma sensitiva, que está unida a la racional. Luego se pasará a la representación de las cosas inteligibles y a la comprensión por deducción [...] ⁷²⁷

Como puede notarse, aquí el cabalista habla de un proceso ascético, que prepara al discípulo para una búsqueda de perfección intelectual, lo que demuestra una preocupación sobre los procesos orgánicos, como podría haberlos descrito Giacomo da Pistoia, en el ambiente intelectual de Dante.⁷²⁸ Este proceso ascético tiene que ver con la preparación del cabalista para ejercer una manipulación compleja del lenguaje, de modo que éste se libere de todo significado, del mismo modo que se purifica al alma “de todas las formas precedentes”,⁷²⁹ pero, al mismo tiempo, aclara el cabalista en el mismo sitio (p. 423), “se ejercerá un perfeccionamiento de la materia: mediante el comer y el beber

⁷²⁷ Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Sa'are sedeq (Las puertas de la justicia)*, 72b-73b (trad. Maurizio Mottolese), p. 421, 422, 423.

⁷²⁸ Sobre este punto, cf. nuestro capítulo 5.3.4.

⁷²⁹ Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Sa'are sedeq (Las puertas de la justicia)*, 72b-73b (trad. Maurizio Mottolese), p. 423.

se refinará según grados y niveles [más altos]”. Y el estadio final se llama dar el salto (*dilug*) (nuestras las cursivas):

Se trata de ese estadio en que, tras las acciones que han sido puestas en práctica, será necesario meditar sobre la esencia del propio pensamiento y de ahí, extraer el discurso que sea plasmado en una forma o desatado de cualquier forma [...] Ahora bien, en este proceso de extraer el discurso desde el pensamiento, el hombre está tan envuelto en su propia esencia que se sustrae al dominio de su propio intelecto natural y si quisiese no pensar, no podría hacerlo. [...] hasta que no se logre un nivel en el cual se quiere impedir el discurso, pero no se tiene ya capacidad de impedirlo. Si entonces se tiene la capacidad de extraer [el discurso del pensamiento], se pasará siempre más de la profundidad interna a la externa, y *se dará forma al pensamiento mediante la facultad imaginativa purificada, en la figura de un espejo transparente*: esta es la “llama de espada vibrante” [Gn. 3, 24]⁷³⁰

En este proceso, entonces, el cabalista, manipulando el lenguaje, extrae un discurso no a partir de los significados del lenguaje sobre una realidad objetiva, sino desde el lenguaje que explica “la esencia del propio pensamiento”⁷³¹; y esa esencia, como muestra Abulafia en el ejemplo del ojo-lenguaje,⁷³² no es otra que la de la demostración de Averroes en su Comentario al *De anima*.⁷³³ Todo esto, a nuestro juicio, indica la íntima dependencia entre la manipulación del lenguaje y la reflexión modal, donde se asoma la búsqueda de la transparencia. En el mismo pasaje, el cabalista, hablando del mensaje profético, agrega: “porque una forma es imperfecta [...] hasta que no se distinga, revistiéndola de una forma imaginaria [accesible a la imaginación].”

Cabe resumir, finalmente, que en este capítulo hemos querido mostrar la presencia del lenguaje modal parabólico en algunos pasajes claves del narrador de la *Commedia*, al

⁷³⁰ Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq (Las puertas de la justicia)*, 72b-73b (trad. Maurizio Mottolese), p. 424.

⁷³¹ Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq (Las puertas de la justicia)*, 72b-73b (trad. Maurizio Mottolese), p. 423.

⁷³² *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, Ms. Munich, 408, fol 91 ab.; cit. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, 304-305 (cit. también en Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 61-62. Cf. nuestro cap. 5.1.

⁷³³ La demostración está explicada en E. Coccia, *La trasparenza*; en lo que toca a la transparencia como medio en donde aparece una forma visual: 108-143, y acerca de la determinación de la transparencia en los fantasmas, p. 144-178.

ponerlos en relación con los recursos exegéticos que, en la misma época en Italia, está desarrollando el neoplatonismo judío de las escuelas a las que pertenecieron Yehudá Romano y Abulafia; y, sobre todo, es necesario insistir en que ese lenguaje modal abreva de un tipo de exégesis que, siguiendo el concepto de transparencia de la doctrina del alma de Averroes, reelabora la profecía natural que, en ámbito cristiano y judío, tiene su origen en la *Guía de perplejos*.

**DOS ANÁLISIS DE *PURGATORIO* EN RELACIÓN
CON EL MARCO NARRATOLÓGICO DE LA
*COMMEDIA***

5. «RICORDITI, LETTOR, SE MAI NE L'ALPE» (PURG. XVII, 1-9): EL LECTOR COMO PERFECCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL SUEÑO VISIONARIO DEL NARRADOR DE LA *COMMEDIA*

5. 0. Introducción

Sobre la base de un difundido principio aristotélico (*De anima* III, 7, 431 a 16-17), en la época de Dante había un convencimiento común acerca de que la imaginación era el vínculo natural entre Dios y sus criaturas pensantes; de ese modo, la imaginación era el espacio en el que confluía (con distintos matices, según el autor) la entera espiritualidad medieval.⁷³⁴ Pero si la realidad entera es libro, o figura de un libro, como podría haberlo dicho Alain de Lille (*Omnis mundi creatura /quasi liber et pictura / nobis est et speculum*; PL 210: 579 a), y el único modo de acercarse a la escritura de ese libro es a través del sentido corporal de la imaginación, ésta “resulta, así, el ‘lugar’ privilegiado, la ‘sustancia’ privilegiada donde se concentra la íntima bivalencia del mundo”.⁷³⁵

El símil con que comienza *Purgatorio* XVII (vv. 1-9), uno de los más conocidos de la *Commedia*, es muy importante en lo que toca a la filosofía natural porque como ya señalaba Nardi, la *imaginativa*, en el pasaje dantiano, “cumple una labor para la cual no se apoya en impresiones sensibles sino en la ‘lume che nel ciel si informa’, es decir, en la influencia natural de las esferas celestes y no [...] en las especies inteligibles participadas de la gracia”.⁷³⁶ He aquí el símil que, al mismo tiempo, se muestra como una invocación del narrador de la *Commedia* al lector:

⁷³⁴ Cf. M.-D. Chenu, *La teología nel XII*, p.

⁷³⁵ J. Varela-Portas, Dante, p. 17.

⁷³⁶ Cf. B. Nardi, “La conoscenza”, p. 140-141.

Ricorditi, lettor, se mai ne l'alpe
ti colse nebbia per la qual vedessi
non altrimenti che per pelle talpe,

come, quando i vapori umidi e spessi
a diradar cominciansi, la spera
del sol debilmente entra per essi;

e fia la tua imagine leggera
in giugnere a veder com'io rividi
lo sole in pria, che già nel corcar era. (*Purg.* XVII, 1-9)

(Acuérdate, lector, si es que en la montaña / te sorprendió la niebla, y no veías / sino como [ven] los topos por la piel, // [acuérdate] cómo, cuando los vapores húmedos y espesos / se dispersan, la esfera / del sol por ellos entra débilmente; // y [al acordarte] tu imaginación será ligera / en alcanzar a ver cómo de nuevo contemplé / el sol, que estaba ya en el regazo.)

Cabe señalar que, como han podido demostrar los trabajos de la Asociación Complutense de Dantología, los símiles no son pequeños relatos, ni *piccole liriche* — como los llamó Croce—,⁷³⁷ ni elaboraciones retóricas que comunican de forma simple una experiencia intersubjetiva, sino que, por el contrario, son recursos icónicos privilegiados en donde cada uno de sus elementos, como ya sabían los primeros comentaristas,⁷³⁸ suponen un análisis de donde emerge el simbolismo medieval en toda su complejidad y riqueza. “El símil es un riguroso método, racional y sistemático, para analizar y representar icónicamente complejos contenidos de carácter filosófico, moral o teológico.”⁷³⁹ El símil transmite una experiencia sensible, pero trascendental y abstracta, que evoca siempre la similitud con el Creador y, en ese sentido, es un recurso técnico

⁷³⁷ B. Croce, *La poesía*, p 144.

⁷³⁸ Cf. R. Affatato, “Prospettiva allegorica”, y, próximamente, su tesis doctoral donde aclarará precisamente la difusión y luego la desaparición de esta manera de leer los símiles, es decir, de forma analítica, donde además de analizar por separado cada uno de sus elementos —antes de pasar a una interpretación alegórica—, se toman en cuenta los significados implícitos de dichos elementos, como pueden ser la *intrepretatio nominum*, los gestos, o las referencias mitológicas; todo lo cual genera elementos de trasposición de significados, es decir, aportan información del ámbito de significación icónica al que se refiere un símil.

⁷³⁹ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 7.

que estructura el contenido y la verdad que quiere transmitir el libro, el cual remite, por similitud, como no podía ser de otro modo, al otro libro, el Libro de Naturaleza, es decir, la escritura de Dios. De las pruebas recabadas por la Asociación Complutense de Dantología, la *Commedia* se nos presenta, entonces, como un texto *restaurado*, y por otro lado, no alegórico de forma general,⁷⁴⁰ sino enteramente alegórico hasta en sus más mínimos detalles; y el símil —que representa cerca del veinte por ciento del volumen de la *Commedia*— se nos aparece como el más legítimo modo de conocimiento medieval, “producto de una concepción sacralizada de la realidad”.⁷⁴¹

En ese sentido, y ya que la *Commedia* entera es un ejercicio propuesto a la imaginación del lector, nos parece fundamental atender con detalle a la voz del narrador que, dirigiéndose al lector en un símil, trata directamente el vinculante pero problemático tema de la imaginación.

A nuestro juicio, y del mismo modo que los símiles no son *piccole liriche* sino recursos icónicos privilegiados de conocimiento imaginario-abstractivo, las exhortaciones al lector no son simples advertencias, sino elaboradas instrucciones, enmarcadas en una cultura común acerca de lo que significaba “estudiar”, en la Baja Edad Media, y en particular en el ámbito la especulación noética y la profetología árabo-judía.⁷⁴² Este ámbito, a nuestro juicio, restaura la base filosófica y profetológica que permite al narrador compartir con el lector la experiencia de la profecía, sin abandonar el ámbito del *lungo studio*. En ese sentido el lector medieval podía, sin grandes descabros para el naturalismo aristotélico, compartir con el narrador la —llamada por la tradición árabe— perfección de la especie humana (Maimónides, *Guía* II, 36).

Como se recordará, el *viator* a principio de *Purg.* XVII está saliendo del “fummo” o “nebbia” del círculo de los iracundos; entonces dice el narrador: “Ricorditi, lettore, se mai ne l’alpe ...”.

⁷⁴⁰ Una opinión muy difundida en este sentido es la de Michele Barbi, quien, creyendo haber conflicto al inclinarse por el sentido literal, sentía que la *Commedia* no era enteramente (“da capo a fondo”) alegórica. *Studi danteschi*, 1, p. 12-13; cit. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 54

⁷⁴¹ J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 190.

⁷⁴² Aunque sin compartir el detalle su demostración, el comentario de Maria Corti (*Dante a un nuovo*, p. 98-102) al conocido final del *De anima intellectiva* de Sigier de Brabante, en relación a Dante, es muy ilustrativo a este respecto, ya que abarca el mismo contexto de interpretación. Respecto a la educación ilustrada medieval, cf. E. Garin, *La educación*, p. 60-61; cf. nuestro capítulo 4.2.

Siguiendo la lectura tradicional, podemos dividir el símil en dos partes; la primera consta de los dos primeros tercetos y se refiere a una situación hipotética (o parabólica, como se verá): la del encontrarse, quien lee, en una montaña neblinosa. Ahora bien, en esa primera parte del símil hay un símil geminado, el del topo. La capacidad visual de este animal sirve de comparación, en principio, con la situación de quien es alcanzado por la niebla de la montaña, en la que débilmente el Sol disuelve los vapores que impiden la vista. En la segunda parte (vv. 7-9), se explica que, una vez proyectado el recuerdo de la primera situación hipotética, la imaginación del lector se hará *leggera* para, en la lectura, ver lo que está viendo el *viator*: el Sol que reaparece lentamente tras disiparse la neblina, declinando en el horizonte.

En suma, en la primera parte del símil se describe algo hipotético: la presencia de quien lee⁷⁴³ en una montaña neblinosa, cuya visión, dadas las circunstancias naturales, pero contingentes, se compara con la del topo; y, en la segunda, una experiencia factual del mundo del lector: la de aligerar voluntariamente su capacidad de representarse o copiar una realidad proyectada por la descripción que el narrador propone como exégesis.

Volviendo a la primera parte del símil (vv. 1-6) notemos que cuando los vapores se disipan, la vista de ese visitante de la montaña deja de ser como la de un topo. En las Glosas Ambrosianas (1355[-?]) puede leerse que el topo es un animal que vive y se alimenta bajo tierra y al que la naturaleza le ha dado unos párpados que protegen sus ojos: “Talpa est animal sub terra fodiens et ea se cibans, et *natura fecit sibi palpebras oculorum integras et coniuntas ne a terra oculi laederentur*. Et si venit ad lucem supra terram non videt propter debilitatem visus, qui nimia luce confunditur.” (DDP: Chiose Ambrosiane, *Purg.* XVII, 1-3). Nótese que si sube a la superficie el topo no ve bien, y que los párpados que le sirven bajo tierra no le son útiles fuera de ella. Pero, como decíamos, aquí es importante precisamente la comparación entre la visión del topo y la del lector, como opinaba Buti (1385-1389): “ecco che induce la similitudine del vedere de la talpa al vedere del lettore, quando è la nebbia: la talpa è uno animale simile al topo, la quale vive di terra” (DDP: Francesco da Buti, *Purg.* XVII, 1-9). Nos ha parecido importante citar estas dos opiniones, porque creemos que la comparación, para

⁷⁴³ Hay al menos dos formas de interpretar el pasaje; o el narrador pide al lector recordar, o pide al lector que, en el futuro, recuerde. Cf. *ad locus* el comentario scartazziniano (DDP: Scartazzini-Vandelli), en el primer caso, y el de A. M. Chiavacci Leonardi para el segundo (DDP).

ser justa, debe referirse al perfeccionamiento de la naturaleza humana (del mismo modo que el topo, “cegado”, y bajo tierra, perfecciona la suya).⁷⁴⁴ En ese sentido, los términos de la comparación podrían ser los siguientes:

te alcanza la niebla en la montaña	=	visión de topo, bajo tierra, es decir, perfección animal.
vapores disipados	=	dejar de ver como el topo, es decir, perfección de la naturaleza humana.

Recordemos que, para el pensamiento medieval, el rasgo más característico del topo es el de poseer una piel que le cubre los ojos. Sobre este punto podemos hallar dos tradiciones: en una, se afirmaba que esa piel le causaba una ceguera total, y en otra, se creía que esa piel era semiopaca, lo cual le causaba una mala visión. La *E.D.* (Marisa Cimino, voz: talpa) enfatiza que, para Dante, los topos pueden ver, aunque con deficiencia:

Non cecità totale, pertanto, quella delle t.[alpe], per D.[ante] (diversamente da come interpretano alcuni commentatori moderni: cfr. Sapegno, Torraca); e ne sono conferma le chiose della maggior parte dei commentatori antichi, tra cui Benvenuto (“Per pelle talpe; supple vident... quia [talpa] habet oculos, et natura nichil facit frustra... videt tamen debiliter”) e Buti: “la pelle che hanno innanzi a il occhi, la quale bene che sia sottile pur impaccia la vista sua, che non può vedere da lungi né bene da presso”.

A nuestro juicio, que el topo vea mal o nada es menos importante que el hecho de que los párpados que le cubren los globos oculares formen parte de su naturaleza, y que le permitan vivir bajo tierra (abundaremos sobre este punto en la siguiente sección). Ahora

⁷⁴⁴ Cf. *Cv.* IV, xvi, 5-7: “per questo vocabolo ‘nobilitate’ s’intende la perfezione di propria natura in ciascuna cosa. Onde non pur dell’uomo è predicata, ma eziandio di tutte cose: chè l’uomo chiama nobile pietra, nobile piante, nobile cavallo, nobile falcone, [e così] qualunque [cosa] in sua natura si vede essere perfezione. Questa perfezione intende lo Filosofo nel settimo della Fisica [Phys. VII, 3, 246 a, 10] quando dice: ‘Ciascuna [cosa] è massimamente perfetta quando tocca e aggiunge la sua virtude propria, e allora è massimamente secondo sua natura’...”.

bien, todos coinciden en que el meollo de este símil se encuentra en la segunda conminación al lector (vv. 7-9), la de haberse “aligerado” la imaginación para representarse “lo sole in pria che già nel corcar era”, es decir, para “visualizar” aquello que es más notorio del paisaje y que es lo que alcanza a ver primeramente el *viator* al salir de la niebla: el Sol “acostándose”, es decir, poniéndose en el horizonte. Aquí cabe especificar que, tras haber salido de la niebla (vv.10-12), el *viator* inmediatamente se aísla de sus sentidos externos, sintiéndose “movido” (v. 16) en sus sentidos internos, y, en particular, en su imaginación o fantasía (vv. 13, 21, 25, 34,⁷⁴⁵ 43), por imágenes (v. 31) bíblicas acordes al pecado de la ira (vv. 19-39).⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ El verso 34 dice: “surse in mia visione”. Téngase en cuenta que “visio” era uno de los nombres que se le daba a la capacidad compositiva, conocida avicenísticamente como *vis cogitativa* o *cogitatio* (cf. Pedro Hispano, *Scientia libris de anima* [ca. 1250-1260], ed. P. M. Alonso, Madrid, 1941, p. 297; cit. X. Tubau, “Los sentidos”, p. 290); aunque el mismo Avicena, dando a la imaginación una capacidad compositiva, y retrotrayéndose a Aristóteles (*De anima* III, 2, 424 b, 22- 429 a, 10), la equiparó con la capacidad de discernir de la *cogitatio* (*Avicennae arabum medicorum... ex Gherardi Cremonensis versione*, Venetiis, 1545; cf. Agamben, *Stanze*, p. 92); por su parte, Averroes entendía la imaginación como una suerte de conciencia refleja (cf. Black, “Consciuousness”, p.), otorgándole un lugar predominante en el acto especulativo. De cualquier modo, la asimilación entre la imaginación y la “visio” puede explicarse, primero, en la línea aristotélica que afirma que toda contemplación es contemplación de fantasmas (*De anima* III, 8, 432 a, 8-9); y, por el otro, a causa del ejercicio racional del alma, donde todas las operaciones en las que están implicadas las imágenes sensibles (retentiva, compositiva, estimativa y memorativa) ocupan un lugar de tránsito entre la percepción sensible material (*sensu communis*) y la intenciones inmatereales abstractas (cf. A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 95-103).

⁷⁴⁶ Los ejemplos son tres, el del ciclo mítico de Procne (v. 19-21), quien asesina a su hijo, por un acto de violencia de su marido hacia su hermana; el segundo, el del iracundo Hamán (v. 25-30), colgado por orden del rey Jerjes I, y el tercero, el de Amata (v. 33-39), quien, en un arrebato de tristeza e ira, se ahorca al saber la noticia —falsa— de que Turno, el prometido de su hija Lavinia ha muerto. El primero y el último son ejemplos de la mitología griega, conocidos por Dante probablemente de Ovidio (*Metamorfosis*), en el primer caso, y de Virgilio (*Eneida* VII, XII) y Tito Livio (*Ab urbe condita*, I) en el tercero; el segundo proviene de un pasaje del Antiguo Testamento (Es. 3-7).

En el primer caso, Tereo, sintiendo un deseo irrefrenable por Filomena, la viola, por lo que ella le recrimina haber confundido sus deseos naturales, a lo que Tereo responde cortándole la lengua, tras lo cual ella se marcha; reapareciendo años después, y frente a su hermana, Filomena dibuja la escena de la violación, y, al saber la acciones de su esposo, Procne mata al hijo de ambos, y se lo sirve a él de comer; al final, Procne se transforma en un ruiseñor.

En el segundo ejemplo, Hamán, a causa de un desprecio de Mardoqueo hacia su estatus, no ve más que su odio hacia dicho personaje e incita al rey Asuero (Jerjes I) a asesinar a los judíos, como una peste, asegurando con esto mayor beneficio para las arcas reales; Ester, la reina, también judía, intercede por Mardoqueo y, al final, preparando Hamán la horca para Mardoqueo, es él mismo colgado en dicho patíbulo por decisión del rey.

La última imagen que el *viator* recibe se trata de la historia de Amata, madre de Lavinia; esta última, por acuerdo entre Latinos y Rútolos, había sido prometida a Tereo, pero, llegando Eneas hace un acuerdo con el rey de los Latinos, y se le concede a Lavinia por esposa; Amata no está de acuerdo con la unión de su hija con el extranjero, y, —poseída de una furia, llamada Alecto— trata de impedir, por diversos medios, el sucederse de los hechos, provocando incluso muertes y enfrentamientos militares; de una conversación supone que Tereo ha muerto, y al saber que no puede impedir la unión de su hija, y sabiendo los males que ha causado, se suicida. Cf. G. Mazzotta, “Imagination”, p. 238-240; DDP: Nicola Fosca (2003-2015), *Purg.* XVII, 19-24, 25-30.

Pero aquí encontramos un problema. Primeramente, es notable que esta llamada de atención al lector que —como dice Auerbach— es comparable al *vigilate* del cristianismo⁷⁴⁷ (es decir, de una doctrina centrada en la memoria y la *expectatio*), aparezca en un momento en el que, como en *Purg.* VIII, 19-21, está oscureciendo.⁷⁴⁸ También cabe preguntarse qué sentido tiene pedir al lector que visualice imaginariamente el Sol que está poniéndose si lo verdaderamente importante sucederá no en los sentidos externos sino, sobre todo, en los sentidos internos del *viator*, desvinculados de dicho escenario. A mayor abundamiento, lo que es por lo menos inexplicable, si no absurdo —siempre a nivel literal—,⁷⁴⁹ es que el narrador incite al lector, en un símil, para que trate de copiar o duplicar con su imaginación aquel lugar en que se encuentra el *viator* (la salida del 4º círculo del Purgatorio), precisamente cuando Dante-personaje está a punto de sufrir un arrebato en el cual, enajenado de sus sentidos externos, recibirá (*ricetta*, v. 24) fantasmas (*orma*, v. 21; *imagine*, v. 31) que surgirán (*surse*, v. 34), aparecerán (*apparve*, v. 21) y lloverán (*piovve*, v. 25) en su imaginación, a la que también llama “alta fantasía” (v. 25), y que, repetimos, no están vinculados a lo que sus sentidos externos e internos (en particular el *senso communis*) reciben *inmediatamente* de aquel paraje.

5. 1. El topo y la perfección intelectual del ser humano

Para comenzar a desmenuzar el problema atendamos al sentido general del símil. En dichos tercetos, en resumen, se pide poner atención a aquello que está a punto de sucederle al *viator* en sus sentidos internos; lo cual, vistas las evidencias, está

⁷⁴⁷ E. Auerbach, *Studi su Dante*, p. 316.

⁷⁴⁸ Cf. nuestro capítulo dedicado a este terceto.

⁷⁴⁹ En último caso —afirmamos—, si es verdad que, como ha demostrado la Asociación Complutense de Dantología, el símil es un recurso privilegiado de conocimiento icónico-abstractivo, entonces el símil mismo —la invocación al lector— debe ser desmenuzado para, a través de ese procedimiento, derivar su sentido alegórico, es decir, la primera tarea de la exégesis es desentrañar la riqueza del sentido *literal* del símil (= *similitudine*). Si se siguiese la interpretación tradicional, el símil invitaría a aplicar una exégesis alegórico-literalista en cualquier otro lugar *excepto* en él mismo. R. Arqués, quien describió el método de la Asociación explicaba que, en ese sentido, el análisis “deve partire da una similitudine completamente decontestualizzata e sezionata nei minimi particolari in un fitto intreccio di relazioni che rimandano a un livello di riferimenti sempre superiore. Una volta analizzata e intesa nella totalità dei suoi significati e delle relazioni esistenti nei differenti livelli, la similitudine è restituita al suo contesto illuminata da una nuova luce che la rende più chiara all’interpretazione” (R. Arqués, “Il dantismo”, p. 18). Aunque como ya explicamos al principio, no es nuestra intención acceder en este trabajo al *sovrasenso*, nos parece fundamental defender la riqueza y la coherencia —que nosotros juzgamos “modal”— del sentido literal o parabólico. Cf. nuestros capítulos 1.1.4. y 1.2.2.

necesariamente relacionado con otro hecho, equiparable, en el mundo del lector: el ejercicio exegético, la lectura o *lungo studio*.

El símil, a nuestro juicio, y en lo que se refiere al ejercicio exegético, debe leerse entonces como una construcción vinculada al paradigma de percepción visual de la noética aristotélica. Toda la descripción de los vapores disipados por la luz del sol, no hace sino explicar parabólicamente la “perfección” o “forma” del cuerpo humano, es decir, el acto intelectual, así como lo explicaba Averroes:

Concebir por el intelecto es, según afirma Aristóteles, como captar por la sensación [...] Por consiguiente, no hay en esto ninguna diferencia entre la sensación y el intelecto, sino en que el sujeto [=sustrato] de la sensación por el cual es verdadera existe fuera del alma, mientras que el sujeto del intelecto mediante el cual es verdadero se encuentra dentro del alma. [...] Y esta analogía aparece más completa entre el sujeto que mueve a la vista y el sujeto que mueve al intelecto. *Pues del mismo modo que el sujeto que mueve a la vista, es decir, el color, no la mueve sino cuando por la presencia de la luz se convierte en color en acto después haber estado en potencia, así las intenciones imaginativas no mueven al intelecto material [=intelecto posible] sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia.* [...] Del mismo modo, por tanto, que el color que está en potencia no es la perfección primera del color que es una entidad percibida, sino que el sujeto que se perfecciona por este color es la vista, así también el sujeto que se perfecciona por el inteligible no son las intenciones imaginativas que son inteligibles en potencia, sino el intelecto material que se perfecciona por los inteligibles, y cuya relación con ellos es como la existente entre la entidad del color y la facultad visual.⁷⁵⁰

⁷⁵⁰ Averroes, *Gran Comentario* (trad. A. Martínez Lorca), p. 30-31. “formare per intellectum sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum [...] Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam. [...] Et ista proportionalitas magis invenitur perfecta inter subiectum visus quod movet ipsum et inter subiectum Intellectus quod movet ipsum. Quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia, ita intenciones ymaginate non movent intellectum materiale nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. [...] Quemadmodum igitur color qui est in potentia non est prima perfectio coloris qui est intentio comprehensa, sed subiectum quod perficitur per istum colorem est visus, ita etiam subiectum quod perficitur per rem intellectam non est intenciones ymaginate que sunt intellecte in potentia, sed intellectus materialis est qui perficitur per

Este paradigma, que es también el de al-Farabi,⁷⁵¹ en el que coinciden, como explicó Averroes, dos sustratos (o sujetos: *subiectu*),⁷⁵² es decir, dos perfecciones: la sensible y la intelectual, encuentra su cabal explicación en la noción de “operador intrínseco” de Sigieri de Brabante. El intelecto, explica el filósofo averroísta, entra en comunicación con la imaginación, es decir, entra en contacto con una facultad que opera en una parte del cuerpo, pero lo hace sin sumergirse en la materia;⁷⁵³ y esta disposición de la imaginación es una *perfectio corporis* ontológicamente separada y, a la vez, operativamente unida al organismo (*Quaestiones in Tertium*, 7; *De anima intellectiva*, III).⁷⁵⁴

Téngase en cuenta que el paradigma de la percepción visual del acto intelectual estaba consolidado por la tradición, por lo tanto, buscar en él un sentido alegórico inmediato no hace sino alejarnos del sentido literal, el cual debemos explicar pormenorizadamente, en la lógica de la exégesis que sustenta y genera a la *Commedia*.⁷⁵⁵ Entonces, literalmente, el símil describe un hecho probable (y agregaríamos, más que probable), en el mundo del lector: el acto intelectual, producto del estudio.

Confróntese, en ese sentido, nuestra demostración (6.3.2 y 6.4) acerca del vocablo “leggero” en el contexto del narrador que se dirige al lector en *Purg.* VIII, 19-21 (*Aguzza, qui, lettore [...] che 'l trapassar dentro è leggero*). El vocablo señalaría la capacidad activa de la imaginación lectora para —mostrando su transparencia, que es la

intellecta; et est tuius proportio ad eaf est sicut proportio intentionis coloris ad virtutem visibilem. (*Comm. Magn.*, c. 5, p. 400-401; 429 a, 21-24: 379-380, 390-393, 400-418).

⁷⁵¹ Cf. nuestro capítulo 3.1.; de cualquier modo, cf. Al-Farabi, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, p. 221 (trad. R. Ramón Guerrero). Este dato es fundamental para nuestra investigación dado que Maimónides no conoció la doctrina del alma de Averroes, pero sí la doctrina del alma expuesta por al-Farabi; debido a las grandes similitudes de los dos filósofos árabes (y en particular por compartir la idea de una imaginación *agente*) los filósofos maimonideos coetáneos de Dante encontraron suficientes y verdaderas afinidades entre su propio averroísmo y la autoridad de Maimónides.

⁷⁵² Sobre los dos sujetos de Averroes, que algunos traducen como “sustratos”, cf. 1.2.4. El término “sustrato”, a nuestro juicio, explica mejor el *lugar* donde se imprime una forma pensada-imaginada, pero por otro lado, el término “sujeto” explica mejor la atribución o imputación de un pensamiento a un *quién*. Sin embargo, la distinción es sólo indicativa porque en realidad, en la doctrina de Averroes, “la idea de imputación es sustituida por la de conjunción o de composición: se dirá que esta o aquella idea está unida, ella entra, entonces, en composición con este o con aquel ser humano”: E. Coccia, *La trasparenza*, p. 162-163.

⁷⁵³ “...quia non utatur ea tanquam órgano, sed quia communicat operanti per illam pertem sic, scilicet imaginationi”. *Quaestiones in tertium*, 7, p. 126.

⁷⁵⁴ Cf. J.-B. Brenet, “Sigier de Brabant et la notion”, p. 5 ss., y A. Petagine, *Aristotelismo*, p. 241 ss.

⁷⁵⁵ Cf. en nuestro primer capítulo (1.1.2, y 1.1.4); de cualquier modo, cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 197 ss.

del intelecto posible— asumir potencialmente cualquier forma (*formare per intellectum*, como decía Averroes).⁷⁵⁶

Ahora bien, lo que —repetimos— se pide en el símil al lector es aligerar la imaginación por medio del recuerdo, en un acto equiparable al del Sol que atraviesa y disipa los vapores en la montaña: la cual, no teniendo esos vapores, es un lugar elevado que puede fungir de atalaya, o, dicho parabólicamente, donde se puede “especular”, como ya afirmaba L’Ottimo Commento (1333): “Quando tu arai ciò bene imaginato, e tu comprenderai la mia *visiva speculazione* del partirsi di quello fummo iracundioso” (DDP: L’Ottimo Commento, *Purg.* XVII, 1-9).⁷⁵⁷ Siendo fieles al paradigma de la percepción visual, la situación hipotética del “acordarse” de los dos primeros tercetos (vv. 1-6) debe reducirse a ese paradigma, con una primera paráfrasis de este tipo: Acuérdate, lector, cuando encontrándote en una posición alta de esfuerzo especulativo, te han oscurecido ciertos vapores, de modo que no percibieses más que lo que perciben los animales con sus facultades sensibles; en ese modo, tú, lector, no has visto más que “piel” (como el topo mira el exterior a través de sus párpados), es decir, has percibido sólo de manera sensible —cuando debieras percibir también de manera abstracta. Esta afirmación está resumida en el libro IV del *Convivio*, en estos términos:

Chè si come dice lo Filosofo nel secondo de l’Anima, le potenze de l’anima stano sopra se [...] e così la sensitiva sta sopra la vegetativa e l’intellettiva sta sopra la sensitiva. Dunque [...] *levando [es decir, eliminando] l’ultima potenza dell’anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto.* (Cv. IV, vii, 14-15)⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ *Comm. Magn.*, c. 5, p. 400.

⁷⁵⁷ Esta interpretación también nos conduce a Alain de Lille: “Specula.- dicitur locus excelsus in quo locatur aliquis ad speculandum hostes. [...] Dicitur speculatio”, y “Mons.- dicitur alta contemplatio” (PL 210, 950C; 862B; cf. López Cortezo, “Funzione”, p. 339, y Id, “Le promesse”, p. 134ss). Como nos recuerda G. Mazzotta, la lectura que identifica ‘alpe’ con un sitio geográfico concreto, es decir, los Alpes, nos conduce, desde San Agustín, a un lugar tradicionalmente concebido para obtener posibles visiones. (cf. G. Mazzotta, “Imagination”, p. 226).

⁷⁵⁸ También en el libro II, había escrito el mismo argumento: “È da sapere che le cose deono essere denominate da l’ultima nobilitate de la loro forma; si come l’uomo da la ragione, e non dal senso né d’altro che sia meno nobile. Onde, *quando si dice l’uomo vivere, si dee intendere l’uomo usare la ragione, che è sua speciale vita e atto de la sua più nobile parte. E però chi da la ragione si parte, e usa pur [es decir, únicamente] la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia.*” (Cv. II, vii, 3-4)

(Porque, como dice el Filósofo [Aristóteles] en el segundo [libro] sobre el Alma, las potencias del alma se sostienen una sobre la otra [...] y así la [potencia] sensitiva se sostiene en la [potencia] vegetativa, y la [potencia] intelectual se sostiene en la sensitiva. Por lo que [...] eliminando la última potencia del alma, es decir, la razón, ya no queda hombre, sino ente con alma sensitiva únicamente, es decir, animal bruto.)

Insistamos en que la percepción a través de la piel es para el topo un bien que le permite, de forma natural, sobrevivir, pero, para el ser humano, tomada como su última perfección (es decir, *l'ultima nobilitate de la loro forma*, Cv. II, vii, 3), obstruye su percepción de la verdad: lo rebaja al nivel de los bienes sensibles y temporales, como indica la etimología de 'piel' según Alain de Lille: "dicitur etiam bonum temporale." (PL 210: 896C; voz: 'pellis'; cf. Job 2:4). Entonces, y así como la vista del topo es mala o nula, pero natural, y le sirve para sobrevivir bajo tierra, en el ser humano la visión neblinosa, o *fantasmática*, es solo propia de las operaciones que su alma comparte con los animales (*vivere y sentire*, Cv. II, xiii, 24); pero al poseer capacidad intelectual (cuya operación es *ragionare*, Cv. II, xiii, 24), el ser humano es capaz de disipar esos vapores, y, al evaporarse, el lugar que antes ocupaban se vuelve transparencia: capacidad de abarcar un amplio espectro de la realidad intelectual. Haciendo de esta actividad algo consciente o, como decía Tomás de Aquino: "percibir que se piensa",⁷⁵⁹ el alma de quien especula puede pensarse a sí misma (*De anima* 429 a, 4, 6-9), es decir, puede, según Averroes, volverse conscientemente hacia el intelecto posible, haciendo del pensamiento un *experimentum* de la transparencia absoluta de dicho intelecto.⁷⁶⁰

Ahora bien, hay en este símil otra cosa implícita que comparten el ser humano y el topo: la memoria. Sólo que, como explicaba Tomás de Aquino, la memoria de uno y de otro

⁷⁵⁹ El Aquinante, coincidiendo con Averroes, sostenía que ser conscientes del pensar no es un acto interior sino un reflejo del exterior; por eso pensar es *percibir que se piensa*: "Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit." *De veritate*, q. 10, a. 8; cit. D. Black, "Consciousness", p. 355.

⁷⁶⁰ Cf. N. Sánchez Madrid, "Intellectus", p. 3; al-Farabi, por su parte, se refería al intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) como perfección del intelecto humano, en una neoplatonización de Aristóteles que luego desarrollarían Averroes y el averroísmo. Dice al-Farabi: "Cualquier hombre cuyo intelecto pasivo se haya perfeccionado mediante todos los inteligibles y se haya convertido en intelecto en acto y en inteligible en acto, de manera que sean lo mismo su intelecto y el sujeto que entiende, entonces le adviene un cierto intelecto en acto cuyo grado es superior al del intelecto pasivo, más perfecto y más separado de la materia que el del intelecto pasivo"; al-Farabi, *La ciudad ideal*: "El Al-Madina, al-fadila de al-Farabi", trad. M. Alonso: *Al-Andalús* n° 26, 1961, p. 89-90; cit. R. Ramón Guerrero, *La recepción*, p. 196.

es diferente: para el ser humano, es un archivo de intenciones que puede no solo recordar lo benéfico y lo dañino (es decir, las intenciones que fueron derivadas por la estimativa natural), sino también comparar esas intenciones y hacerlo incluso a través de silogismos. De hecho, en el ser humano, la por él llamada ‘razón particular’ (es decir, la capacidad racional “intuitiva” de juntar y captar las intenciones de los objetos)⁷⁶¹ puede comparar entre sí las intenciones individuales, del mismo modo que su facultad intelectual compara las intenciones universales:

Además, es preciso que en él [en el animal] exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones.

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el sentido propio y el común, de cuya distinción hablaremos inmediatamente (ad 1.2). Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, *pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad estimativa. Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un archivo de dichas intenciones.* Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. *De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación. Por eso, es llamada también razón particular, a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectual compara las universales. Por lo que se refiere a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo*

⁷⁶¹ Cf. J. A. Tellkamp, “Percepción”, 321-322.

pasado, sino que también tiene reminiscencia, con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.

Avicena admite una quinta potencia, intermedia entre la estimativa y la imaginación, que une y divide las imágenes. Ejemplo: Con la imagen de oro y la imagen de monte, formamos la imagen de un monte de oro que nunca hemos visto. Pero esta operación no es observable en los animales, y en el hombre, para realizarla, es suficiente la potencia imaginativa. Esto mismo dice Averroes en un libro titulado *De Sensu et Sensibilibus*.

Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: El sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria. (S.T. I, q. 78, a. 4, sol; trad. BAC)

Aquí hay una fuerte dependencia del esquema de Tomás de Aquino con el de Averroes,⁷⁶² quien, a diferencia de Avicena, reconocía a la cogitativa y a la memoria una gran participación espiritual en el alma humana, e identifica la estimativa de Avicena no con la capacidad de discernir sino sólo de combinar y comparar las impresiones sensibles, es decir, se trataría de otra de las funciones de la *imaginativa*. Así, para Averroes, del mismo modo que la imaginación es capaz de retener una impresión espiritual en ausencia del objeto que produjo la impresión sensible, la memoria es capaz de retener la intención —es decir, el juicio sobre el prejuicio o beneficio, y la intención universal— en ausencia de la consideración consciente de esa misma intención.⁷⁶³ La memoria fungiría entonces, en el acto intelectual —producto del estudio—, como un catalizador y dosificador de las intenciones que han sido derivadas con anterioridad. La memoria humana sería entre otras cosas un *thesaurus* de las intenciones particulares y, a la vez, de las universales.

⁷⁶² Cf. D. Black, “Memory”, p. 173.

⁷⁶³ Como explica Deborah Black: “[En Averroes] Memory’s claim to greater spirituality must then be interpreted in a different way, and it is easiest to assume that insofar as memory has a retentive function analogous to that of the imagination, it is likewise more spiritual than the cogitative faculty in the same way that imagination is more spiritual than sensation. Since the imagination is considered more spiritual than sensation because it is independent of the material presence of the external sensible object, by parity of reasoning memory can be seen as more spiritual than the cogitative faculty because it is able to retain an intention in the absence of the cogitative faculty’s conscious consideration of that intention.” (D. Black, “Memory”, p. 173).

5. 2. Una *vis* profética

A continuación hablaremos de la profecía natural que, a través de la *Guía de perplejos* comenzó a difundirse en el sur de Italia desde mediados del siglo XIII. Y en particular —teniendo en cuenta la importancia de la *vis imaginativa* para la profetología árabo-judía—, queremos detenernos en la terminología acerca de los sentidos internos, para, de este modo, destacar la función que tenía la llamada “*vis intuitiva*” (*koaj ha-mesaer*) en la profetología de Maimónides. Esta *vis*, que la versión latina de la *Guía* se traducía a veces como *aestimativa* y a veces como *imaginativa*, tiene ya algunas características positivas y activas que los autores judíos del neoplatonismo italiano contemporáneos de Dante, introdujeron adaptándola a la noética averroísta. Este apartado nos permitirá, también, más adelante, volver sobre las operaciones de los sentidos internos, ligados a la *imaginativa*, que toman parte en el conocimiento profético que, a nuestro juicio, se desarrolla en el marco narratológico de la *Commedia*.

Así mismo, en la segunda parte de esta sección (5.2.2) veremos cómo Yehudá Romano, siguiendo la exégesis racional de Maimónides, describe en un pasaje bíblico, el proceso intelectual equiparándolo al estatuto gnoseológico de la profecía natural, es decir, un tipo de profecía que, como la de Alberto, “no necesitaba una especial intervención divina”.⁷⁶⁴ Es importante destacar que la descripción simbólica⁷⁶⁵ de Yehudá Romano es, también en este caso, subsidiaria del lenguaje modal de Averroes, en concreto de la noción de *lugar*⁷⁶⁶ (representado, en su caso, por una *gruta*: 1Re 19 [3Re de la Vulgata]). Cabe aclarar que, en la intelección de la profecía, como sucede con cualquier intelección, es fundamental esa característica del intelecto posible —y que es compartida por los fantasmas—, la de ser un medio: una receptividad pura. Explica Averroes: “el lugar existe antes de cualquier otro ente; los otros entes no pueden existir

⁷⁶⁴ A. Rodolfi, “Introduzione” (*Quaestio de propehtia*), p. xiv; cf. la tesis condenada en 1277 por el obispo de París: “(33) 117: Los raptos y las visiones no se producen más que por naturaleza [*Quod raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam*]” (trad. F. León Florido, en: E. Tempier, *Syllabus*, p. 74-75); cf nuestro capítulo 4.1.3, sobre el estatuto gnoseológico de la profecía.

⁷⁶⁵ Aunque no pretendemos analizar el uso de la alegoría en la tradición judía, debemos decir que tanto en el caso de Maimónides como en el de Yehudá, esta “alegoría” o lenguaje simbólico es una exégesis racional que busca correspondencias de la realidad bíblica (como sueño o visión) con las verdades filosóficas y, por lo tanto, está más cercana a la exégesis que hace Dante en el *Convivio*, y al marco narratológico de la *Commedia*, es decir, más cercana al lenguaje parabólico o literal.

⁷⁶⁶ Alberto Magno: “De todos los paragones [para el intelecto posible] el más adecuado es el de un lugar” (*De intellectu, Opera Omn*, Borgnet, Paris, 1890); cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 117, n. 30.

sin aquel, pero el lugar existe sin los objetos. [...] Y si los objetos se destruyen, no se destruye el lugar que los sostiene”.⁷⁶⁷

En este último caso, el instrumento de demostración más usado por Averroes —y que también utilizó Abulafia para referirse al lenguaje de la profecía⁷⁶⁸ — es el del “aire” del ojo y el “aire” del diáfano, es decir, esa cierta potencia la cual, existiendo en el humor vítreo es la misma la naturaleza “que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento” (*De anima* II, 7, 418 b, 8-10).⁷⁶⁹

5.2.1 La escuela de Maimónides y los sentidos internos

Maimónides, en una interpretación bastante difundida,⁷⁷⁰ coloca a la imaginativa en las primeras dos cámaras, de las tres que posee la cavidad cerebral, o, para decirlo de otro modo, asimila las funciones retentiva, compositiva y *aestimativa* llamándolas “imaginación”.⁷⁷¹ En su Glosario a la *Guía de perplejos*, Moshé de Salerno había traducido cada una de estas funciones a términos vulgarizados asimilados a la *imaginativa* o *ha-medameh* (“virtut maginante”) o a algún derivado (como el verbo “maginare”).⁷⁷²

En este caso, *ha-medameh* (“virtut maginante”) abarca también la función de la *aestimativa*, es decir, el juicio sobre lo útil y lo perjudicial, cuyo órgano estaba situado en la segunda cámara del cerebro; esta capacidad permite discernir, pero además, asume a veces las funciones de la *cogitativa* (es decir, componer y descomponer los *phantasmata*) que, en la misma tradición escolástica eran funciones del *senso communis* y de la imaginación propiamente dicha.⁷⁷³

En efecto, según la división de Aristóteles, la función cerebral está dividida en tres cámaras: el sentido común, o *phantasia*; la imaginación, *imaginatio* o *cogitativa*, y la

⁷⁶⁷ Averroes, *In IV Physicorum*, p. 124 r; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 118.

⁷⁶⁸ *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, Ms. Munich, 408, fol 91 ab.; cit. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, p. 304-305 (cit. también en M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 61-62). Cf. nuestro capítulo 3.5.1.

⁷⁶⁹ Trad. Tomás Calvo Martínez. Cf. en la Introducción general: 1.2.2.

⁷⁷⁰ Cf. el excelente resumen de X. Tubau, “Los sentidos”, p. 288-291, el trabajo de H. A. Wolfson, “Maimonides on the”, p. 444, y la traducción de la opinión de Avicena en: G. Agamben, *Stanze*, p. 91-92

⁷⁷¹ Cf. H. A. Wolfson, “Maimonides on the”, p. 447, 449 (*Guía* II, 36).

⁷⁷² Cf. *GFEI*, p. 190 y 195-196; y nuestro capítulo 2.1.

⁷⁷³ Cf. G. Agamben, *Stanze*, p. 141-143.

memoria, cuya acción conjunta consta de *memoria et reminiscentia* (*De anima* III, 2, 424 b, 22- 429 a, 10); pero la difusión de las interpretaciones de Galeno, primero, y de Avicena, después, extendieron el esquema, y produjeron una profusión de variantes en las que genéricamente se llamaba *phantasia*, o su sinónimo, *imaginatio*,⁷⁷⁴ a la capacidad de percibir, retener, combinar y estimar las imágenes sensibles; y, hasta cierto punto, de almacenarlas y reproducirlas tanto de manera sensible como intencional; en este último caso, nótese que Hugo de San Víctor se refería a la *memoria sensum* y que Andrea Capellanus hablaba de *imaginatio assidua*.⁷⁷⁵

Galeno había propuesto una partición en la que cada uno de las cámaras (o ventrículos) del cerebro, que en su teoría eran cuatro, estuviesen divididos, a su vez, en dos celdas. Sin embargo, la división tripartita del *Canon* de Avicena —que incluía así mismo la partición binaria de celdas, excepto en el último ventrículo— fue la que se impuso;⁷⁷⁶ en dicha división podían reconocerse las cinco funciones principales que citamos más arriba: percibir, retener, combinar, estimar y memorizar, sobre las que la mayoría de los autores estaban de acuerdo desde el siglo XII.⁷⁷⁷ Haciendo un esquema no necesariamente atribuible a un solo autor, y al cual volveremos a lo largo de nuestra exposición, la explicación sería la siguiente:

5.2.1.1 Primer ventrículo o cámara.- a) En la celda anterior, es decir, en la frente, se encuentra el *sensu communis*, que percibe las imágenes sensibles o fantasmas (*sensum phantasmata*), pero es incapaz de retener esa percepción una vez que cesa el contacto sensible con el objeto. Esta facultad fue llamada también de forma común *phantasia*. **b)** En la segunda celda se encuentra la facultad retentiva, es decir, aquella que apresa los fantasmas sin aplicar sobre ellos ninguna acción. Avicena⁷⁷⁸ hacía notar que esta facultad es algo más que la simple pasividad de percibir objetos sensibles, ya que

⁷⁷⁴ Aunque la comparación entre los dos términos llegó a tener matices o variables muy notorias, en general estaba claro que *imaginatio* era el término latino que traducía el griego *phantasia*, por lo que los dos vocablos se alternaban muchas veces como sinónimos perfectos, como indicaban tanto Burgundio da Pisa en su traducción de Juan Damasceno (*De fide orthodoxia*, p. 178), como el mismo Tomás de Aquino (*S.T.* I, q. 78, a. 4). Cf. A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 81ss.

⁷⁷⁵ Andrea Capellanus, *De amore* II, 8; Hugo de San Víctor, *Didascalicon* 2, 5. Cf. A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 96.

⁷⁷⁶ Cf. X. Tubau, “Los sentidos”, 288-291, y G. Agamben, Stanze, p. p. 141-143.

⁷⁷⁷ Cf. A. M. Bautier, “De l’image”, p. 101.

⁷⁷⁸ Cf. *Avinnae medicorum... ex Gherardi Cremoni versione*, Venetiis, 1545; cit: G. Agamben, Stanze, p. 92.

conservar la impresión de esos objetos una vez que cesa la recepción de imágenes, es una capacidad activa. Esta facultad fue llamada, más comúnmente, *imaginatio*.

5.2.1.2 Segundo ventrículo o cámara.- a) En la primera celda se halla la facultad compositiva, es decir, aquella capaz de componer y descomponer las imágenes percibidas, creando nuevas imágenes que no se encuentran en la realidad. Esta facultad fue conocida más comúnmente como *cogitatio* y *vis cogitativa*, aunque fue llamada igualmente *phantasia*, *vis phantastica*, *imaginatio* y *vis imaginativa*. A mediados del siglo XIII, Pedro Hispano la designó como “visio” (visión), en su tratado *Scientia libri de anima*,⁷⁷⁹ llamándola también “fantasia”, y distinguiendo que en el caso de los animales se hablaría de “ymaginatione”, y en el de los seres humanos de “cogitativa”. **b)** En la segunda celda se encuentra la facultad que juzga las imágenes compuestas y descompuestas en la cogitativa. Esta se conocía más comúnmente como *vis aestimativa*, y es la facultad que permite abstraer las intenciones, es decir, lo provechoso y lo dañino, asociado a dichas imágenes. Como se recordará, Tomás de Aquino identificaba esta facultad como *aestimativa* natural y en los seres humano como *vis cogitativa*.

5.2.1.3 Tercer ventrículo o cámara.- Aquí se halla la memoria que almacena imágenes que ya habían sido percibidas, retenidas, descompuestas y juzgadas. Aristóteles— pero no siempre los autores medievales— distinguía una sexta facultad, la *reminiscentia* (*De memoria et reminiscentia*). Esta última es aquella facultad que, *asociando* conseguía la recordación de las intenciones derivadas por la *aestimativa*). En todo caso, muchos autores medievales llamaban a las dos facultades por el mismo nombre: memoria.

Con todo, la imaginación como función del alma en los sentidos internos, puede ser definida, genéricamente, como la facultad que puede, por un lado, vincularse con los estímulos sensibles del mundo, y, por otro, producir fantasmas vinculados y no necesariamente vinculados a dichos estímulos. Y dado que, como toda la filosofía bajomedieval estaba de acuerdo en que no hay conocimiento sin imágenes (*De anima* III, 7, 431 a 16-17), la participación de la imaginación en el proceso del conocimiento era innegable y evidente.

⁷⁷⁹ Cit. X. Trebau, “Los sentidos”, p. 290.

Aquí hay que tener en cuenta que para algunos autores bajomedievales — especialmente, Tomás de Aquino— la capacidad de combinar fantasmas es, en realidad, subsidiaria de una facultad más alta y verdaderamente activa, la razón o *ratio*, ya que tanto los sentidos internos como los externos, son *únicamente* pasivos (es decir, no pueden ser pasivos y activos al mismo tiempo), y, en realidad, no tienen capacidad de componer o dividir a los fantasmas.⁷⁸⁰ Así, y del mismo modo que figurativamente se atribuyen a Dios facultades humanas, sólo metafóricamente se atribuyen a los sentidos las facultades que le son propias a la razón.

Sin embargo la tradición árabe sí otorgaba de forma recta y naturalista un carácter *agente* a la imaginación.⁷⁸¹ Y, como hemos explicado, para Averroes, la imaginación no sólo era la perfección de la sensación sino que los fantasmas eran el sustrato en donde se determinaba la posibilidad absoluta del intelecto posible;⁷⁸² para Averroes, por su parte, y dado que en el acto intelectual coinciden dos sustratos (o sujetos: *subiectu*),⁷⁸³ se puede decir que en cada acto intelectual coinciden también dos perfecciones: a) la sensación que se perfecciona en la imaginación, y b) los fantasmas (es decir, la operación propia de la imaginación) que es perfección del intelecto posible.

De cualquier modo, hay que tener en cuenta que estas facultades (o potencias o sentidos internos) que en mayor o menor grado fueron atribuidas a la imaginación, estaban unidas entre sí, es decir, que si una de ellas dejaba de funcionar, el resto dejaba de funcionar también, como sabía el mismo Dante (*Cv.* III, ii, 12-13); es importante aclarar asimismo que estas facultades no estaban tampoco desligadas de las potencias del alma en general (es decir, del alma vegetativa, sensitiva y racional) (*Íbid*).

En su comentario a la *Guía de perplejos*, Moshé de Salerno privilegiaba la traducción de Samuel Ibn Tibbón, y recibía consejos del sabio cristiano con el que trabajaba acerca de terminología latina e italiana. De este modo, y aunque *ha medameh* es la *vis imaginativa* o “aquello que es capaz de imaginar”, Moshé de Salerno la traduce, en un

⁷⁸⁰ Cf. *S.T.* I q. 81, art. 3, ad. 3; “phantasia non componit neque dividit”: *Sententia De anima*, Lectio 3, 612); “quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec est possibile, quod una potentia sit activa et passiva”: *Sententia De anima*, Lectio 3, 612. Cf. una exposición sobre nuestro punto en: D. Black, “Consciousness”, p. 381-385.

⁷⁸¹ Cf. nuestra Introducción general 1.2.4

⁷⁸² Cf. Agamben, *Stanzas*, p. 88, y nuestra Introducción general, 1.2.4.

⁷⁸³ Cf. 1.2.4. y más arriba 5.1.

caso,⁷⁸⁴ por tres vocablos italianos: *istimazio*, *ishtimativa* o *maginativa*. Para Moshe de Salerno, *ha-medameh* es la facultad situada en la segunda celda de la primera cámara del cerebro, es decir, corresponde a la virtud retentiva. Pero también corresponde a una virtud explicada por Maimónides, y que no se concebía en el esquema de Avicena, la facultad “intuitiva” (*koaj ha-mesaer* o simplemente *mesaer*). Israel Efros, en su diccionario filosófico de la *Guía*, la explicó así: “intuitive faculty, possessed by all but specially and to a great degree by prophets, whereby the mind draws inference almost instantaneously and foretells the future. It is akin to imagination”.⁷⁸⁵ La virtud intuitiva, dice Maimónides, es común al género humano pero sólo los profetas —que ya poseen una disposición natural— logran desarrollarla. El primer traductor hebreo de la *Guía de perplejos*, Samuel Ibn Tibbón, dijo sobre esta virtud: “[*mesaer*] es el nombre de una potencia gracias a la cual se imagina que una cosa es como verdaderamente es, sin que se haya tenido de esta un conocimiento previo”.⁷⁸⁶ Y, como indicamos en la introducción general (1.2.5), la traducción latina de la *Guía*, que conocieron cristianos y judíos, registra esa facultad asimilándola a la estimativa:

Cum fortitudine virtutis scilicet *aestimativae*, quae viget eis [...] Necessè est autem istas duas virtutes [virtus imaginativa & aestimationem] esse fortissimas in prophetis, scilicet virtutem aggrediendi aliquid et virtutem *divinandi aestimativam* (*Dux Neutorum* II, 39, fol. 65 a).⁷⁸⁷

Esta facultad, tan unida a la *imaginativa* que hasta llega a identificarse con ella, permite, entonces, copiar o reproducir en sumo detalle —creando un cuerpo sutil— ya sea los estímulos sensibles, o la intuición imaginaria que se tiene de una realidad futura, para luego, componer y descomponer esas imágenes, y finalmente, por el acto especulativo, inteligir lo que oculta ese cuerpo sutil o “velo”, como lo llama el mismo Dante en *Purg.* VIII, 21.⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ Estos tres vocablos corresponden a una sola voz, la n° 180, p. 312-314, que el traductor judío, por influencia de la traducción latina de la *Guía*, identifica con la *aestimativa*, como explicaremos a continuación; de cualquier modo, para un resumen del asunto cf. nuestro capítulo 1.2.5.

⁷⁸⁵ I. Efros, *Philosophical terms*, p. 82.

⁷⁸⁶ S. Ibn Tibbón, *Perus ha milim ha-zarot*, ed. Dr. Jehuda Ibn Shmuel, Jerusalén, 1946; cit. G. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 313, n. 295.

⁷⁸⁷ Cit. G. Sermoneta, en: *GFEI*, p. 314, n. 296.

⁷⁸⁸ Ese cuerpo sutil es el producto de la percepción sensible, en la lógica de que la imaginación es la perfección del alma sensitiva y, además, se puede describir así, a causa del desarrollo de la doctrina del espíritu fantástico. Además de esta última doctrina (unión de la fantasmología aristotélica y de la pneumática platónica), hay que tener en cuenta que, como explica Sermoneta para Maimónides, el

Lo que por ahora queremos destacar de esta definición es la importancia que para el esquema profetológico de Maimónides, tenía la capacidad de copiar fielmente la realidad. Como explica Sermoneta, para Maimónides, la “capacidad de imaginar, de crear visiones fantásticas, de soñar y de tener la clara impresión de que aquello que se sueña es la realidad, y sobre todo la capacidad de ‘duplicar’, de imitar figurativamente, las realidades exteriores, en imágenes que las condensan, todo eso es propio del profeta, el cual, a diferencia de los otros mortales, posee una imaginación superpotenciada, o *superdotada*”.⁷⁸⁹ En el caso del símil que analizamos, se trata, entonces, de que el lector duplique, en primer lugar imaginativamente, y al mismo tiempo, intuitivamente, la escena que está a punto de leer. Entonces, la imaginación lectora, recibiendo un influjo directamente del intelecto posible —que Maimónides, siguiendo una profusa tradición, llamaba Intelecto Agente⁷⁹⁰ (*Guía* II, 36)— adquiere fantasmas que poseen contenidos abstractos.

5.2.2 La profecía natural y el paradigma de Averroes en la exégesis bíblica de Yehudá Romano: la visión del profeta Elias 1Re (3Re) 19 y la noción de *lugar*

Como hemos explicado en nuestro apartado anterior, y en la introducción general, la imaginación humana es, para los seguidores judíos de Maimónides y para el averrismo latino, una *vis* activa; esta facultad tiene, como explicaba Averroes, una disposición natural a la intelección.⁷⁹¹ Para usar el paradigma de la percepción visual: la posibilidad de que sus mismos colores hagan visible al objeto es paragonable a la posibilidad de que

término ‘ruaj’ (cf. *GFEI*, p. 275, n. 244), es equiparable al *spiritus*, tal como lo define Tomás de Aquino: “nomen spiritus a respiratione animalium sumptum videtur... *vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur*” (*Summa contra gentiles* IV, c. 23); y también: “Spiritus est nomen positum ad significandum *subtilitatem alicuius naturae, unde dicitur tam corporalibus, quam de incorporeis... et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus, sicut dicimus spiritum Deum et Angelum et animam*” (*In I Sent.* D. 10, q. 1, a- 4, r.).

⁷⁸⁹ G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 186; cf. *Guía* II, 36. Bono Giamboni utiliza ya el verbo “*immaginare*” en este mismo sentido: “perchè di neuna cosa si potrebbe verace intendimento pigliare *se così perfettamente non si immaginasse e vedesse.*” (*Il libro de’ vizii e delle virtudi*, XXXIII, 13, p. 58).

⁷⁹⁰ Samuel Ibn Tibbón, explicaba en ese sentido que el Intelecto Agente era el décimo intelecto, separado de materia, es decir, el intelecto posible: “El alma entonces se une con el Intelecto [Agente] y ambos se convierten en una sola cosa, por lo que el alma se hace divina, de un orden superior, inmortal como lo es el Intelecto al cual se ha unido, el Intelecto [digo] cuyo ser está separado de materia” (*Ma’amar Yiqqawu ha-Mayim* [Pressburg, 1837], p. 91; cit. M. Idel, “Abraham Abulafia and Unio Mystica”, p. 151.)

⁷⁹¹ Cf. D. Black, “Consciousness”, p. 368-369; cf. Averroes, *Comm. Magn.*, *De anima*, 405: 537-539, 540; 406: 548, e Id., *Epitome De anima*, VII, 102, p. 190; cf. nuestro capítulo 1.2.4.

un fantasma determine a cualquier inteligible.⁷⁹² Dicho con el ejemplo de Tomás de Aquino (*De unitate*, 66), ante la percepción visual de los colores de una pared, esta última (es decir, la imaginación humana) de algún modo se da cuenta de lo que está pasando.⁷⁹³

Una explicación de este proceso se encuentra en Yehudá Romano, el pensador neoplatónico judío, muy influenciado por la escolástica cristiana, del que ya hemos hablado;⁷⁹⁴ a él se debe una exégesis de la visión del profeta Elías (en 1Re 19 [3Re de la Vulgata]), donde explicaba el acto intelectual paso a paso. La visión de Elías (19, 9-14) es la siguiente:

[9] Allí penetró en una gruta, donde pernoctó. Y ahí que le fue dirigida la palabra de Yahveh, quien le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? [10] Él respondió: Ardo en celo por Yhaveh, Dios Šeba'ot, pues los hijos de Israel ha abandonado tu Alianza, derruido tus altares y asesinado a espada a tus profetas, de suerte que quedo yo solo, y buscan mi vida para arrebátarmela. [11] Contestó [Yahveh]: Sal fuera y mantente en pie sobre la montaña delante de Yahveh. Entoces he aquí que Yahveh pasa y un viento fuerte y recio descuaja las montañas y quiebra peñas precediendo a Yahveh; mas Yahveh no está en el viento. Tras el viento, terremoto; mas Yahveh no está en el terremoto. [12] Tras el terremoto, fuego; mas Yahveh no está en el fuego; y tras el fuego, el silbode un aura ténue. [13] Eu manto, y, saliendo, se paró a la entrada de la gruta; y he aquí que llegó a él una voz que dijo: ¿Qué haces aquí Elías? [14] Contestó: Ardo en celo por Yahveh, Dios Šeba'ot; pues los hijos de Israel han abandonado tu Alianza, derruido tus altares y asesinado a espada a tus profetas, de suerte que quedo yo solo; y buscan mi vida para arrebátarmela.⁷⁹⁵

⁷⁹² *Comm. Magn. De anima III*, cap. 30, 469, 27-31; Cf. III, cap. 5, 398, 334-338: "Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus."; cit. D. Black, "Consciousness", p. 367.

⁷⁹³ D. Black, "Consciousness", p. 369.

⁷⁹⁴ Cf. nuestro capítulo 2.3.4, y 4.1.

⁷⁹⁵ Trad. de Cantera-Iglesias.

En este caso, cada línea bíblica de la visión de Elías, se explica como una fase del proceso intelectual:⁷⁹⁶

TEXTO BÍBLICO (=IMAGEN FANTÁSTICA)	TRADUCCIÓN CONCEPTUAL
[19,9] Allí penetró en una gruta, donde pernoctó.	El intelecto posible adquiere los <i>sensibilia</i> y las <i>imagines</i> .
[19,9] Y ahí que le fue dirigida la palabra de Yahveh, quien le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías?	El Intelecto Agente [o posible] ⁷⁹⁷ ilumina al intelecto posible.
[19, 11] Contestó [Yahveh]: Sal fuera y mantente en pie sobre la montaña delante de Yahveh.	El intelecto posible alcanza un conocimiento perfecto y estable
[19,11] Entoces he aquí que Yahveh pasa y un viento fuerte y recio descuaja las montañas y quiebra peñas precediendo a Yahveh.	El intelecto adquirido o <i>adeptus</i> (es decir, el intelecto posible ya unido al Intelecto Agente o el intelecto posible tras haberse realizado) descompone los <i>universalia</i> que ha adquirido y los transforma en representaciones particulares (que poseen contenidos abstractos).
[19,11] Tras el viento, terremoto.	El intelecto adquirido transforma nuevamente las impresiones sensibles y las representaciones fantásticas en <i>universalia</i> .
[19,12] Tras el terremoto, fuego.	El intelecto adquirido está ahora plenamente iluminado por el Intelecto Agente: las representaciones fantásticas particulares son totalmente absorbidas en la luz de los conceptos abstractos.
[19,12] y tras el fuego, el silbode un aura ténue (<i>sibilis aurae tenuis</i>)	El intelecto adquirido y el Intelecto Agente operan conjuntamente a lo largo de todo el proceso cognoscitivo. El “susurro de una brisa suave” indica que una vez más hay una transformación intencional de los <i>universalia</i> en expresiones “particulares” y “políticas”.

⁷⁹⁶ Seguimos en todo momento la descripción de G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 197-198, n. 14, y G. Sermoneta, “Prophecy”, p. 369.

⁷⁹⁷ Insistamos en que, a pesar de que los autores judíos como cristianos hablan de Intelecto Agente — incluso de uno individual—, éste es la acción del décimo intelecto separado de materia; téngase en cuenta la definición de Samuel Ibn Tibbón, que acabamos de citar en un pie de página: “El alma entonces se une con el Intelecto [Agente] y ambos se convierten en una sola cosa, por lo que el alma se hace divina, de un orden superior, inmortal como lo es el Intelecto al cual se ha unido, el Intelecto [digo] cuyo ser está separado de materia” (*Ma’amar Yiqqawu ha-Mayim* [Pressburg, 1837], p. 91; cit. M. Idel, “Abraham Abulafia and Unio Mystica”, p. 151.). Y como explicaba Coccia, para mantener la inalterabilidad del intelecto posible, y aislarlo de cualquier tipo cambio que limitase su potencialidad absoluta, Aristóteles había introducido “un principio capaz de producir ese aislamiento”; Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 126; cf. nuestro capítulo 3.1 (*in fine*).

Lo notable de este caso es que los objetos sensibles no son los que aportan a la imaginativa “la materia informe que debe transformarse en conceptos, sino que el mismo ‘concepto-imagen’ se concretiza. La imaginativa ‘produce’ imágenes detrás de las cuales no se esconden *sensibilia* particulares sino conceptos abstractos”.⁷⁹⁸

En la exégesis de Yehuhdá las “*imagines* mismas, producto de la fantasía del profeta, adquieren ahora valor de símbolo que compendia en sí, en forma restringida, los tres planos de lo real: (a) el mundo de los compuestos en su unidad particular de forma-materia, (b) su misma realidad de *imagines*, en su unidad particular de ‘figura imaginada-mente que imagina’, y (c) el mundo de los intelectos separados, en tanto indicadores de los conceptos abstractos que le son esenciales”.⁷⁹⁹

En este caso, la imaginación y los fantasmas por esta producidos tienen un carácter activo y positivo; el influjo (*influxus, effusio, sefa*: *Guía* II, 36 [*Dux* 37]) que viene del décimo intelecto se transforma en fantasmas y, entonces, dice Sermoneta, el profeta es más que un filósofo y más que un excelso político; el profeta es capaz de manipular lo mismo las ideas abstractas que los *phantasmata*, y por lo tanto adquiere una facultad o potencia mágica (una *vis magicus*): se convierte en *magus* del conocimiento. En este sentido, la imaginativa y los *phantasmata* serán superiores a los mismos conceptos universales. La imaginativa adquiere para los averroístas judíos una importancia y un *status* que ciertamente no poseía en la teoría aristotélica del conocimiento, tal como la entendía Maimónides.⁸⁰⁰

De hecho, como el mismo Moshé de Salerno afirmaba (cf. *GFEI*: voz: *virtut maginante*), para Maimónides, el punto más alto del conocimiento proporcionado por la imaginativa es el de la adquisición de conceptos abstractos y universales, es decir, de verdades “científicas”. Este nivel (que es el del filósofo y el del profeta) es el más alto al que puede aspirar la especie humana.⁸⁰¹ Con todo, el filósofo sólo puede realizar el proceso que lleva de lo sensible a lo abstracto en una dirección; por tal motivo, Maimónides entendía, siguiendo a al-Farabi, que el profeta era más perfecto que el filósofo (*Guía* II, 36): “El profeta, y en eso consiste su superioridad sobre el filósofo,

⁷⁹⁸ G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 199.

⁷⁹⁹ G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 196.

⁸⁰⁰ Cf. G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 196.

⁸⁰¹ *Guía* II, 36; cf. G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 196-197; G. Sermoneta, “Prophecy”, p. 358-364.

puede al final cumplir el proceso en las dos direcciones, y las visiones de las cuales se sirve para hablar al vulgo, y que en origen eran conceptos, pueden nuevamente ser traducidas en esos conceptos y en esos conocimientos científicos”.⁸⁰²

Por último nótese que la exégesis de Yehudá abreva de nuevo del paradigma de Averroes, ya que la recepción de inteligibles se representa con un lugar, una gruta. Y la noción de *lugar*, como ya hemos explicado, es subsidiaria de la noción de transparencia tal como se concebía en el lenguaje modal averroísta.

5. 3. La profecía natural y el marco narratológico de la *Commedia*

En este largo apartado, mostraremos cómo los temas antes expuestos tienen relación con el narrador de nuestro símil y, sobre todo, cómo estos temas repercuten en el marco narratológico de la entera *Commedia*. En el primer apartado (5.3.1) hablaremos de la demostración que, a juicio de la Asociación Complutense de Dantología, dice que la *Commedia* es el relato de un sueño; ahí pondremos de relieve cómo el tema de la percepción visual y un campo semántico afín (el de la luz y la oscuridad) está presente tanto en el planteamiento inicial del sueño profético, como en el símil que analizamos; más allá del sentido alegórico —al que nosotros no pretendemos llegar— en ambos casos puede notarse un uso parabólico de conceptos que aunaban la óptica y la filosofía, algo que no era infrecuente en la predicación de la Italia de Dante.⁸⁰³ En este caso, analizando los primeros pasos del *viator*, también queremos mostrar cómo esta temática, al menos en un primer acercamiento, habla, sin duda, del proceso intelectual. Aquí el *viator* y los personajes de la peripecia toman lugar como descripción de ese proceso de intelección cuyo protagonista es el narrador de la *Commedia*.

En el segundo apartado (5.3.2) analizaremos un conocido pasaje del mismo canto (*Purg.* XVII, v. 13-18), que habla, dice Mazzotta, del “imperious power of the *imaginativa*”;⁸⁰⁴ por medio de este breve análisis, pero retomando muchos de los conceptos explicados hasta ahora, queremos demostrar que, centrando nuestro análisis en el narrador de la *Commedia* —es decir, en el marco narratológico donde el lector es el correlato de la

⁸⁰² G. Sermoneta, “La fantasía”, p. 196.

⁸⁰³ Cf. los casos expuestos por G. Ledda, “Filosofía”.

⁸⁰⁴ G. Mazzotta, “Imagination”, p. 227.

unidad del intelecto posible—, el pasaje puede ser leído a la luz de la teoría del doble sustrato (*subiectu*) de Averroes⁸⁰⁵ y, por lo tanto, sería una prueba de que las invocaciones del narrador de la *Commedia* no están dirigidas sólo descifrar la exégesis de la peripecia sino, con gran profundidad, al proceso intelectual que sucede en el momento del acto de mismo de la lectura

En el apartado número tres (5.3.3) analizaremos la fórmula “alta fantasía” que aparece dos veces en la *Commedia*, una, en referencia en referencia al *viator*, en el mismo canto que analizamos (*Purg.* XVII, 19-39), y la otra en referencia al narrador (*Par.* XXXIII, 142); en este último caso, agregamos, también puede tratarse del *viator*, pero, centrando, de nuevo, nuestra atención en el marco narratológico, es una rica fuente de datos acerca no sólo del gran esfuerzo de legitimación textual de la *Commedia*, sino también de la intención de crear una sensación de realidad material que llega, a nuestro juicio, a la realidad misma del proceso profético: la descripción de la profecía natural, la cual no está exenta de peligros (morales, exgéticos y noéticos). Para dar cuenta de esos “peligros”, y para mostrar que ellos deben predicarse del narrador de la *Commedia*, haremos —haciendo inferencias a través de otros pasajes— una larga paráfrasis de dos cátedras que el profesor Carlos López Cortezo impartió en el mes de noviembre de 2013, y en las que comparó el sentido parabólico y alegórico del Proemio de la *Commedia* (*Inf.* I) con el sueño profético, es decir, con su marco narratológico.

5.3.1 El Proemio de la *Commedia*: el uso parabólico de la óptica y la filosofía

Como señaló G. Ledda, a partir de la segunda mitad del siglo XIII se hizo más común, en la predicación, el uso de conceptos a la vez filosóficos y de la óptica, que eran “un repertorio de imágenes frecuentemente usadas analógicamente para expresar temas cruciales de la teología y de la moral”.⁸⁰⁶ En nuestro caso queremos mostrar la presencia de dicho repertorio, señalando las coincidencias del símil que estamos analizando (*Ricorditi lettor...*), con el primer canto del *Inferno*, ya que es ahí, en el Proemio general, donde la entera *Commedia* cobra sentido como sueño-visión propuesto a la imaginación del lector y, en el último de los casos, a su capacidad abstractiva⁸⁰⁷— en el

⁸⁰⁵ Cf. nuestro capítulo 1.2.4.

⁸⁰⁶ G. Ledda, “Filosofía”, p. 54.

⁸⁰⁷ Cf. Varela-Portas, “Sueño”, Id. L’eresia”, Id. “La doppia”, y, así mismo, Id., *Introducción*, p. 168-169.

entendido de que, cuando hablamos de abstracción nos referimos tanto la *scientia modalis*, la percepción visual, como a la *scientia realis*, la intelección.⁸⁰⁸

Recordemos que en ese primer capítulo de la *Commedia* (*Inf.* I) el *viator*, que está en un bosque oscuro, se da cuenta de que se ha perdido; sale entonces del bosque y descansa un poco en la *piaggia*, es decir, en una zona entre el bosque y la montaña, una media pendiente totalmente vacía de personas (*diserta*, v. 29); el *viator* decide luego subir a lo que Virgilio luego llamará “deleitosa montaña” (*diletto monte*, v. 77); está amaneciendo. Al comenzar a caminar la pendiente propiamente dicha, se le aparecen tres animales, los cuales en la versión de Gorni⁸⁰⁹ son una sola fiera: una bestia metamórfica que le impide el paso y lo hace retrotraerse al bosque oscuro, como el *viator* explica a Virgilio:

Vedi [tú, Virgilio] la bestia per cui io mi volsi:
aiutame di lei famoso saggio,
ch’ella mi fa tremar le vene e i polsi. (*Inf.* I, 88-90)

(Mira la bestia por la cual me he vuelto: / sabio famoso, de ella ponme a salvo, / pues hace que me tiemblen pulso y venas).⁸¹⁰

El *viator*, decíamos, sale del bosque oscuro, ve la luz del sol que comienza a aparecer detrás del monte, en la altura a la que aspira a llegar (*la speranza de l’altezza*, v. 54). Tras su encuentro con las fieras, el camino que subía ahora baja, la alegría se transforman en tristeza y la luz es sustituida por la oscuridad a la que finalmente el *viator* se retrotrae. Las características del primer intento fallido de viaje —antes de comenzar propiamente la travesía por los tres reinos ultramundanos— son, en resumen, las de aquel que intenta ir de la oscuridad hacia la luz, de abajo hacia arriba, de la tristeza a la alegría, de la pérdida a la obtención de un bien, para luego seguir el camino contrario. Estas características están bien señaladas en el símil de los versos 55-60, el cual sintetiza las características apenas descritas:

⁸⁰⁸ Cf. nuestro capítulo 1.2.3.

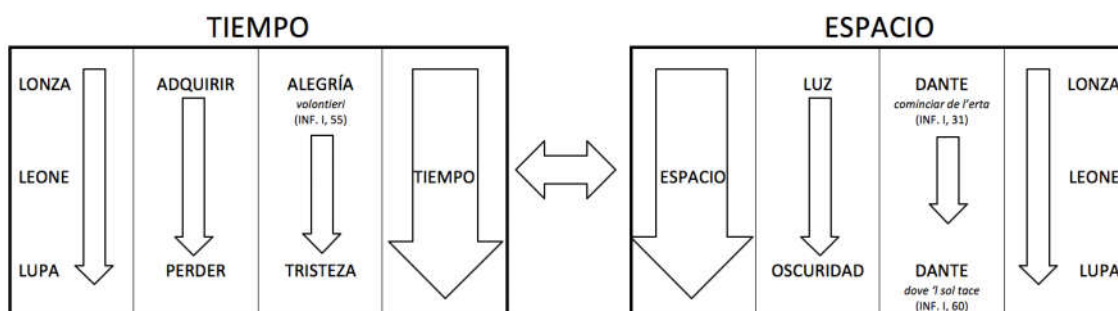
⁸⁰⁹ G. Gorni, *Dante. Storia*, p. 253-260.

⁸¹⁰ Trad. L. Martínez de Merlo.

E qual è quel che volentieri acquista
 e giugne il tempo che perder lo face
 che ‘n tutti i suoi pensier piange e s’attrista
 tal mi fece la bestia senza pace
 che venendome ‘ncontro poco a poco
 mi ripigneva là dove ‘l sol tace. (*Inf.* I, 55-60)

(Y cual sucede a aquel que de buen grado obtiene bienes⁸¹¹ / y llega el tiempo que hace que los pierda / que en sus pensamientos llora y se entristece / así hizo la inquieta bestia / que acercándoseme poco a poco / me empujaba hacia allá, donde el sol calla.)

El esquema que reproduce el símil y que implica el principio de la peripecia del *viator*, es el siguiente:



Como hemos señalado en otro artículo,⁸¹² este símil sólo adquiere sentido pleno si se toma como referencia la peripecia desde el principio de la *Commedia*, es decir, desde la primera aparición del personaje, su salida de la selva oscura y su encuentro con las tres bestias, las cuales *en conjunto* fungen como motivo del retroceder del *viator* de nuevo a

⁸¹¹ En la *E.D.* (Francesco Vagni) dice que *acquistare*, como “il latino *acquirere*, cui indirettamente risale, vale ‘conquistare’, ‘procurare’, ‘assicurare’, ‘procacciare’ a sé o agli altri un possesso, che può essere costituito da persone, da cose o da entità astratte.” En sentido material, “vale ‘ottenere’, ‘procurarsi’, con complementi quali la vittoria militare, il denaro, la ricchezza, la potenza”, así como el acto de multiplicar esas mismas cosas procuradas. Se habla así mismo de la obtención de virtudes. Como se ve, aunque ausente, el acusativo está implícito en el verbo. Para nuestro ejemplo, la *E.D.* especifica: *ganar o acumular “riquezas”*, pero no da otra razón que la lectura tradicional del símil que identifica la hipotética persona con un avaro o con un mercante. Hemos preferido la traducción “obtener bienes” para no cargar demasiado la lectura del símil, sobre todo teniendo en cuenta nuestra interpretación de las páginas siguientes. Cf. de cualquier modo el campo semántico de la avaricia que atraviesa a este símil en: C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 147 ss.

⁸¹² A. Nava Mora, “Animales, palabras”, p. 22-23; de ahí proviene el cuadro explicativo.

una zona de oscuridad —y no, como normalmente se interpreta, en referencia solo al último animal: la loba de hambre insaciable.⁸¹³

De ese modo, nótese que, en el símil, lo que le sucede a la mente de ‘aquel que obtiene bienes’, en el tiempo, es comparado con lo que le sucede al *viator*, en el espacio, en una correspondencia de significados bastante evidentes: alegría-risa=luz-arriba, tristeza-llanto=oscuridad-abajo. Este esquema, en relación a la mente, aparece resumido en *Par. IX*:

Per letiziar là su fulgor s’acquista,
sì come riso qui; ma giù s’abbuia
l’ombra di fuor como la mente è trista. (vv. 70-72).⁸¹⁴

(A causa del goce, arriba [en el paraíso] se obtiene fulgor, / e igualmente [con el goce se obtiene] la risa aquí [en el mundo material]; pero abajo [en el infierno] se enegrece la sombra externa [=“cuerpo aéreo”] a la par que la mente se entristece).⁸¹⁵

Esquemáticamente podemos decir que en el paraíso se obtiene, con el goce, mayor transparencia, y por lo tanto, mayor capacidad de reflejar la luz; en cambio en el infierno, con la tristeza interna se pierde esa capacidad y, a nuestro juicio, la expresión

⁸¹³ Dice la *E.D.*: “Le tre fiere. - Compaiuno nella spiaggia diserta, all'inizio dell'erta, impediendo a D.[ante] la desiderata ascesa del colle illuminato dai raggi del sole. La prima delle f.[iere] è una lonza, successivamente si muovono contro il poeta un leone e una lupa che lo respinge verso la selva (If I 31 ss., 45 ss., 49 ss.).” Véase entonces que la hipótesis de Gorni se hace más fuerte, asumiendo que es una bestia y no tres, lo que le impide el paso al *viator*, además de tener en cuenta ese contraste de luz y oscuridad que forma parte del símil. Si no, ¿a qué hablar entonces de una sola bestia “sanza pace”, la que lo hace alejarse hacia donde el sol calla, si en el símil se engloba analíticamente la peripecia desde su salida de la selva oscura?

⁸¹⁴ Téngase en cuenta que en el símil del avaro, se habla de la zona “donde el sol calla”; recordemos entonces que en *Inf. V*, se habla de un lugar “mudo de luz” (*Io venni in loco d’ogne luce muto*, v. 28); por lo tanto, bajo esta misma lógica, a nuestro juicio, puede leerse la expresión: “mentre che ‘l vento come fa ci tace” (*Inf. V*, 96), es decir, “mientras que el viento oscurece”, ya sea al lugar (*ci*, aquí) o a las almas (*ci*, nosotros). El viento, como justo castigo divino, los mantiene en la miseria, en la tristeza: “Mientras que el castigo nos entristece”.

⁸¹⁵ Hemos traducido “sombra externa” añadiendo el concepto “cuerpo aéreo”, sobre la base de la conocida y muy comentada explicación que hace la *Commedia* en *Purg. XXV*, 79-108, acerca de la materia sutil y “sensitiva” de la cual están formadas las almas del Purgatorio y del Infierno; sin embargo, y como aclara J. Varela-Portas, en esa y en otras evidencias Dante muestra una “heterodoxia” en su planteamiento, como síntoma de una crisis en la que el alma sensitiva puede sobrevivir más allá de la muerte, por lo tanto para esa concepción que no sabe muy bien cómo definir la identidad individual —es decir, “lo humano” (*Purg. XXV*, 81)— “l’anima sensitiva possiede in sè un residuo divino”; J. Varela-Portas, “Il corpo”, p. 329.

externa sería el llanto. En ambos casos luz u oscuridad son expresión externa de sentimientos internos. La correspondencia con el mundo material entonces deben suponerse los mismos elementos (explícitos e implícitos): a mayor goce interno, la expresión sería la risa; a menor goce (la tristeza interna) la expresión sería el llanto. Pero en el último caso, la tristeza interna impide a los cuerpos aéreos reflejar la luz, por lo que, aquello que se muestra exteriormente (el llanto, que está implícito), produce a nivel intelectual, un espíritu fantástico impedido para reflejar la luz (cf. *Cv.* III, ii, 8), y por lo tanto, oscuro. Esta explicación que corresponde al *pospasso* y al *contrapasso* de los espíritus en el más allá, en el mundo material, a nuestro juicio, equivale, otra vez, a un paradigma concreto. El goce interno en el mundo material está muy vinculado a la mayor capacidad de reflejar la luz, pero no dicho de forma alegórica sino modal: el goce es el de poder entender, el de ser capaz de reflejar la “forma” de la luz, en modo perfecto.

Volvamos entonces al pasaje de *Purg.* XVII que estamos analizando, y hagamos algunas mínimas puntuaciones en relación al Proemio de la *Comedia*, es decir, al primer canto del *Inferno*. Según el TLIO (voz: alpe) una de las definiciones de ‘alpe’ es un lugar de montaña y boscoso; su adjetivo “alpestre” es figurativamente “selvaggio”. Por otro lado, ‘nebbia’ es duda, ignorancia e incerteza, ya que “anebbiare”, según el mismo *Tesoro* es “liberare l’intelletto di dubbi, ignoranza, incertezza” (cf. *Purg.* XXVIII, 81).⁸¹⁶ Una interpretación más técnica de ambos pasajes (es decir, de *Inf.* I, 1-60 y *Pg.* XVII, 1-9) se refiere precisamente al papel de la *vis imaginativa* y los *phantasmata*, en la psicología aristotélica (y, en lo que toca al narrador, en la noética aristotélica). Nótese entonces que en el Proemio de la *Comedia*, en la aparición de la triforme bestia (la *lonza*, el *leone*, y la *lupa*) hay, como dice la *E.D.* (voz: fiera), una sucesión espacial y temporal de luces y de sombras, lo cual se puede ver claramente esquematizando en el símil, ya citado, de aquel que adquiere bienes y luego los pierde.

En este caso, la *lonza* sigue siendo un elemento clave. Como señala López Cortezo⁸¹⁷, hay una coincidencia alegórica entre la piel de la *lonza* y los bienes temporales, que ya habían señalado algunos de los primeros comentaristas, y que se deriva de la etimología

⁸¹⁶ El TLIO pide cf. este pasaje de *Purg.*; a nuestro juicio, también es demostrativo el símil de *Par.* XXVIII, 79-87, que habla de la “roffia”.

⁸¹⁷ C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 162, n. 48.

de la palabra ‘piel’ (‘pellis’) —según Alain de Lille— que anotamos más arriba (*dicitur... bonum temporale*). Jacopo (o Jacomo) della Lana (1324-1328) dice, por ejemplo: “credette molte volte per fraude prendere beni temporali, e vanagloriavasi d’acquistar quelli” (DDP: *Inf.* XVI, 106-108); por su parte Guiniforto delli Bargigi (1440) afirmaba: “di quella lionza della quale Dante non avrebbe potuto aver la pelle, che non avesse vinta, e scorticata la bestia” (DDP: *Inf.* I, 37-43). Cabe agregar que estamos hablando de que los sentidos pueden llevar a engaño: a una percepción fraudulenta u “oscura”, cuyas características comparten la *lonza* y el topo, la oscuridad de la selva y la niebla de la montaña: la percepción sensible de los bienes temporales. Ahora bien, en la *Commedia* los bienes *temporales* se perciben —precisamente— en el tiempo, es decir, son siempre “nuevos”, como demostró Pinto⁸¹⁸, en oposición a los bienes divinos que son eternos. En este mismo sentido, Tomás de Aquino (*S.T.* II-II, q.182, a.1) interpretaba el ascenso a la montaña por Moisés (Ex 19,21) como la “vida contemplativa”, la cual se encuentra en el límite que Yahveh puso a quienes quisieran verlo, es decir, en la vida después de la vida; en el mismo artículo, Santo Tomás cita a San Gregorio (*Super Ez.* I, 3), quien afirma que la vida contemplativa otorga libertad al espíritu, al dejar éste de ocuparse de las “cosas temporales”.

El tema —en el que entroncan vanidad, lujuria y avaricia— es, por supuesto, tradicional en la Edad Media, y lo encontramos, por ejemplo, en el *De consolatione* (III, m. 8, p. 8.),⁸¹⁹ donde Boecio habla de las desgracias del militar y político griego Alcibiades; en conclusión, los bienes temporales, como la fama, el cuerpo y las riquezas, son percederos y engañosos. Téngase en cuenta que para Averroes y Tomás de Aquino es la memoria de las intenciones universales lo que distingue al ser humano de los animales y, en ese sentido, las imágenes sensibles de las cuales se derivan esas intenciones contienen esa dualidad en la que se mueve la imaginación medieval, que puede convertirse en “imaginación racional que lleva al ser humano a construir algo nuevo a partir de los fantasmas de la experiencia”⁸²⁰, o, por otro lado, en falsedad, visión diabólica, sombra, deseo carnal.⁸²¹

⁸¹⁸ R. Pinto, “*Novitas e dialettica*”, p. 194.

⁸¹⁹ También en la cita del mismo pasaje de Tomás de Aquino: *De consolatione* V, prosa II: “Es preciso que las almas humanas sean más libres cuando se mantienen en la contemplación del espíritu divino que cuando descienden a los cuerpos.” (II-II, q. 182, a.1, resp. 2).

⁸²⁰ A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 98.

⁸²¹ A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 90 ss.

5. 3.2 La doble perfección de la vis imaginativa

Nuestro símil, es decir, el del lector que aligera su imaginación (*Purg.* XVII, 1-9), se refiere, como hemos dicho, a lo que le sucede al *viator* aislado de sus sentidos externos, pero con una gran actividad de sus sentidos internos (vv. 19-39). Tan importante es dicha actividad que en los versos inmediatamente anteriores a la visión, hay una célebre exhortación del narrador que habla de cómo la imaginación o *vis imaginativa* (*imaginativa*) se aísla del exterior:

O imaginativa che ne rube
tal volta sì di fuor, ch'om non s'accorge
perchè dintorno suonin mille tube,

chi move te se 'l senso no ti porge?
Moveti lume che nel ciel s'informa
per se o per voler che giù lo scorge. (*Purg.* XVII, vv. 13-18)

(Oh imaginativa que nos arrebatada / a veces del exterior, que nada se advierte, / aunque en torno suenan mil trompetas, // ¿quién te mueve [oh imaginativa], si el *senso* no te ofrece [impulso]? // Te mueve la luz que en cielo se *informa*, [y lo hace] por sí misma o por voluntad que hacia [aquí] abajo conduce⁸²²[dicho impulso lumínico]).

En este caso, la imaginación es “movida” sin que exista un objeto externo que estimule los sentidos, y, por lo tanto, sin imágenes que respondan a un estímulo sensible. La imaginación —dice el texto— nos arrebatada (*rube*) a veces del exterior (*tal volta sì di fuor*), de modo que ésta sólo recibe impresiones, o *phantasmata* de otro agente. Se pregunta entonces el narrador: ¿quién o cuál es ese agente que estimula (*move*) a la imaginación si no son los sentidos (*senso*)? La glosa scartazziniana aclara:

⁸²² La *E.D.* explica que *scorgere* (lat. *excorrigere*) normalmente tiene el sentido transitivo de escoltar y guiar, como el de mostrar e indicar; pero, por otro lado, tiene también el sentido intransitivo de “percibir con la vista”.

che cosa mai ti stimola e ti fa operare se i sensi non ti porgono nulla, non ti offrono le forme sensibili da fissare in te? Giachè propriamente per usare le parole di S. Tommaso (*Sum. theol.* I, 78, 4), la “phantasia sive imaginatio” è “quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum”. Donde verranno dunque le immagini che, come ora avviene a D.[ante] la immaginativa vede senza che siano acceptatae per sensum? (DDP: Scartazzini-Vandelli, *Purg.* XVII, 13-18).

Se pregunta la glosa: ¿quién te estimula, de dónde parte el impulso si no viene de una de las tres operaciones del alma reconocidas por Aristóteles —es decir, la sensitiva—, de las cuales habla Dante (*Cv.* III, ii, 11)? En el mismo *Convivio*, se opina sobre dicho fenómeno, el de la imaginación que queda aislada del exterior, y se pone un ejemplo: precisamente, el de la música. Cuando se escucha la música, es decir, al ser recibida por los sentidos, en el corazón se produce vapores (que no otra cosa es el “espíritu fantástico”, como demostraron Klein y Agamben),⁸²³ y de ahí, todas las operaciones del alma (*spiriti umani*) se concentran en el alma sensitiva: “la musica trae a sè li spiriti umani, che quasi sono principalmente vapori del cuore, sì che quasi cessano da ogni operazione: sì che l’anima intera, quando l’ode, e la virtù di tutti quasi corre a lo spirito sensibile che riceve il suono.” (*Cv.* II, xiii, 24). En este sentido, Dante dice también que el movimiento (*muovere*) del cuerpo es una facultad que se hace *una* con la potencia sensitiva:

Dico adunque che lo Filosofo nel secondo de l’Anima, partendo le potenze di quella, dice che l’anima prncialmente hae tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare: e dice anche *muovere*; ma questa si può *col sentire fare una*, però che ogni anima che sente, o con tutti i sensi o con alcuno solo, si muove; sì che muovere è una potenza congiunta col sentire. (*Cv.* III, ii, 11)

Hemos creído necesario aclarar el lugar que ocupa el verbo “muovere” que, a diferencia del pasaje anterior, está usado, a nuestro juicio, de manera parabólica y técnica, referido a la actividad intelectual. A esto es a lo que se refiere Sigier de Brabante, quien opinaba que el “movimiento” está muy vinculado a la “forma”, entendida ésta en sentido amplio.

⁸²³ R. Klein, *La forma*; G. Agamben, *Stanze*.

La forma es un “operador” que, como en el caso de los planetas, participa activamente en su operación; y así como los planetas, al tiempo que son movidos por el primer motor y participan en ese movimiento, del mismo modo, en el ser humano, el “movimiento” es, en realidad, una disposición hacia el pensamiento, una “forma”:

...cuando se afirma “algo obra por su forma”, la forma debe interpretarse extensivamente, ya que se dice que la forma es operante intrínseco a la materia. Por ello se dice que los mismos cuerpos celestes se mueven por esta otra parte de ellos que es movida desde afuera por un motor. No debe entenderse que el hombre entienda porque el intelecto sea el motor del hombre; en efecto en el hombre el entender precede naturalmente al movimiento. Tampoco debe entenderse que el hombre entienda porque los fantasmas inteligibles están unidos a nosotros. Sino que, como se dijo antes, [el hombre entiende] porque obra estando unido al cuerpo por su naturaleza, teniendo en cuenta que el intelecto opera sin movimiento al entender. (*De anima intellectiva*, III, 86).⁸²⁴

Ahora bien, el *sensio* (*se ‘l sensio non ti porge*, v. 16) del que habla el narrador probablemente se refiere al *sensio communis*, el primer sentido interno, o, en todo caso al *sensibile communis*, es decir, los objetos sensibles (*sensibilia*), ahí donde, como explicaba Aristóteles, existen cualidades de los objetos que pueden ser percibidas por todos los sentidos (*De anima* II, 6, 418 a, 11-12 y 17-20). Y como opinaba el mismo Dante, el conocimiento racional tanto como la imaginación son “movidos” o perfeccionados por el *sensio*.

En ese sentido, y como ya hemos dicho al principio de este capítulo, Averroes afirmaba que “concebir por el intelecto es como captar por la imaginación”⁸²⁵. Sobre la base de este principio, Sigier de Brabante escribió que la perfección del ser humano (es decir, del cuerpo) se encuentra en el intelecto posible⁸²⁶; también repitió la ecuación de

⁸²⁴ *Tratado acerca del alma intelectual* (trad. I. Pérez Constanzó e I. A. Silva), p. 148. La distinción entre el averroísmo y las posiciones menos radicales estribaba en que la perfección del cuerpo en el primer caso se encontraba en el intelecto posible y en el segundo en el intelecto de cada individuo. Y así debe leerse el axioma condenado por Etienne Tempier, en el que se negaba que la perfección del cuerpo fuese el alma individual, usando la misma y muy socorrida parábola del navegante: “Quod intellectus [de cada individuo] *non est forma corporis nisi* [cada intelecto individual] *sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis*”.

⁸²⁵ *Comm. Magn.* c. 5, p. 400; en: Averroes, *Gran Comentario* (trad. A. Martínez Lorca).

⁸²⁶ *Questiones in Tertium* 7, p. 126-127.

Averroes, afirmando que “los fantasmas son al intelecto lo que los objetos sensibles (*sensibilia*) son al sentido (*sensui*)”.⁸²⁷ Así, a diferencia de los animales, y como ya hemos explicado, en el cuerpo humano convergen dos perfecciones: la de la percepción sensible (y así se dice que los objetos se perfeccionan en los sentidos) y la del pensamiento (y así se dice que la forma o perfección del cuerpo se colma en el intelecto posible).

Entonces, un principio de solución para la pregunta que se hace el narrador está en la explicación del papel que juegan los dos sustratos-sujetos (y sus respectivas perfecciones) en el acto intelectual.⁸²⁸ La pregunta *¿Oh imaginativa, quién te mueve?*, se centraría en describir la causa de ese “movimiento”, entendido como forma o perfección; la pregunta podría parafrasearse, en estos términos: *Oh imaginativa* si, como dijo Aristóteles, eres el lugar de la perfección del alma sensitiva (*Comm. Magn*, c. 5, p. 400-401; 429 a, 21-24: 390-393), ¿de quién parte es impulso de perfección en este caso, si un pedazo de esa alma —los sentidos externos— está ausente, es decir, *se ‘l senso no ti porge?*, hasta el punto de que dicho *senso* no se daría cuenta siquiera del “sonido de mil trompetas”. Dicho de otro modo: *Oh vis imaginativa, chi move te?*, ¿quién te lleva a perfeccionarte, cuál es la potencia que tú llevas al acto, si no son, en último caso, los objetos sensibles?

La respuesta, a mayor abundamiento, es que dado que la *vis imaginativa* no solo ejerce su ser en el ámbito del alma sensitiva, sino que es el operador donde se funden los dos sujetos del acto intelectual, es por lo tanto “movimiento” (perfección, forma) del alma como capacidad intelectual.⁸²⁹ Entonces —a la *vis imaginativa*— la perfecciona (la hace llegar al acto intelectual) una luz que *se informa en el cielo*, la luz del Sol, ya que esta luz es el paradigma de la transparencia absoluta de todo lo pensable que se materializa en un objeto, o, para decirlo de otro modo, que se determina⁸³⁰ en cada pensamiento

⁸²⁷ *De anima intellectiva*, III, p. 258.

⁸²⁸ Cf. nuestro capítulo 1.2.4.

⁸²⁹ Cf. Averroes: *Comm. Magn*, c. 5, p. 400-401; 429 a, 21-24: 390-393: “Del mismo modo, por tanto, que el color que está en potencia no es la perfección primera del color que es una entidad percibida, sino que el sujeto que se perfecciona por este color es la vista, así también el sujeto que se perfecciona por el inteligible no son las intenciones imaginativas que son inteligibles en potencia, sino el intelecto material que se perfecciona por los inteligibles, y cuya relación con ellos es como la existente entre la entidad del color y la facultad visual.” (trad. A. Martínez Lorca).

⁸³⁰ Siguiendo el mismo paradigma Dante diría que el pensamiento o *discorso* “termina”, como una forma sustancial que se determina en un espejo (*Cv*. III, ix, 7-8); cf. nuestro capítulo 3.3.

particular. Y esa luz potencial en acto (es decir, luz “informada”) lo es porque el Sol es por sí mismo potencia y acto,⁸³¹ y porque como pudo haberlo dicho cualquier interesado en la noética aristotélica de finales del siglo XIII, siguiendo sobre todo a al-Farabi y a Averroes, en cada acto intelectual hay una participación simultánea del intelecto posible y de los fantasmas.

Aunque, en este último caso, el narrador de la *Commedia* encuentra otra opción válida de “información” y es que la luz se informe por el ejercicio constante del acto intelectual, el cual —siguiendo una versión profetológica y arabizante del libro III del *De anima* de Aristóteles— se convierte en un ejercicio de agilidad y claridad voluntaria de imaginación especulativa, la cual devela el contenido abstracto de los fantasmas (es decir, devela la verdad de que las cosas existen sólo intencionalmente, es decir, *únicamente* por su posibilidad de ser conocidas).⁸³² Con dicha práctica, la imaginativa, y a pesar de no ser el intelecto posible (único, impasible, eterno e inmutable), se percibe inteligir y, por lo tanto, se da cuenta de algún modo de lo que está pasando —como sostenía Averroes.⁸³³ Y en particular, la *imaginativa* se da cuenta de que sus productos (los fantasmas) comparten la misma naturaleza potencial (la misma transparencia) del intelecto posible que, paradigmáticamente, Aristóteles atribuye al fenómeno de la percepción visual, en el cual (según la tradición del averroísmo) el sujeto de la imaginación y el sujeto de la intelección coinciden hasta hacerse uno (esto, porque ni el intelecto ni la imaginación son capaces de inteligir antes de inteligir algo distinto de sí mismos).⁸³⁴

De modo que, oh *imaginativa*, tu voluntad (*voler*) y la voluntad (*voler*) del intelecto material son, en el fantasma, indistinguibles. De hecho, no puede saberse quien conduce, o *scorge*, es decir, ‘materializa visualmente’, o ‘informa’, un pensamiento particular. Algunos hasta dirían que, en su fusión, el intelecto posible y los fantasmas *son* el Intelecto Agente,⁸³⁵ como por ejemplo lo afirmó Maimónides en la *Guía de perplejos* (II, 36) y luego la tradición noética y profetológica árabe que el narrador sólo

⁸³¹ Además de la primera parte de nuestro capítulo 3, cf. la explicación de al-Farabi: S. Leal Carretero, “La teoría”, p. 491 ss.

⁸³² Cf. Coccia, *La trasparenza*, p. 124; cf. nuestro capítulo 1.2.3.

⁸³³ Averroes, *Epítome De anima*, 80, 10-18; cf. D. Black, “Consciousness”, p. 369

⁸³⁴ Cf. Sigier de Brabante, *De anima intellectiva*, III [IX], p. 254-257 “sensus nihil est actu quorum sensibilibium antequam sensiat, sic nec intellectus [antes de inteligir los] intelligibilis”; cf. 309 ss.

⁸³⁵ Es decir, el acto puro, el encargado de llevar al acto la absoluta potencialidad, posibilidad, pasividad, e inmutabilidad del intelecto. Cf. Coccia, *La trasparenza*, p. 128.

conozco en parte: es decir, aquella representada por místicos averroístas judíos como Abraham Abulafia en su comentario a la *Guía*, Yehudá Romano en su exégesis del *Liber de Causis*, y filósofos unitivos como Sigier de Brabante, quien en este último punto citaba al mismísimo Maimónides.

Escribió de hecho Maimónides que Dios “es el intelecto, lo inteligente y lo inteligible, y que estas tres nociones en él (exaltado sea) constituyen una sola cosa sin multiplicidad” (*Guía* I, 68); y luego Abraham Abulafia dijo que “el Intelecto Agente, el cual produce en nosotros un Intelecto Agente en *actu*, es el Señor de Todos los Mundos, y no otro de los demás intelectos separados. Y el intelecto que se halla en nosotros es el décimo, y lo es todo, y está reservado a la Causa Primera”.⁸³⁶ Por su parte, Sigier de Brabante afirmaría que, cuando se hace acto, la sustancia potencial del intelecto se identifica con la sustancia del pensamiento (el fantasma), del mismo modo que los sujetos del pensamiento se identifican entre sí:

Si el intelecto antes de inteligir fuera una sustancia en acto sería inteligible por sí [*esset per se intelligibilis*], aunque fuese separado. Sin embargo, el intelecto no se entiende [*intelligitur*] a sí mismo antes de inteligir [*intellegerit*] algo distinto de sí. Y después de lo cual se entiende a sí mismo [como] inteligente pero no antes. Por lo tanto, antes de inteligir no tiene más que una naturaleza en potencia. Y se sigue que inteligir es⁸³⁷ su sustancia [*Intelligere igitur eius substantia*], como expresamente lo dice Rabbi Moyses [Maimónides].⁸³⁸

En este apartado hemos dado una propuesta de lectura a un pasaje muy importante para el marco narratológico de la *Commedia*, el cual, como se ve, es una fuente muy rica de

⁸³⁶ *Sefer 'Or ha Sejel*, Ms. Berlín, Or. 538, fol. 14b; Ms Vaticano 233, fol. 10b; cit. M. Idel, “The infant experiment”, p. 331, quien agrega: “No hay duda en este caso que el intelecto se concibe, de acuerdo a Averroes, como separado y a la vez, sumergido en la materia.”, y un poco antes: “Por lo tanto, el intelecto humano puede ser descrito como un intelecto agente”.

⁸³⁷ A. Petagine traduce sin embargo: “Il pensare si identificherà dunque con la sua sostanza.” (*De anima intellectiva*, p. 311): “Si intellectus ante intelligere esset actu substantia, cum sit separatus, esset per se intelligibilis. Nunc autem intellectus non intelligitur aliud a se; unde se ipsum intelligentem intelligit et non ante. Non habet igitur ante intelligere nisi naturam in potentia. *Intelligere igitur est substantia*”, p. 308, 310. Hemos seguido básicamente la traducción española: *Tratado del alma intelectiva* (I. A. Silva e I. Pérez Constanzó), p. 170.

⁸³⁸ Sigier de Brabante, *De anima intellectiva*, 9; en: Id., *Tratado acerca del alma intelectiva*, 9, §100. Cf. *Par. XXIX*, donde a partir del verso 10 Beatriz explica cómo en el mundo sublunar (*la parte ima*, v. 34) late la “pura potencia” (v. 34), es decir, la transparencia (cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 126). El intelecto material de Averroes es la sustancia de la receptividad absoluta, la única mente que como sujeto es “el principio de una receptividad absoluta, y de una forma absoluta de afectividad” (E. Coccia, *Ibid*, p. 87).

información acerca del papel de la *vis imaginativa* en el proceso intelectual descrito por Averroes.

5. 3.3 La “alta” fantasía y la materia del *Convivio*

Hasta ahora hemos recabado datos que nos ayudarán a demostrar que, desde el punto de vista del acto intelectual, el símil de *Purgatorio* que estamos analizando debe ser descrito, como acto de lectura, en términos de la noética sobre la que enfatizó Averroes. Ahora bien, en el mismo episodio, la narración conduce a un momento en que el *viator*, como dijimos al principio, se aísla de sus sentidos externos, y comienza a recibir fantasmas en su imaginación; esta imaginación es descrita con el adjetivo ‘alto’: “Poi piovve dentro a l’alta fantasia”. (Purg. XVII, 19-39)⁸³⁹

Teniendo en cuenta siempre que lo que pretendemos es obtener datos de la profecía natural, creemos necesario preguntarse: ¿por qué es ‘alta’ esa fantasía (*phantasia*)? Con esta expresión, como se sabe, se da casi por finalizada la *Commedia* (*A l’alta fantasia qui mancò possa*, Par. XXXIII, 142), y por lo tanto incursionar en esta interpretación afecta no solo a este episodio del *Purgatorio* sino, en buena parte, a todo el libro.

El adjetivo ‘alto’ es muy común en la obra de Dante, y tiene variados significados, que dada su raíz latina (*altius*) se balancean entre lugar elevado (como en *alte mura*, Inf. VIII, 2) y sitio profundo (como en *alte fosse*, Inf. VIII, 76),⁸⁴⁰ así como algunos adjetivos que metafóricamente aluden a características no físicas, como por ejemplo:

Ma dimmi: voi che siete qui felici,
disiderate voi più *alto loco*
per più vedere e per più farvi amici? (Par. III, 64-66)

(Mas dime: los que estáis aquí gozosos /¿deseáis un lugar que esté más alto /y ver más y ser más de Dios amigos?)⁸⁴¹

⁸³⁹ Como explicamos en la Introducción general y se infiere de nuestro capítulo 3, *fantasia* es sinónimo de *immaginazione* (correspondientes a los vocablos latinos *phantasia* e *imaginatio*), y Dante hace uso de esta terminología que corresponde a la tradidística medieval del *De anima* aristotélico; cf. Cv. III, iv, 9-11.

⁸⁴⁰ Cf. *TLIO*, voz: alto.

⁸⁴¹ Trad. L. Martínez de Merlo.

En este caso, dice la *E.D.* (voz: alto), “il termine sfuma da un valore proprio (se si tien presente la gerarchia dei cieli come D.[ante] la disegna nel Paradiso) a uno figurato di ‘glorioso’, ‘sublime’, ‘eccelso’.”⁸⁴² Aunque estos términos, por otro lado, también están relacionados con la ‘soberbia’. El adjetivo ‘superbo’ tiene como sinónimos a ‘alto’ y ‘erto’.⁸⁴³ Este último campo semántico, en el marco de los pecados, significa, según San Agustín (*De Civ. Dei*, XIV, C.13: ML 41,420) el “deseo perverso de excelencia” (*perversae celsitudinis appetitus*) (cit. Tomás de Aquino, *S.T.* II-II, q.162, a.3); en el último de los casos, la soberbia es también que “alguien por su voluntad aspire a lo que está *por encima* de lo que es” (*aliquis per voluntatem tendit supra id quod est*) (*S.T.*, II-II, q.162, a.1, sol.)

En este sentido, recuérdese el pasaje del Éxodo, al que nos hemos referido más arriba, en el cual llegados los hebreos al desierto del Sinai (*desertum Sinai*, v. 1-2), se asentaron y acamparon frente a una montaña (*ibique Israel fixit tentoria e regione montis*, v. 2). Con lo cual, Yahvé llamó a Moisés para que ascendiera (*Moyses autem ascendit ad Deum: vocavitque eum Dominus de monte*, v. 3), ordenándole además limitar el acceso, advirtiéndole que quien se atreviese a subir a la montaña, franqueando el límite impuesto, moriría: “Constituesque terminos populo per circuitum, et dices ad eos: Cavete ne ascendatis in montem, nec tangatis fines illius: omnis qui tetigerit montem, morte morietur.” (v. 12). Moisés entonces previene al pueblo del peligro, con la amenaza de que ellos morirían en multitud si intentasen ver a Dios: “ne forte velit transcendere terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo” (v. 21).

Como explica López Cortezo, a quien hemos glosado, este pasaje del Éxodo⁸⁴⁴ se corresponde con el principio de la *Commedia* en varios elementos; uno de ellos es el

⁸⁴² Y el mismo caso, según la *E.D.* (voz: alto) es el de *Par.* VIII, 27: “li alti Serafini”.

⁸⁴³ “L’omero suo ch’era aguto e *superbo*, / carcava un peccator con ambo l’anche, / e quei tenea de’ piè ghermito ‘l nerbo.” (*Inf.* XXI, 34).

⁸⁴⁴ “Mense tertio egressionis Israel terra Aegypti, in die hac venerunt in solitudinem Sinai. Nam profecti de Raphidim, et pervenientes usque in desertum Sinai, castrametati sunt in eodem loco, ibique Israel fixit tentoria e regione montis. Moyses autem ascendit ad Deum: vocavitque eum Dominus de monte [...] Qui dixit ei: [...] Constituesque terminos populo per circuitum, et dices ad eos: Cavete ne ascendatis in montem, nec tangatis fines illius: omnis qui tetigerit montem, morte morietur. [...] Descenditque Dominus super montem Sinai in ipso montis vertice, et vocavit Moysen in cacumen eius. Quo cum ascendisset, dixit ad eum: Descende, et contestare populum: ne forte velit transcendere terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo. [...] Dixitque Moyses Dominum: Non poterit vulgus

escenario, el cual, en síntesis, posee un desierto y una montaña. Pero la coincidencia decisiva es el límite (“terminum”) impuesto por Dios alrededor del *montem*, y que, en el caso del *viator* se corresponde con el momento en que es impedido a franquear la pendiente (*erta*), a causa de la aparición de las tres bestias. En el caso del pasaje del Éxodo, ‘ver a Dios’ (*ad videndum Dominum*) y el peligro de muerte son acciones coincidentes; de ese modo —concluye el datista— “*terminum*” y “muerte” son inseparables.⁸⁴⁵

Ahora bien, en un lugar del *Convivio* aparecen esta gama de significados contrastantes y opuestos que estamos exponiendo para el término ‘alto’. Es en el libro IV, donde se habla del navegante “buono”, es decir, el ser humano que, navegando en este mar de la vida, cierra las velas antes de llegar a la muerte, y que los soberbios, por el contrario, dejan izadas (*spiegare*). Explica la *E.D.* (voz: alto):

Come attributo di vele, in due luoghi del Convivio (IV XXVIII 7 o miseri e vili che con le vele alte correte a questo porto; XXVIII 8 Certo lo cavaliere Lancelotto non volse entrare con le vele alte, né lo nobilissimo nostro latino Guido montefeltrano) vale “a.[lte] sull’albero” e quindi “ben spiegare”: tutta l’espressione allude, sotto forma di metafora, a coloro che si approssimano alla morte “con superbia e con le passioni non dome” (Busnelli). Dice infatti D.[ante] stesso in Cv IV XXVIII 3: come lo buono marinaio, come esso appropinqua al porto, cala le sue vele... così noi dovemo calare le vele de le nostre mondane operazioni e tornare a Dio.

El tópico del navegante es utilizado también en el Proemio general, y, a nuestro juicio, no por casualidad, ya que también está relacionado con la muerte. De hecho, al salir de la selva oscura, el *viator* se mueva físicamente de la oscuridad hacia luz, aunque *imaginariamente* se vuelva hacia atrás, evocando su miedo a la muerte; dicha peripecia es descrita en el siguiente símil con el tópico del navegante:

ascendere in montem Sinai: tu enim testificatus es, et iussisti, dicens: Pone terminos circa montem, et sanctifica illum. Cui ait Dominus: Vade, descende: ascendesque tu, et Aaron tecum: sacerdotes autem et populus ne transeant terminos, nec ascendant ad Dominum, ne forte interficiat illos” (Ex 19, 1-25).

⁸⁴⁵ C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 128. Cf. *Mn.*, II, viii, 10: “O *altitudo* divitiarum scientie et sapientie Dei...”

E come quei che con lena affannata
uscito fuor del pelago a la riva
si volge all'acqua perigliosa e guata,

così l'animo mio che ancor fuggiva,
si volse retro a rimirar lo passo
che non lasciò già mai persona viva. (*Inf.* I, 22-27)

(Y como el que con respiración agitada / salido del piélago a la ribera / se gira al agua peligrosa y mira // así mi alma, que aún huía, / se giró atrás a ver con atención el paso / que no dejó, nunca, alguna persona viva).

En este símil, el *viator* que sale de la selva es comparado con un navegante que, como opina López Cortezo, ha naufragado.⁸⁴⁶ Ahora bien, tras haber salido el *viator* de la selva, y el “náufrago” del mar, en el símil se señalan dos acciones finales consecutivas que deben coincidir en el cuadro comparativo:

Viator	Náufrago
1. El alma del <i>viator</i> “ch’ ancor fuggiva”, se sabe ya fuera del peligro de la selva.	1. El náufrago con “lena affanata”, se encuentra fuera del peligroso mar.
2. El alma del <i>viator</i> “si volse retro a rimirar lo passo”, es decir, no hacia la selva oscura, sino a la salida de ella.	2. El náufrago “si volge all’acqua perigliosa e guata”, es decir, voltea y mira no al mar abierto sino al agua del mar que llega a la orilla (a la <i>riva</i>).

La comparación, como ha explicado López Cortezo en varias ocasiones,⁸⁴⁷ no es tan evidente. Primeramente, el *passo* no es la *selva oscura* sino la *piaggia*, o media pendiente, es decir, la *riva* a donde llega el náufrago, o, como dice Lucia cuando habla con Beatriz, aquel lugar hacia donde el mar ya no puede desplegar toda su fuerza:

al “passo” dalla selva alla “piaggia diserta” del colle, corrisponde, nella similitudine, quello “del pelago a la riva”. Lucia, nel secondo canto [*Inf.* II],

⁸⁴⁶C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 118 ss.

⁸⁴⁷ Cátedra del 15 de noviembre de 2013 (Departamento de Italiano, de la UCM), y lo mismo para toda la exposición, a menos que se cite un artículo en concreto).

manterrà la stessa metafora marina, per riferirsi alla situazione di Dante [y, hablándole a Beatriz, dice]: *Non odi tu la pieta del suo pianto, / non vedi tu la morte che 'l combatte / su la fiumana ove 'l mar non ha vanto?* (106-108). El verso 108 dovrebbe intendersi: ‘presso la corrente, ove ‘l mar non ha vanto’, vale a dire, a riva, «fuor del pelago» e, anche se vicino all’acqua «perigliosa», dove questa però non può arrivare («ove ‘l mar non ha vanto»)⁸⁴⁸.

Tengamos también en cuenta que en el momento que aparece el símil, el *viator* ha llegado a las faldas de lo que inicialmente identifica con un *colle*, pero que luego Virgilio llama *monte*: una verdadera y alta montaña, a cuya cima el *viator* se queda mirando —y, en particular a la luz del sol que nace en la altura—, antes de comenzar el ascenso. Todo esto, el *viator* lo hace tras haber brevemente descansado, y su miedo, aunque presente, ha disminuido en relación a aquel que sentía cuando recién abandonó la selva oscura. Así, en primer término, y del mismo modo que el náufrago ya en la *riva*, conserva una respiración agitada, un síntoma físico, producto de su esfuerzo por salvarse, a nuestro juicio, el alma del *viator* “ancor fuggiva”, es decir, está posesionada aún de las imágenes que la agitan, o sea, del espíritu fantástico, el cual es producto pneumofantasmológico y efecto memorístico del miedo a la muerte (*la morte che 'l combatte, / su la fiumana ove l' mar non ha vanto; Inf. II, 107-108*), de la cual viene *huyendo*; pero también en el entendido de que dicha alma o *spiritus* —que en los poemas estilnovistas se multiplica, como las operaciones del alma: *spiriti o spiritelli*— *huye* del cuerpo, a causa del miedo (cf. *Vn, XXVII [xxviii], 4-6*).⁸⁴⁹

Insistamos en que el *viator* al salir de la selva se ha salvado de la muerte, puesto nadie ha podido llegar vivo a la frontera de esta selva particular (*che non lasciò già mai persona viva, v. 27*) —parabólicamente: nadie ha podido llegar *a riva*. El miedo entonces continúa, aunque en menor grado, y así, el alma “si volse retro a rimirar” (voltea a mirar con atención), la zona de su salvación: el *passo* o *piaggia* que, como dijimos, es una media pendiente (frontera, repetimos, de esa selva específica de donde

⁸⁴⁸ C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 117 Las cursivas del verso son nuestras, y los hemos puesto en línea para reducir las dimensiones del párrafo.

⁸⁴⁹ Cf. en ese sentido, la poesía de Guido Cavalcanti quien, como se sabe, hizo de este tema la base de su poética llevándola a una suerte de “representación escénica”, cf. M. Corti, “Introduzione”, en: G. Cavalcanti, *Rime*, p. 18. Un ejemplo, entre muchos: “e prego umilmente a lei [a la señora de mi mente, v. 16-17, y de mi corazón, v.10-11] [que] tu [tú, canción] guidi / li *spiriti fuggiti* del mio core, / che per soverchio de lo su’ valore [de la señora] / eran distrutti, se non fosser vòlti, e vano soli, senza compagnia, e son *pien di paura*.”, Rima n° ix [viii], v. 47-51, p. 85

no sale, nunca, alguna persona viva). Sin olvidar que la expresión “si volse retro a rimirar”, cuyo sujeto es el alma,⁸⁵⁰ se refiere a la imaginación vinculada a la memoria ya que, como sabía desde el siglo IX un comentarista anónimo de Boecio, “la imaginación es aquello por lo cual vemos en nuestra mente las figuras imaginadas de cosas corporales, por medio del recuerdo, aunque haya cesado la percepción visual” (*imaginatio est qua figuras corporalium rerum in mente cernimus imaginabiliter, per recordatione, remoto corporeo intuito*).⁸⁵¹ En suma, mirando el *diletto monte* —y, con él, la luz del Sol, la cual, desde cualquier ruta, indica a cualquier persona el camino correcto (...*raggi del pianeta / che mena dritto altrui per ogni calle*)— el *viator* se detiene a reposar brevemente, y ahí, sintiendo en su cuerpo todavía un miedo, aunque mesurado, recuerda el momento y el lugar de su salvación: el pasado reciente, cuando llegó al sitio en el que ahora se encuentra brevemente detenido, antes de lanzarse al ascenso de la montaña.

El *viator* inicia entonces su ascenso hacia otro lugar, aún más alto e iluminado del que se encuentra, es decir, hacia el comienzo de la verdadera pendiente (*erta*) de la montaña y no solo sus faldas. Téngase en cuenta pues que el personaje se dirige hacia un lugar elevado y con luz: la atalaya que naturalmente proporciona el monte, donde se puede estar “all’erta” (*Ed ecco quasi al cominciar de l’erta*, v. 31); este lugar —nos recuerda López Cortezo— se llamaba, en la terminología militar, *specula*, aunque la trasposición simbólica (conocimiento de Dios y conocimiento de Dios a través de la propia alma) puede constatarse, primero, en San Agustín (*De vita beata* I, 1-3; *De Trinitate* XV, 8, 14; cf. XIV, 16,22; XII, 11,16) y luego en Ricardo de San Víctor (*Beniamino minore*, 143-144, 149, 155).⁸⁵²

Creemos que ninguno de estos sentidos puede omitirse a la hora de hablar de “alta fantasía”. La fantasía (es decir la acción conjunta de la retentiva, la compositiva y la

⁸⁵⁰ Para la identificación del vocablo ‘animo’, cf. *Cv.* IV (xxii, 8): “e con ciò sia cosa che più [nobile] parte de l’uomo sia l’animo che ‘l corpo, quello più ama”.

⁸⁵¹ *Commentarius in Boethii consolatione philosophiae*, E.T. Silk, Roma, 1935, p. 301; cit. A.-M. Bautier, “De l’image”, p. 95. Cf. también la opinión de Tomás de Aquino (*S.T.* I, q. 78, a. 4): la “phantasia sive imaginatio” es “quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum”.

⁸⁵² Cf. toda la explicación de C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 134-135, 152-155, quien aclara que para San Agustín el monte es “specula”, pero para Ricardo de San Víctor es, además, “speculum”: un sitio para conocer la propia alma (es decir, para la práctica de la vida contemplativa) a través del “espejo”, como en el ejemplo de Rachele y Lia en *Purg.* XXVII, 103-108, que López Cortezo explica a través del *Beniamino minore* (138).

estimativa) es alta porque se encuentra en una situación privilegiada, en un lugar con mejor luz, donde se puede estar *all'erta*: donde se puede observar y “especular”. Ya la Asociación Complutense de Dantología ha demostrado cómo la obra de Dante despliega este tipo de recursos en el nivel literal, el cual da pie a la imagen, la cual, a su vez, da pie al sentido alegórico, a través del *transfert* de significados.⁸⁵³

Que la imaginación sea “alta” significa entonces que es especulativa. Pero el papel privilegiado de la imaginación en el pensamiento especulativo no fue expuesto cabalmente sino por la tradición filosófica árabe que difundieron, entre otros, Alberto Magno, Sigieri de Brabante y un importante predecesor de ambos, Maimónides. Moshe de Salerno, que trabajaba junto a clérigos católicos, y ejercía labores de traducción en la corte de Federico II, opinaba: “Il sapiente a cui mi legai [Niccolo da Giovinazzo] mi disse che la potenza immaginativa è uno strumento speculativo. Per suo mezzo speculano i profeti e a maggior ragione i filosofi. Essendo questa una potenza materiale, chi specula —all’inizio dell’attività fantástica— potrà raggiungere solo materialità, finchè, perseverando nella speculazione, andrà al di là dell’immaginativa.”⁸⁵⁴

Volviendo al adjetivo “alto”, hay que tener en cuenta que, en la *Commedia*, dicho término también es sinónimo de “difícil”, “elaborado”, “excelso” referidos a una empresa humana.⁸⁵⁵ Este significado está emparentado con el adjetivo “arduo”, según el TLIO, donde aparece este ejemplo de la *Commedia*:

Se i barbari venendo da tal plaga
che ciascun giorno d’Elice si cuopra,
rotante con suo figlio ond’ella è vaga

⁸⁵³ Cf. J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 36-57

⁸⁵⁴ *GFEI*, p. 195. Como hemos explicado en 2.5.2, en la tradición que de la profetología de Maimónides que se alimenta de los comentarios de Averroes, la expresión “ir más allá de la *imaginativa*”, no significa de ningún modo desligarse de la imaginación, ya que ésta comparte la misma naturaleza de la transparencia, también conocida como diáfano o *medio*; explica Coccia: “El medio no es sino aquel campo metafísico o aquella naturaleza en la cual o a través de la cual las cosas no tienen más naturaleza que la de poder ser conocidas, o donde pueden existir como simple esencia o intención”. (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 119). Conocer el interior del fantasma es, entonces, aislar a las formas de aquello que las liga a la materia, e indagar en una zona que, siendo exterior al ser humano, es revelación de la verdad (o intención) oculta de todas las cosas.

⁸⁵⁵ Cf. de cualquier modo, C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 147, quien identifica *arduo* en el mismo campo semántico de la soberbia y la avaricia, sobre la base del símil de *Inf. I*, 55-60 —ya mencionado— de aquel que adquiere bienes y luego los pierde.

veggendo Roma e l'ardua sua opra,
stupefaceansi... (Par. XXXI, 31-35)

(Si viniendo los bárbaros de donde / todos los días de Hélice se cubre, / girando
con su hijo, en quien se goza, // viendo Roma y sus arduos edificios, /
estupefactos se quedaban)⁸⁵⁶

La *E.D.* (voz: *arduo*) explica así el pasaje anterior: “l'ardua... opra (XXXI 34) di Roma
sono i suoi edifici ‘mirabilmente elevati’, ‘maestosi’”; en este sentido, aclara la *E.D.* es
ardüa, o sea, *difficile* y *complessa*, la “*matera*” (el asunto) que Dante se ha propuesto
tratar en la *Commedia*, al punto de que el asunto se identifica con el libro:

Cotal qual io lascio a maggior bando
che quel de la mia tuba, che deduce
l'ardüa sua matera terminando. (Par. XXX, 36)

(Y ella, cual yo la dejo a voz más digna / que la de mi trompeta, que se acerca / a
dar fin a materia tan difícil)⁸⁵⁷

Volviendo al Proemio general, entonces, hay que tener en cuenta que el tópico del
náufrago está muy ligado a la “ardüa sua matera” ya que el asunto (*matera*) y su
dificultad (*ardüa*) se refieren parabólicamente a los viajes en los que el *viator* se
embarca, de acuerdo a este pasaje del *Convivio*:

Poi che proemialmente, me ministro, è lo mio pane ne lo precedente trattato con
sufficenza preparato, lo tempo chiama e domanda la mia nave *uscir di porto*; per
che, dirizzato l'*artimone de la ragione* a l'ora del mio Desiderio, *entro in pelago*
con *isperanza di dolce cammino e di salutevole porto* e laudabile ne la fine de la
mia cena. (Cv. II, i, 1)

Ya que proemialmente me he suministrado, y mi pan está suficientemente
preparado en el presente tratado [II], el tiempo llama y pide a mi nave salir del

⁸⁵⁶ Trad. L. Martínez de Merlo.

⁸⁵⁷ Trad. L. Martínez de Merlo.

puerto para que, dirigiendo el vela mayor de la razón hacia el tiempo de mi Deseo, entro en piélago con la esperanza de laudable y saludable [feliz] puerto al final de mi cena. (Cv. II, i, 1)

Siguiendo a López Cortezo,⁸⁵⁸ la explicación de las correspondencias de este fragmento son, una vez explicadas, bastante claras. El capitán del barco es el propio autor, Dante (cf. Cv. IV, iv, 5: *e questo è il nochiere, a la cui voce tutti obedire deono*). La nave es su capacidad intelectual (cf. Purg. I, 1-2: *la navicella del mio ingegno*). Salir del puerto significa haber terminado con los preparativos (haber terminado el proemio [*proemialmente*], o libro I, del *Convivio*), para comenzar el viaje propiamente dicho, es decir, entrar en el piélago, lo que significa abordar de lleno el tema de la obra (a partir del libro II, de donde proviene la cita). Esta última acción, entrar al mar o “tema”, se hace con la ‘razón’, la cual funciona como la vela del barco, conectada al timón (*l’artimone della ragione*), siguiendo su *Desiderio* que es el de llegar a puerto (cf. Cv. IV, iv, 5: *nave che diversi officii e diversi fini di quella a uno solo fine sono ordinati, cioè a prendere loro desiderato porto*). La esperanza del “dolce cammino” y de “salutevole porto e laudabile”, significa entonces que se espera hacer ese viaje sin dificultad (cf. Cv. IV, v, 8).

Quizá no sea ocioso insistir en que ‘entrar en el *pelago*’, o sea, abordar el asunto (*matera*) de la obra, se refiere propiamente a la actividad de la escritura. Y así lo explica la *E.D.* (voz: pelago)

Il senso figurato del termine è documentato in contesti metaforici relativi alla navigazione, assunta a figura dell’operare dello scrittore, secondo uno schema retorico diffuso nella letteratura latina e medievale e spesso impiegato da D.[ante] in particolare nella Commedia: Cv I ix 7 lo pelago del loro trattato; II i 1 drizzato l’artimone de la ragione a l’óra [aura, vento] del mio Desiderio, entro in pelago con isperanza di dolce cammino; Pd II 5 [dirigiéndose al lector] non vi mettete in pelago, che forse, / perdendo me, rimarreste smarriti, “idest in profunda et difficil materia” (Landino): passa dal mare chiuso all’oceano” (Chiemenz).

⁸⁵⁸ Cátedra del 15 de noviembre de 2013 (Departamento de Italiano, de la UCM), y lo mismo para toda la exposición, a menos que se cite un artículo en concreto).

Ahora bien, siguiendo siempre a López Cortezo,⁸⁵⁹ el significado de *Inf.* II, 108 (*ove 'l mar non ha vanto*), que, como señalamos, está directamente relacionado con el “passo che non lasciò già mai persona viva” (*Inf.* I, 27), es, con toda probabilidad una referencia al Salmo 103: “Terminum posuisti quem [aquae] non transgredientur”. En el *Convivio* Dante interpreta este pasaje precisamente como el límite (*terminum*) puesto por Dios a la vida humana: “E alcuna morte è violenta, o vero per accidentale infertade affrettata; ma solamente quella che naturale è chiamata dal vulgo, e che è, è quel termine del quale si dice per lo Salmista: ‘Ponesti termine [a las aguas], lo quale passare non si può’.” (IV, xxiii, 8). Es decir, un límite que no se puede pasar (*passarse*) estando vivo (o sea, con el cuerpo). De este modo, “lo passo che non lasciò già mai persona viva” es genéricamente el límite natural de la vida. Por último cabe aclarar que, como el mismo López Cortezo señala, esta última frase puede ser leída de dos modos, pero, al final, con el mismo resultado: “Come si sa il verso è ambiguo, potendosi leggere con ‘che’ soggetto (che non lasciò mai sopravvivere alcuno) o con ‘che’ oggetto (che nessuno lasciò mai da vivo), ma la risoluzione, in entrambi i casi, è la stessa: la morte naturale non lascia sopravvivere nessuno e nessuno ha potuto mai lasciare da vivo la vita”.⁸⁶⁰

Insistamos en que el tema sigue estando en relación directa con el espacio semántico de la palabra “alto”. En primer lugar con la etimología propuesta por Alain de Lille: “*altitudo*: proprie dicitur profunditas, id est *incomprehensibilitas secretorum Dei*, unde Apostolus: ‘O altitudo divitiarum sapientiae Dei!’ . Dicitur sublimitas potestatis, unde Paulus: ‘Neque altitudo, neque profundum separabit nos a charitate Dei’.” (PL 210: 0697C-0697D); pero también con el pecado de soberbia, según el Aquinante (*S.T.* II-II, q.162, a.3), quien afirma que es “arduo el deseo de excelencia” (*Proprium autem obiectum superbiae est arduum, est enim appetitus propriae excellentiae*); y asimismo con la afirmación de San Gregorio, quien identificaba la soberbia con la avaricia: “*Avaritia*...non solum pecuniae est, sed etiam *altitudinis*. Recte enim avaritia dicitur cum supra modum sublimitas ambitur”. Este tema, resumido por Dante en el *Convivio*, es precisamente el de que el intelecto humano (*intelletto nostro*) conozca a Dios, a la eternidad y a la “prima materia”. He aquí el largo pasaje donde se expone el asunto:

⁸⁵⁹ C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 117.

⁸⁶⁰ C. López Cortezo, “Le promesse”, p. 156-157, n.7.

Dov'è da sapere che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose [si] affermano essere che *lo intelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la eternitate e la prima materia*; che certissimamente si veggiono, e con tutta fede si credono essere, e per quello che sono intendere noi non potemo; [e nullo] se non cose negando si può appressare a la sua conoscenza, e non altrimenti. Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, *non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare*; con ciò sia cosa che *'l naturale desiderio sia a l'uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa*. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade de la cosa desiderante: *altrimenti andrebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è*; e la Natura l'avrebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario andrebbe: chè, desiderando la sua perfezione, desiderrebbe la sua imperfezione; imperò che desiderrebbe sè sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e in questo errore cade l'*avaro* maladetto, e non s'accorge che desidera sè sempre desiderare, andando dietro al numero impossibile a giugnere). Avrebbe lo anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però *l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può*, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è *di fuori di naturale intenzione [...]* Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose quello esse sono non sia possibile a la nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere (*Cv.* III xv 6-10).

Por todo esto —concluye López Cortezo— la “selva” (*Inf.* I, 2) no es la “selva del pecado” sino la *materia* (el tema, el asunto) del *Convivio*. Nos ha parecido necesario glosar la explicación del dantista, intercalando nuestras apreciaciones, porque no toda su exposición puede encontrarse aún publicada y porque, como se verá, los pasos de su demostración son pertinentes a nuestra hipótesis. Entonces bien, a nuestro juicio, si todo el episodio inicial del Proemio de la *Commedia* puede interpretarse como una referencia al tema del *Convivio*, y específicamente al asunto fundamental del conocimiento de los principios inmateriales, la conclusión es evidente: sólo en la muerte —de la cual huye el

estudioso (o el alma estudiosa)— se pueden conocer esos principios.⁸⁶¹ El *volsesi* (*Inf.* I, 26-27) del alma del *viator* está implícitamente relacionado entonces con el miedo de morir buscando esos principios, y, a nuestro juicio, con aquello que lo hizo salvarse de la muerte, es decir, con la materia, o el asunto, que lo llevó a donde se encuentra y, en el último de los casos, lo que lo llevó a realizar y regresar del viaje por los tres reinos ultramundanos, o sea, a donde se encuentra el narrador en el momento de reconstruir su periplo, y que, en lo que toca al lector, se actualiza en cada acto de lectura.

Sin olvidar que precisamente el “passo che non lasciò gia mai persona viva” (*Inf.* I, 27), es decir, ese lugar donde empieza el viaje primero abortado por el impedimento de las fieras y que luego se convierte en el viaje de la *Commedia*, es un viaje imaginario a un lugar más allá de la vida.⁸⁶² En la misma lógica de interpretación, entonces el verbo “smarrire” (desviar, equivocar, perder, pero también ‘dejar caer’) del *viator* en la selva oscura (*Inf.* I, 3) está sin duda relacionado con ese tema. Una vez en la selva oscura, el viajero *smarrisce* la *diritta via* (*Inf.* I, 3), es decir, que, buscando las sustancias separadas, comienza a precipitarse en la muerte y en la oscuridad, con peligro de no salir más de ellas.⁸⁶³

Ahora bien, si como demostró indirectamente Juan Varela-Portas la “alta fantasía” de *Purg.* XVII es comparable a la visión del entero *Paradiso*,⁸⁶⁴ entonces, ¿por qué debe darse para el final de la *Commedia*, una explicación desvinculada de esa convicción? Tradicionalmente se dice que la imaginación (la fantasía), en *Par.* XXXIII, 142, desapareció (*a l’alta fantasia qui mancò possa*). El comentario scartazziniano (1929), citando a Cassella, sostiene que en esta escena la “profonda fantasía [...] cessa del tutto”, a razón de las limitaciones intelectuales de una virtud orgánica como lo es la imaginación (*Cv.* III, iv, 9), mediadora entre lo sensible y lo intelectual; y por eso al final de la *Commedia*, la “conoscenza diventa puro intelletto” (DDP: Scartazzini-

⁸⁶¹ No es una casualidad, a nuestro juicio, que Dante en el *Convivio* (II, 1, 2), cuando explica no muy claramente los cuatro sentidos de sus propias escrituras, lo haga con el ejemplo de Orfeo, no sólo un educador de hombres, hombre sabio (cf. E. Fenzi, “L’esperienza”, p. 178) sino un enamorado del saber que se encuentra incluso en el más allá.

⁸⁶² Cf. C. López Cortezo, “El deseo”, p. 230-231.

⁸⁶³ Téngase en cuenta la dependencia, nuevamente, del paradigma lumínico, ya que la ‘diritta via’ es, en el Proemio general, un producto de la luz (...*raggi del pianeta / che mena dritto altrui per ogni calle*, vv. 17-18).

⁸⁶⁴ Cf. J. Varela-Portas, “Sobre el arrebatamiento”, p. 242-243, pero el argumento también aparece en: Id. “El Paradiso”, p. 1539 ss.

Vandelli, *Par.* XXXIII, 143-145). Sin embargo, y contradictoriamente, en el texto el narrador dice que su deseo fue colmado (*l'ardor del desiderio in me finì*, v. 48), antes de que los sentidos (la imaginación y la memoria) sean capaces de estar a la altura de la visión intelectual.⁸⁶⁵

Esta aparente contradicción, creemos, es producto de la mezcla entre dos planos, el del narrador y el del *viator*. De modo que hay que tener en cuenta que los versos finales de la *Commedia* pueden interpretarse desde dos puntos de vista: el del presente de la voz profética, y el del pasado de la visión. A nuestro juicio, si a la ‘alta fantasía’ del narrador le faltó ‘*possa*’ significa que dejó de ser potencia en acto para transformarse de nuevo en potencia, o posibilidad únicamente; pero entonces si la fantasía es alta y dejó de ser acto quiere decir, parabólicamente, que llegó a su contrario, es decir, ‘bajó’, del mismo modo que le sucede al *viator* en el fragmento de *Purg.* XVII que estamos analizando (*l'imaginar mio cadde giuso*, v. 43). Nuestra interpretación en todo caso no está alejada de la de los primeros comentaristas quienes identificaban el término “alta fantasía” de *Par.* XXXIII con la *Commedia* misma. Por ejemplo, Da Imola (1375-80) quien llamó ‘especulación’ a la *Commedia*: “All’alta.-Hic autor feliciter facit *finem sua speculationi*, et aptissime concludit totum poema, dicens: All’alta fantasia qui mancò possa.” (DDP: Benvenuto da Imola, *Par.* XIII, 142-145).⁸⁶⁶ En esa misma línea argumentativa, no debemos olvidar que el navegante de la parábola dantiana primero naufraga tratando ese ‘alto’ tema en el *Convivio*, y luego se embarca de nuevo en ese ‘alto’ tema, pero ahora en la *Commedia*. La identificación entre el alto ‘tema’ de la *Commedia* y el alto ‘mar del navegante’ es tan evidente que —por ser la del mar agua salada—, el narrador, dirigiéndose al lector, llama ‘alta sal’ (*alto sale*) al desarrollo de la *Commedia*:

metter potete ben per *l'alto sale*
vostro navigio, servando mio solco
dinanzi a l’acqua che ritorna equale.⁸⁶⁷ (*Par.* II, 13-15)

⁸⁶⁵ Cf. R. Pinto, “Il viaggio”, p. 214.

⁸⁶⁶ Cf. la misma formulación en el *Ottimo Commento* (1333): “All’alta fantasia ecc. Per questa parola si puote comprendere la forma e il modo della edificazione e compilazione di questa *Commedia*” (DDP: L’*Ottimo Commento*, *Par.* XXXIII, 139-145).

⁸⁶⁷ A manera de hipótesis podemos afirmar que el “acqua che ritorna equale” podría referirse al tratamiento del tema, es decir, a la intelección, sin modificación al intelecto posible, que es eterno, impassible e inmutable.

(podéis hacer entrar en alta sal / vuestro navío, si seguís tras mi estela / antes de que regrese el agua a ser igual)

Hasta el momento, hemos mostrado cómo, en lo que toca al narrador, y ateniéndonos al sentido parabólico del texto, la imaginación en la *Commedia* es una *vis* que puede identificarse dentro de la noética de Averroes, tal como la hemos venido explicando en nuestros capítulos anteriores. Así mismo, hemos explicado que ese sentido parabólico no excluye sino que proyecta una dificultad de la actividad especulativa, incluso en lo que toca al deseo de conocer las sustancias separadas de materia, lo cual implica una contradicción con el plano material y lo acerca peligrosamente a cruzar la frontera de la vida.

Ahora analizaremos algunas datos que, en el símil de *Purgatorio* XVII, 1-9, pueden traducirse como recomendaciones para el lector medieval, sobre todo, haciendo énfasis en la estrecha vinculación de la ira con el estudio.

5.3.4 La ira como obstáculo al acto intelectual: de la naturaleza sensible a la lengua perfecta

En referencia al símil motivo de nuestro artículo (*Ricorditi lettore...*), Giuseppe Mazzotta⁸⁶⁸ explicó que no es una casualidad que la *Commedia* trate el tema de la imaginación al lado del de la ira, y para eso nos da cuenta de la opinión de Santo Tomás. La ira, dice Tomás de Aquino, es una pasión del apetito sensitivo que oscurece la luz del entendimiento y limita el juicio y la razón (*S.T.*, II-II, q. 158, a. 1-8). Del mismo modo, el Aquinante cita a Gregorio Magno (*Moralia* V, 45; PL 75, 727) quien dice que “*Ira per zelum turbat rationis oculus*” y a Juan de Crisóstomo, quien se refiere a la ira como *furor e insania* (a. 1, resp., y a. 4).⁸⁶⁹ Pero, teniendo en cuenta que aquí hablamos no del *viator* sino del narrador, y, en el último de los casos, de una experiencia probable en el mundo del lector, es decir, del acto intelectual, atendamos al vínculo entre la ira y el estudio.

⁸⁶⁸ G. Mazzotta, “Imagination”, p. 138.

⁸⁶⁹ Cf. G. Mazzotta, “Imagination”, p. 139.

Pudiendo tomar un ejemplo entre muchos, hemos decidido usar el texto de Giacomo da Pistoia, *Quaestio disputata de felicitate*,⁸⁷⁰ dedicado a Guido Cavalcanti, en el entendido de que aunque Dante no lo haya conocido (como tampoco el mismo Guido), ese texto pertenece a un clima intelectual que, como se ha podido demostrar,⁸⁷¹ era cercano a nuestro autor.

Prosigamos. Hay, dice Giacomo da Pistoia, dos impedimentos para el acto intelectual; uno, la fuerte inclinación hacia el apetito sensitivo; el segundo, la enfermedad y la postración (*distentio*) del cuerpo. Sin embargo y aunque todas las inclinaciones hacia el apetito sensitivo son impedimentos para la especulación, tres son las inclinaciones principales que producen ese impedimento:

Impedimentia autem a veritatis speculatione et si multa sint, duo videntur esse precipua. Primum est affectio et passio appetitus sensitivi, secundum est infirmitas et distensio corporis. Unde et Aristoteles dicit in decimo Ethicorum quod ad speculandum oportet corpus sanum esse. Licit autem omnes affectiones et passiones appetitus sensitivi sint precipua impedientia, passiones principantes videntur esse tres, *prima est passio venereorum, secunda est passio ire*.⁸⁷²

Como se ve, las primeras dos *passiones* son la venérea y la de la ira. Pero hay una tercera: la *affectio ad divicias*, es decir, el “amor” desmedido por las riquezas. Y esas tres *passiones* o *affectiones* son las que alejan al ser humano de la verdad que se obtiene de la actividad especulativa (la *veritatis speculatione*). La inclinación por sí misma, no es impedimento a la especulación, sino su práctica constante. El alma, al ocuparse demasiado en la ejecución de estas inclinaciones, se aleja en primer término de sus otras operaciones. Giacomo da Pistoia explica también que, según Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, VII), aquellos que son arrastrados por las pasiones de la concupiscencia venérea (*passio venearum*) y de la ira, son dominados por su cuerpo, y lo que es peor, caen en la locura (*insanias*). Ahora bien, el de Bolonia se detiene en un punto importante. El de la relación entre la ira y la inclinación desmedida e ilícita del *appetitus* hacia la riqueza, el placer carnal, la comida y la bebida. Giacomo da Pistoia explica que

⁸⁷⁰ Seguimos la edición más antigua de Kristeller, y no la de I. Zavattero.

⁸⁷¹ Cf. F. Bottin, “Introduzione”, p. 33-41.

⁸⁷² 274-284 (Kristeller), p. 454.

la dedicación constante a esos placeres trae con frecuencia conflictos y guerras (*venit homo ad bella et ad risas*), de los cuales, a su vez, derivan muchas preocupaciones por defender la propia vida. Sucede además, que los impulsos de estas últimas *passiones*, o aquellas que a estas inducen, son muy violentos (*valde vehementes*), y por lo tanto oscurecen (*obfuscant*) los impulsos más leves (*minores motus*), como los mismos impulsos intelectuales.⁸⁷³

Estos, diríase, constates cambios de ánimo, producen en el cuerpo una indisposición que afecta a la facultad *orgánica* responsable de la actividad intelectual: la imaginación. Y aquí aparece entonces una descripción física que nos recuerda el símil dantesco. El corazón se inflama y viene la enfermedad, de la que —dice Giacomo da Pistoia— provienen muchos y fuertes vapores que generan una “desproporción”⁸⁷⁴ en los órganos de la primera y la segunda cámara del cerebro (*organum fantasie et ymaginationis*),⁸⁷⁵ cuya actividad (*bene dispositio*) es condición necesaria (*sine quo*) para la intelección:

Illiud autem idem accidit ex ira [es decir, lo mismo que con la inclinación a los placeres carnales, la comida y la bebida]. Ex nimia enim frequenti ira accenditur cor et supervenit infirmitas. Accidit etiam *multus motum vaporum et fortis ex quo redditur improportionatum organum fantasie et ymaginationis, sine quo bene dispositio non contingit intelligere.*⁸⁷⁶

Aunque el tratado de Giacomo da Pistoia (a ejemplo del *De summo Bono* de Boecio de Dacia, del cual es imitación) no profundiza demasiado en la doctrina especulativa del averroísmo latino, a nuestro juicio, sólo poniendo esta obra en el contexto de esa doctrina tiene sentido su reflexión acerca de los impedimentos físicos al goce de la

⁸⁷³ Aquí hemos seguido la traducción italiana de Francesco Bottin: Giacomo da Pistoia, *La felicità suprema*, p. 81, alternándola con el texto establecido por Kristeller.

⁸⁷⁴ Tomás de Aquino, hablando de la soberbia, dice que ésta no radica en el apetito irascible porque este pecado “busca la excelencia no solo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales y las inteligibles” (*S. T.*, II-II, q. 162, a. 3, obj. 3; BAC); entonces la soberbia no radica en el irascible, sino en el intelecto; sin embargo, cita a San Gregorio (*Moralia XXXIII*, C17; ML 76, 229), con quien no está de acuerdo, y quien dice que “la hinchazón de la mente es un obstáculo para la verdad porque engreírse ciega” (*S. T.*, II-II, q. 162, a. 3, obj 1; BAC): “obstaculum veritatis tumor mentis est, quia, dum inflat, obnubilat”.

⁸⁷⁵ Por su conocimiento médico es probable que se refiera en concreto a la facultad retentiva y compositiva (o *cogitativa*), sin tener en cuenta la perceptiva y la estimativa. De cualquier modo, es plausible que se refiera, sin distinción, a todas las facultades situadas en la primera y en la segunda cámara del cerebro.

⁸⁷⁶ *Quaestio de felicitate*, 303-306, p. 455-456.

especulación, la cual es equiparada con la ‘felicidad’ (asunto que es, a final de cuentas, el sentido de todo el tratado).⁸⁷⁷

5. 4 La actividad especulativa y la superación de la naturaleza sensible

5.4.1 El topo avaro

Resumiendo al máximo lo dicho hasta ahora. Hemos querido demostrar que la descripción que aparece en el símil —en sí misma, una exhortación al lector— es literalmente, y en primerísimo término, la del estudioso que, en posesión de una imaginación fuera de lo común, se dedica a ejercicios especulativos, en el ámbito de la profetología árabe que, partiendo de Maimónides, evolucionaría hacia posturas más radicales a finales del siglo XIII (la adopción de una verdadera y propia imaginación *agente* es uno de los rasgos característicos de esta radicalización).

La primera parte de dicho símil (vv. 1-6) entonces debe parafrasearse así: Si alguna vez lector te ha sucedido estar estudiando con empeño, o sea, te ha sucedido estar en un lugar ‘alto’ (una montaña), es decir, en una posición especulativa, pero te has sentido ‘cegado’ por los vapores de la ira (o de aquello que te llevó a ella, por ejemplo, una inclinación exagerada e ilícita hacia los placeres carnales y las riquezas), recuerda cómo, pasados esos vapores, has alcanzado de nuevo tu perfección —que no es, como para el topo, o cualquier otro animal, únicamente la del alma sensitiva—; es decir, recuerda cómo, desaparecidos los impedimentos orgánicos de la imaginación (aquello que la hacía “desproporcionarse”),⁸⁷⁸ has vuelto a comprender o a saberte unido a la

⁸⁷⁷ El mismo Sigier de Brabante escribió también un *Liber de felicitate*, del cual sólo han sobrevivido algunos fragmentos en citas, en las que se afirma con claridad que la felicidad consiste en la intelección de Dios. Cf. A. Gagliardi, *Tommaso*, p. 281.

⁸⁷⁸ Teniendo en cuenta la herencia profetológica árabe en la que se enmarca el averroísmo (aristotélica, pero con fuertes tintes neoplatónicos), es probable también que la “desproporción” se refiera más a la incapacidad de percibir la realidad, por una carencia ética o moral, y menos a causa de las dimensiones de dicho órgano; por lo tanto, no nos parece exagerado apuntar que “proportio” era, en la tradición neoplatónica, sinónimo de “forma” y señalaba la relación entre el Creador (*exemplum*) y la criatura (*exemplatum*), como pensaba Bonaventura (II *Sent.* XVII, 2, 3), quien “riprendendo distinzioni correnti in filosofia della natura e in medicina (come egli stesso c’informa), afferma che la *aequalitas* della *complexio* non si fonda sull’eguaglianza di ‘quantità’ o di ‘virtù’ degli elementi componenti (poiché in questo caso la *mixtio* in cui la *complexio* consiste sarebbe impossibile, e comunque non avrebbe durata), e continua: ‘Est et alia aequalitas a iustitia, et haec aequalitas attenditur in commensuratione miscibilium secundum *proportionem debitam et secundum exigentiam formae introducendae*. Et haec aequalitas reperitur in his quae miscentur naturaliter, et inter omnia potissime reperitur in homine, quia *nobilior debet esse in eius corpore proportio et harmonia miscibilium, secundum quod disponitur ad nobiliorem formam*. Haec autem aequalitas non est aequalitas punctalis, sed *latitudinem habet et gradus, et hoc secundum diversos status [stato di gloria, di miseria o d’innocenza]*’ ” (E.D., voz: proporzione); de ahí

transparencia potencial de todo lo pensable: de la misma manera que la difusión de la luz del Sol, haciendo visible (o materializando) una imagen sensible es siempre un *experimentum* que da prueba del ser en potencia del intelecto posible.⁸⁷⁹ De ese modo, y así como el topo se interna en la tierra usando su cuerpo, y naturalmente protegiéndose con la piel de sus ojos, tú, con el órgano natural de la imaginación (*Guía* II, 36), y protegiendo tu vida en la procuración y contemplación de los principios inmateriales, intérnate en la transparencia absoluta del pensamiento al cual te unes durante el estudio.

Insistamos, una vez más, que el tema implícito al que alude el narrador (en su papel de profeta de corte averroístico-maimonideo), es el de la posibilidad de conocer los principios inmateriales sin traspasar el límite natural de la vida. Para apoyar nuestra interpretación creemos que es indicativa la noticia que aporta Giuseppe Ledda⁸⁸⁰, sobre Bartolomeo Anglico quien en su muy difundido *De proprietatibus rerum* afirma que el topo tiene debajo de los párpados algo parecido a ojos (y no órganos menores ni órganos ciegos, como creían otras tradiciones).⁸⁸¹ El topo posee, a guisa de párpado, una piel resistente pero, así mismo, muy delgada (*corium subtilier*), la cual en suma cubre un verdadero ojo en potencia: “vestigia latentium oculorum”. Y esa piel o párpado — dice Bartolomeo Anglico, invocando a una tradición no identificada—, se rompe con gran sufrimiento durante la muerte del topo (esto debido a su gran resistencia); de este

que en el marco del conocimiento científico escolástico, y en particular, el que más simpatizaba con posturas arabizantes, la *proportio* esté relacionada con el valor de verdad: cf. la opinión análoga de Alberto Por tanto, al igual que en la física hay cosas físicas en cuya definición se incluye la naturaleza que es simplemente naturaleza y es la forma, y por esto todos los otros modos de naturaleza se llaman naturaleza por comparación [*proporzio*] a ella, así en la filosofía primera todas las cosas se llaman divinas debido a que en la definición de ésta se incluye a Dios” [*Metaph.*, lib. 6, tr. 1, c. 3. Geyer p. 305, ll. 34-40.] M. Rubio, “El amor”, p. 27. Dante en el *Convivio* entiende *proporzio* como el grado de participación (*concorrimento*) de un ente en la cadena del ser (*Cv.* II, viii, 13-14; III, vii, 5-6; *Liber de Causis* 19 [20]). .

⁸⁷⁹ Recuérdese que el mismo Giacomo da Pistoia, siguiendo a Averroes, afirmaba que así como la materia prima es todas las formas naturales, y el intelecto posible es en potencia todas las formas inteligibles, de ahí se deduce que el intelecto posible es un nuevo tipo de materia (*novum genus materie*). *Quaestio de felicitate*, 254-257, p. 453.

⁸⁸⁰ G. Ledda, “Per un bestiario”.

⁸⁸¹ Esta postura llamada “experimental” de Anglico retoma la posición de Aristóteles, y se debió probablemente a la traducción del *De animalibus* del Estagirita; hay pruebas de la difusión de esa postura en Alberto Magno (*De animalibus* I, 140, quien afirma haber repetido el experimento de Aristóteles y oscila entre las dos tradiciones), Richard de Fournival (*Bestiare d’Amour*), Brunetto Latini (*Trèsor* I, 197), Tomás de Cantimpré (*Liber de natura rerum* IV, 103), Tomás de Aquino (*Sententia De anima* III, i, 11); lo que, en resumidas cuentas, era la posición de Plinio (*Naturalis historiae* XI, 139 [52]); cf. G. Ledda, “Per un bestiario”, p. 90-92.

modo, el topo “cuando empieza a morir empieza a abrir los ojos, lo cuales tenía cerrados mientras vivía”:

Aristoteles autem de Talpa dicit sic: Omne animal generans animal simile habet oculos praeter talpam, quae non habet oculos apparentes, sed si quis incidit corium subtilier, *invenient interius vestigia latentium oculorum*. Et putaverunt aliqui, quod *illud corium rumpitur prae angustia, quando incipit mori, et tunc incipit aperire oculos in moriendo, quos clausos habuit in vivendo*.⁸⁸²

Teniendo en cuenta que, como afirma Ledda, no hay tradición previa a la *Commedia* que relacione al topo con la ira, nos parece entonces que a Dante le era conveniente la figura del topo no solo porque es un animal cegado o con mala vista, que vive bajo tierra y se perfecciona en actividades que, para el ser humano, son parábolas de los bienes materiales, de los cuales es símbolo primordial la piel que le cubre los ojos, sino porque podía además servir al paradigma de la percepción visual vinculado al estudio como actividad especulativa, y como indagación en los principios inmateriales. En ese sentido, el símil es coherente también con el muy conocido simbolismo medieval del topo como *exemplum* de la *avaritia* que, como informa el mismo Ledda, era una interpretación muy difundida en bestiarios, enciclopedias y florilegios de *exempla*, dada la naturaleza del animal “ligado a la tierra”.⁸⁸³ Y es coherente también con la afirmación de Dante, que ya hemos citado, la cual vincula la *avaritia* con el conocimiento de “le sustanze partite da materia” (*Cv.* III, iv, 9-10),⁸⁸⁴ lo cual formaba parte de su postura (que luego superaría) en los primeros tres libros del *Convivio*, donde afirma —junto a posiciones hortodoxas—, la imposibilidad de alcanzar en esta vida los principios inmateriales, de acuerdo a un pasaje que hemos citado in extenso en 5.3.3, y del cual ofrecemos un fragmento:

chè [el ser humano], *desiderando la sua perfezione*, desiderrebbe la sua imperfezione; imperò che desiderrebbe sè sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e *in questo errore cade l'avarò maladetto*, e non s'accorge che desidera sè sempre desiderare, andando *dietro al numero impossibile a*

⁸⁸² Cit. G. Ledda, “Per un bestiario”, p. 91

⁸⁸³ G. Ledda, “Per un bestiario”, p. 85.

⁸⁸⁴ Cf. Giacomo da Pistoia, *Quaestio de felicitate* (Kristeller), 233-234, p. 425; “*felicitas ultima hominis essentialiter et primo consistat in intelligere substantias separatas*”

giugnere). Avrebbe lo anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. *E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione [...]* Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose quello esse sono non sia possibile a la nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere (Cv. III, xv, 8-10).⁸⁸⁵

(Porque [el ser humano] deseando su perfección, desearía su imperfección ya que desearía para sí siempre desear y nunca cumplir su deseo (y en este error cae el avaro maldito, y no se da cuenta que desea para sí siempre desear, yendo siempre detrás del número imposible de alcanzar). Habiéndolo la Naturaleza hecho en vano, porque no estaría dirigido hacia ninguna finalidad. Y porque el deseo humano se mide en esta vida a aquella ciencia que aquí se puede obtener, y ese punto no traspasa sino por error, lo cual está fuera de la intención natural [...] De ahí que con ello, conocer el ser de Dios o de ciertas otras cosas no es posible a nuestra naturaleza, ese [ser], para nosotros, no nos es dado, naturalmente, desearlo saber.)

En nuestro símil, entonces, el topo sólo comienza a abrir los ojos cuando empieza a morir, es decir, cuando sus ojos adquieren su ser en potencia (su perfección) más allá de su propia naturaleza animal; del mismo modo, el ser humano que descubre la luz (o transparencia absoluta de todo lo pensable), detrás de los fantasmas, pone en riesgo su vida al perfeccionarse en actividades que van más allá de su naturaleza sensible (Cv. III, xv, 8-10). Sin embargo, lo que también sugiere el símil es que a través de determinadas actividades especulativas es posible alcanzar esa perfección que, repetimos, para el ser humano, está no solo en su alma sensible (sustancia material) sino en la *operación* del alma racional (sustancia separada, inmaterial).⁸⁸⁶

⁸⁸⁵ Esta afirmación es un resumen con el que cierra el último capítulo del III tratado del *Convivio*. Unas líneas adelante —siguiendo de nuevo la versión averroísta del paradigma de la percepción visual— se refiere al alcance que permite pensar a la naturaleza angélica como forma “visual” (forma sustancial, “intención natural”, o forma “terminada”) de acuerdo a la naturaleza humana, en lo que a esas alturas del libro parecía un abandono del deseo de “perfección” intelectual: “E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di *naturale intenzione*. E così è misurato ne la natura angelica, e *terminato* in quanto a quella sapienza che la natura di ciascuno [ente en la cadena del ser] può apprendere” (Cv. III, xv, 10; cf. ix, 8-9: “la forma che nel mezzo trasparente non pare [aparece], [ne l'acqua pare] lucida e terminata”).

⁸⁸⁶ Cf. Giacomo da Pistoia, *Quaestio de felicitate*, 233-234 (Kristeller), p. 425.

5.4.2 El lector transparente

Recordemos entonces que a final del siglo XIII, el cabalista coetáneo de Dante, Abraham Abulafia, comentando la *Guía de perplejos*, describió cómo la palabra manipulada en alto grado (o lengua perfecta) se equipara en transparencia al acto intelectual, hasta hacerse una con el intelecto posible. La palabra, ‘capacidad de lenguaje’ o, genéricamente, el lenguaje (*dibbur*) es comparable a la transparencia aristotélica, es decir, la potencialidad absoluta de todo lo pensable que comparten el intelecto posible y los fantasmas particulares. De ese modo, y aunque el lenguaje se identifica con el cuerpo, como *operación* es la perfección de la especie humana.⁸⁸⁷ El lenguaje, explicaría Abulafia, representa la unión con la potencialidad absoluta de todo lo pensable —o lenguaje divino (*dibbur qadmon*):

Debes saber que el lenguaje [=dibbur] por sí mismo no es el intelecto, pero sí es la verdadera facultad del alma. Y en el alma *no existe facultad natural más alta que el lenguaje [dibbur]* porque el intelecto separado emana sobre éste su intelecto, *del mismo modo que el sol emana luz en el ojo. El lenguaje [dibbur] es una facultad del alma similar a la del ojo en relación al sol, el cual genera luz en aquél. Y la luz del ojo es la misma luz que la del sol, y no algo diferente. Del mismo modo, el intelecto del alma [=nefesh ha-sejel] es la misma emanación del Intelecto Agente, y no algo diferente.*⁸⁸⁸

Para nuestro argumento es importante también la noticia de Maria Corti acerca de la *Epístola de Santiago*, quien usando el difundido tópico del navegante, expresó que el lenguaje (la “lengua”) era el timón que guiaba al alma, opinión que Dante no podía desconocer:

⁸⁸⁷ Abulafia escribió que si “la forma del lenguaje [*tsurat ha-dibbur*] no fuese la forma del hombre, éste no [sería capaz] de hablar, y tampoco la esencia de su existencia [*mehut metzi'uto*] sería el lenguaje [*dibbur*]. Y sabes que la quintaesencia del hombre es la de erigirse como un ser que vive [y] que habla [*medabber*]; y la forma de vida se perfecciona en los sentidos, y la forma del lenguaje [*tsurat ha-dibbur*] se perfecciona en el intelecto.” *Sefer ha-Melammed*, Ms. París, BN 680, fol. 296 a; cit. M. Idel, “The infant”, p. 329.; de manera equiparable, Sigier de Brabante, para quien el intelecto se une al *operar* del cuerpo (es decir, a la imaginación), afirmaba: “homo est homo per intellectuum, quod non contingeret si intellectus non esset hominis forma” (*De anima intellectiva* III, 58, p. 246).

⁸⁸⁸ *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, Ms. Munich, 408, fol 91 ab.; cit. M. Idel, “Abulafia’s Secret”, p 304-305 (cit. también en M. Idel, *Kabbalah in Italy*, p. 61-62).

Ecce et naves, cum magna sint et a ventis validis minetur, circumferuntur a modico gubernaculo ubi imputeus dirigentes volverit; ita et lingua modicum quidem membrum est, et magna exalat.⁸⁸⁹

En ese sentido, Dante habría desarrollado una doctrina de la perfección de la actividad especulativa, centrada en el lenguaje —en particular, en la lengua vulgar—, convicción que no aparece en el IV tratado del *Convivio*, pero que se refleja del *De vulgari eloquentia*, donde el vulgar ilustre es el “más noble de todos los vulgares” (*Dve.* II, VI, 1). El hecho de que este argumento aparezca en el último libro del *Convivio* y no en los tres primeros, es significativo porque, como muchos estudiosos han notado, en los primeros libros se dice que hay materias que o son inefables (*Cv.* III, iv) o están más allá del deseo natural humano de saber (*Cv.* III, xv, 9-11), tales como “Dio, l’eternitate e la prima materia” (*Cv.* III, iv, 6-7),⁸⁹⁰ aunque luego Dante parece abandonar esa idea para seguirlos tratándolos precisamente en ese cuarto libro,⁸⁹¹ como explica Irène Catach:

Nel libro IV del *Convivio*, a partire dal capitolo XX, Dante propone una nuova risposta circa il fatto che certi uomini siano più eccellenti nella realizzazione del loro desiderio di sapere, e perciò più nobili. Rifiuta preliminarmente l’affermazione che «il tempo a gentilezza si convegna» (*Le dolci rime* v. 67 [*L.C.*, 4]), fatto che avrebbe per conseguenza che «siam tutti gentili o ver villani» (ibid. v. 70). Per arrivare all’ «esposizione della verità», è importante dare la giusta definizione della nobiltà, come «perfezione in ogni cosa della propria natura» [...] (*Cv.* IV, XVI, 4-8). Questa si applica non solo all’uomo, ma a ciascuna cosa secondo il proprio genere. Si applica di fatti nel *Dve.* al volgare illustre, il «più nobile di tutti» i volgari («nobilissimum aliorum», *Dve.* II, VI, 1), e a tutto ciò che lo concerne. Come nel *Convivio* [II, iii, 13-16] il cerchio è nobile realizzando pienamente la propria natura di cerchio [es decir, mientras

⁸⁸⁹ M. Corti, *Dante a un nuovo*, p. 93.

⁸⁹⁰ Como se sabe, en este capítulo del tratado III, se explica la doble inefabilidad, del alma racional humana unida a una facultad orgánica, la imaginación, y por lo tanto, limitada para acceder de lo material a lo inmaterial, y por otro lado, la inefabilidad de la lengua porque esta “non è di tanta facundia che dire potesse ciò che nel pensiero mio se ne ragiona” (*Cv.* III, iv, 3-4).

⁸⁹¹ Cf. *Cv.* IV, xxi, 6: “Per che io voglio dire come l’Apostolo: ‘O altezza de le divizie de la sapienza di Dio, come sono incomprendibili li tuoi giudicii e in[in]vestigabili le tue vie!’.”

más cerca de su ecuador y menos de su polo], così nel *De vulgari eloquentia*, la canzone, modo del volgare illustre, è la più nobile, dato che nella produzione artistica, il più nobile è ciò che è in grado di abbracciare l'arte intera (*Dve. II, III 8*).⁸⁹²

Sin olvidar que cuando Dante equipara la nobleza humana a la del círculo (*il cerchio è nobile realizzando pienamente la propria natura di cerchio*), explica que esta última depende de su cercanía al “ecuador” de su propio cielo (*che si può chiamare equatore del suo cielo proprio*)⁸⁹³, como si dijésemos *del cielo de su propia perfección*, donde el movimiento o revolución (*rivoluzione*) es más veloz (*ratto*). De ese modo, y estando por encima de sí mismo, el círculo alcanza su ‘forma’: “quanto lo cielo è più presso al cerchio equatore tanto più è nobile per comparazione [rispetto] a li suoi [poli], però che [por lo tanto] ha più movimento e più attualitate e più vita e *più forma*, e più tocca di quello che è sopra sé, e per consequente è più virtuoso.” (*Cv. II, iii, 13-16*).

A nuestro juicio, la perfección del vulgar como síntesis entre las ideas de perfección (*nobiltade, proporzione, concorrimento, forma, gentilezza y beltade*) vertidas tanto en el *Convivio* como en el *De vulgari* son comparables a la posición de Abulafia quien aplicó el principio de “forma del lenguaje” (*tsurat ha-dibbur*), a la ecuación de las dos perfecciones de Averroes:⁸⁹⁴ “Y sabes que la quintaesencia del hombre es la de erigirse como un ser que vive [y] que habla [*medabber*]; y la ‘forma de vida’ se perfecciona en los sentidos, y la ‘forma del lenguaje’ [*tsurat ha-dibbur*] se perfecciona en el intelecto”.⁸⁹⁵ Para el averroísmo latino y judío, la imaginación (y los fantasmas por ésta producidos), sin ser propiamente intelecto, alcanzan su grado perfecto en las operaciones intelectuales; del mismo modo, el lenguaje, aún siendo una cualidad propiamente orgánica o pneumofantasmológica (como lo es la imaginación), alcanza su más alto grado en dichas operaciones intelectuales. Por ese motivo, Sigier de Brabante insistía en ese punto, a saber, que la imaginación es corporal pero que no lo es en su *actividad*:

⁸⁹² I. Rosier-Catach, “L’uomo nobile”, p. 178

⁸⁹³ Entiéndase, del cielo de su perfección.

⁸⁹⁴ A nuestro juicio, en el marco del averroísmo practicado por Abulafia, este término es extensivo de “perfección”, a ejemplo del “operador intrínseco” de Sigier de Brabante.

⁸⁹⁵ *Sefer ha-Melammed*, MS. Paris, Bibliotheque Nationale, 680, f. 296a. citado por M. Idel, *The infant experiment*, p. 329. For bibliographical details on this book, see M. Idel, *R. Abraham Abulafia's Works and Doctrines* (Ph. D., Hebrew University Jerusalem, 1976), pp. 15 ff. [Hebrew].

El intelecto perfecciona al cuerpo no según su sustancia, sino a través de su potencia operativa, porque si lo perfeccionase a través de su sustancia [material], [dicho intelecto] no sería separable. Averroes, refiriéndose a este principio, y comentando el segundo libro [del *De anima*], dijo que el intelecto no puede perfeccionar al cuerpo mediante su sustancia, porque no se sirve del cuerpo,⁸⁹⁶ y que Aristóteles refiriéndose a ese principio, dice en su segundo libro [del *De anima*] que el intelecto no es acto de algún cuerpo mediante la sustancia [de ese cuerpo], es decir, que no activa ninguna parte del cuerpo,⁸⁹⁷ entendiendo el verbo de la forma transitiva. Otra traducción dice eso precisamente: “acto de ninguna parte del cuerpo”,⁸⁹⁸ en el sentido de que el intelecto no se sirve de ninguna parte como si fuese un órgano; es, más bien, una comunicación con la actividad que opera mediante esa parte, es decir, la imaginación. Hablando de eso, Aristóteles dice en el primer libro [del *De anima*]: pensar [*intelligere*] es una suerte de imaginación [*phantasia*].⁸⁹⁹

Queremos insitir, finalmente, que el tema tratado por el narrador en nuestro símil se reduce a la postura, apenas explicada, de la perfección de la naturaleza intelectual que se logra potenciando las capacidades sensible, y en particular, la imaginación. Recordemos que en un pasaje de *Cv. IV*, Dante regresa al tópico del navegante, y lo une al tópico del exilio, en los mismos términos explicados, como un llegar a puerto, a Dios, que es *forma sine materia*: “E dice ch’ella [el alma] fa due cose: l’una, che *ella ritorna a Dio, sì come a quello porto onde ella si partio quando venne ad intrare nel mare di questa vita*; l’altra si è che ella benedice lo cammino che ha fatto, però che è stato diritto e buono, e sanza amaritudine di tempesta.” (*Cv. IV, xxviii, ii*). Como se ve, al lado de la correspondencia selva = mar, que ya hemos indicado, se nos aparece otra: navegación = vivir la vida, lo que, a su vez, está relacionado con el *lungo studio* de un tema determinado: el de las operaciones del alma intelectual, el lenguaje modal del *De anima*. Esta correspondencia enfatiza, a nuestro juicio, la opción de vivir la vida, es decir, llevarla a su perfección, a través de ejercicios especulativos.

⁸⁹⁶ Averroes, *Comm. Magn. De anima*, II, 21, p. 160, lín. 10-27.

⁸⁹⁷ Aristóteles, *De anima* II, 1, 413 a, 6-8.

⁸⁹⁸ Antonio Petagine, en la misma edición (p. 326, n. 70), cree que aquí Sigier de Brabante se refiere Tomás de Aquino: “Secundum Philosophum [Aristóteles] intellectus nullius partis corporis est” (*In III Sent.*, d 15, q 2, a. 3b, arg 2; cf. además: *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, arg. 4)

⁸⁹⁹ Sigier de Brabante, *Quaestiones in Tertium*, q. 7, p. 126-127. Aristóteles, *De anima* I, 1, 403 a, 7-10.

Podemos concluir recordando una vez más las aportaciones de Nardi y Sermoneta. El primero señalaba que cuando Dante escribe en un pasaje “O imaginativa che ne rube” (*Purg.* XVII, 13-18), la idea de que la acción de los cuerpos celestes influyen en la imaginación suscitando determinadas imágenes y “misteriosas intuiciones”, es de corte neoplatónico.⁹⁰⁰ Confróntese en ese sentido la explicación de Sermoneta acerca de Yehudá Romano que ya hemos citado:

Aquello que hace particularmente problemática la lectura de textos [de autores escolásticos] en la lengua hebrea de Yehudá Romano es el hecho de que los conceptos neoplatónicos se expresan, o mejor, se disfrazan y se esconden detrás de terminología aristotélica [...]: el Dios aristotélico, estando ininterrumpidamente en acto, y habiendo adquirido el atributo de Causa Primera, debe necesariamente conocer a los causados que han sido puestos en movimiento por Él y que provienen de Él; lo que confiere al *Pensamiento que se piensa a sí mismo* una caracterización platónica de *lugar ideal* de todas las ideas. Se identificará con el mundo de las ideas: pensándose a sí mismo, pensará todos los entes, todos los *intellecta* que de Él provienen.⁹⁰¹

No está de más insistir en que la adopción de un lenguaje aristotélico-averroísta para hacer una descripción de un universo esencialmente neoplatónico es algo que comparten Dante⁹⁰² y los autores judíos que estudiamos.⁹⁰³

⁹⁰⁰ B. Nardi, “La conoscenza”, p. 140-141.

⁹⁰¹ G. Sermoneta, “Gli scolastici”, p. 155.

⁹⁰² B. Nardi “Le citazioni”, p. 94 ss.

⁹⁰³ Cf. G. Sermoneta, “Gli scolastici”, p. 157, e Id., “Una trascrizione”, p. 24, n. 5, quien habla también del desarrollo de posturas “místico-averroístas” o de “misticismo racionalista” que llega hasta Pico della Mirándola (como opina Nardi), pero que era una postura neoplatónica racionalista común a cristianos y a judíos en la Italia de Dante; todo esto, centrado en figuras como Yehudá Romano y en la cábala italiana, pero al margen de la actividad universitaria.

6. «CHÈ ‘L VELO È ORA BEN TANTO SOTTILE» (*PURG.* VIII, 19-21) LA COMUNICABILIDAD DEL NARRADOR DE LA *COMMEDIA*. ENTRE EXILIO Y PROFETOLOGÍA ÁRABO-JUDÍA

6.0 Introducción

En este último capítulo es nuestra intención seguir desarrollando nuestro punto en lo que se refiere al lenguaje modal como sentido parabólico usado por el narrador de la *Commedia*, lo cual nos revela una preocupación decididamente racionalista, y una explicación *per causas*, del estatuto gnoseológico de la profecía, además de un conocimiento muy profundo de las posibilidades de una mística averroísta, una doctrina especulativa desligada de estímulos afectivos.⁹⁰⁴

En la primera parte de este capítulo hablaremos de las distintas interpretaciones —a nuestro juicio, insatisfactorias— que se han dado a *Purg.* VIII, 19-21, y presentamos una hipótesis de lectura que apunta a describir el sentido del nivel literal o parabólico, como una instrumentalización o uso propedéutico del lenguaje modal del *De anima*, con la finalidad de lograr la perfección humana. En la segunda parte retomaremos el tema de la profecía natural, y recordamos el tema principal de nuestra investigación que es el de la imaginación agente. En la tercera parte proponemos una lectura semántica del contexto del pasaje para demostrar cómo las distintas exégesis, desde el punto de vista del *viator* o del narrador, se enriquece mutuamente; para tal fin hablamos de uno de los grandes temas estructuradores de la *Commedia*, el tópico del exilio.

⁹⁰⁴ Cf. B. Nardi, “La mistica”, p. 134

6.1 El *velo sottile que trapassar dentro è leggero*. Planteamiento del problema

La situación es la siguiente. El *viator* y Virgilio se encuentran en la *valletta fiorita* de la montaña del Purgatorio. Es el 4º —y último— grupo (*schiera*) del Antepurgatorio, es decir, cerca de la puerta del Purgatorio propiamente dicho (a donde se entrará en los versos finales de *Purg.* IX). Son cerca de las seis de la tarde. Las almas cantan entonces el himno de Completas, el *Te lucis ante*, un himno litúrgico que se rezaba antes de irse a dormir para proteger el sueño (*Procul recedant somnia, / et noctium phatasmata*).⁹⁰⁵ Por otra parte, en el canto no merman las palabras relacionadas con la vista (*occhio*, vv. 35, 78; *occhi*, vv. 11, 18, 19, 50, 85, *vidi*, vv. 22, 25, 47, 54, 103, 105, *veder*, vv. 45, 66; *mirare*, vv. 8, 47; *discernëa*, v. 34). El narrador aclara incluso al principio del canto (vv. 7-8) que, en su viaje, ya no tenía caso escuchar, sino solo mirar (*incominciai a render vano / l'udire[,] e a mirare una de l'alme...*).⁹⁰⁶ Y he aquí que emerge una reconvencción al lector, en esta escena en donde empieza a oscurecer. Dicho *appello* al lector enfatiza el sentido de la vista:

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,
chè 'l velo è ora ben tanto sottile,
certo che 'l trapassar dentro è leggero. (*Purg.* VIII, 19-21)

(Aguza aquí, lector, bien los ojos a la verdad, / que el velo es ahora tan sutil / que, ciertamente, traspasar/penetrar dentro es [un ejercicio] ligero).

La interpretación tradicional de este pasaje apunta al *sovrasenso*. Dice por ejemplo Jacopo della Lana: “Qui vuol dire l'autore: l'allegoria ch'io pongo è chiara, che ogni velame che la fêsse oscura è sì sottile che con buono ingegno facilmente si può discernere” (DDP).⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ Recuérdese que, de hecho, en el siguiente canto, el *viator* se queda dormido, entre las siete y las nueve de la noche, y tiene un sueño, el cual se corresponde al momento que Lucia lo transporta de la *valletta* a la antesala del Purgatorio (*Purg.* IX, 11-33) —para despertarse a la mañana siguiente.

⁹⁰⁶ Incluido el momento en que una de las almas (o cuerpos aéreos), llamando a Corrado Malaspina para que venga a ver a Dante: “Su, Currado / vieni a veder che Dio per grazia volse”.

⁹⁰⁷ Para un estudio sobre las invocaciones al lector en la *Commedia*, cf. E. Auerbach, *Studi*, p 316ss., y L. Spitzer, “The addresses”, quien opina distinto acerca de la función de dichos “appelli” que no identifica, como Auerbach, con la urgencia de comunicar el mensaje profético, sino con la “mimesis”, “imaginación” o “visualización” de dicho mensaje; para Spitzer, enfáticamente, es decisivo el recurso de la “visualización” del mundo material como presentación del trasmundo. A nuestro juicio —y tomando en

La *E.D.* (Luigi Blasucci) se pregunta cuál sea el significado de *sottile*, en este pasaje de interpretación controvertida, y opina que la construcción en este caso tiene un valor metafórico. Es decir, *sottile* funciona aquí como apoyo a la figura que habla de los ojos del lector atentos a la verdad detrás del velo (*velum*) “ora ben tanto *sottile*” (fino, transparente). Sin embargo, no hay unanimidad sobre el significado del verso inmediatamente posterior (*che 'l trapassar dentro è leggero*), lo que provoca interpretar la *terzina* de dos modos. En el primero, el velo es tan transparente que es fácil penetrar la verdad, pero en este caso no se explicaría el por qué se pide al lector un esfuerzo mayor (*aguzza ben li occhi*). En el segundo caso (donde ‘trapassare’ significa ‘ir más allá’), significa que el velo que cubre la verdad es tan transparente que es fácil, dice la *E.D.*, “passare oltre, senza accorgersi del vero ivi contenuto”. La divergencia se centraría entonces en el término *trapassar*.

De cualquier modo, ninguna de las dos interpretaciones tiene tampoco clara cuál es la alegoría detrás del velo. De nuevo, la *E.D.* reporta al menos dos puntos de vista, el de Chiemenz y el de Sapegno; el primero, cree que se refiere a la condición de las almas que, expuestas otra vez a tentaciones terrenas (la *valletta*), deben ser cuidadosas al emprender el camino hacia la salvación. Sapegno cree, por su parte, que la dificultad (relacionada con *aguzza*), hay que entenderla no como *lo que esconde la letra* (es decir, la dificultad superada con la intervención de la Gracia) sino como la dificultad para las personas que en la tierra comienzan una penitencia:

Quale sia poi l'allegoria nascosta a cui D. qui alluderebbe, resta questione incerta (il Chiemenz pensa che D. si riferisca probabilmente alla condizione dei regnanti che “più di tutti gli altri uomini, per la loro condizione privilegiata [splendore dei colori e profumo della valletta] sono esposti alle tentazioni, sicché più degli altri dovrebbero invocare la difesa del Cielo contro di esse”). Affine solo in parte a questa interpretazione è quella proposta dal Sapegno sulla scorta di Pietro, per cui *la difficoltà non sarebbe nel cogliere il vero celato nella lettera* (la tentazione superada con l'intervento della Grazia), ma nell'intenderlo grossamente, “attribuendo alle anime dell'Antipurgatorio, le quali non sono più

cuenta las demostraciones de la Asociación Complutense de Dantología acerca de la imaginación analítica, y nuestra propia investigación— los dos puntos de vista pueden convivir perfectamente.

soggette a tentazione e non hanno bisogno d'impetrare contro di essa il soccorso divino, la sostanza materiale della vicenda qui rappresentata, che ha ragion d'essere soltanto se la si riporta, allegoricamente, *alla condizione delle anime che sulla terra intraprendono il cammino della penitenza*".

Aun otra interpretación habla de que, como en el caso de un pasaje semánticamente similar —*Inf.* IX, 63— se trata de una advertencia al lector a los eventos inmediatamente subsiguientes; en el caso de *Inf.* IX, se trata de la aparición de Medusa (v. 52-57), y luego del Mensajero de Dios (76-85), que resuelve el conflicto, es decir, que al *viator* y a Virgilio franquea el paso a la ciudad de Dite; y en este último caso —el de *Purg.* VIII— la aparición de los ángeles (v. 26), y luego de la serpiente (v. 100), a quien los ángeles hacen huir. Y otra exégesis, en fin, apunta que el adverbio “qui” es el texto, pero no el de la *Commedia* sino el de *Te lucis ante*, y “ora” es el momento siguiente a la oración, ya entrada la última hora canónica, *completas*, en que entiende la “fácil” letra, es decir, su sentido: el que, de manera evidente, invoca protección para el viaje nocturno.⁹⁰⁸

Creemos sin embargo que, restringiéndonos al nivel literal, un modo de comenzar a resolver la dificultad del pasaje (además de tener en cuenta los diferentes significados de “trapassar”) está en atender al significado ambiguo del término “sottile”; señala en ese sentido Chiemenz: “Terzina di dubbia e varia interpretazione, potendosi intendere sottile come ‘trasparente, quindi facile’, oppure ‘ingegnoso, quindi difficile’, e trapassar come intensivo di ‘passare’, o come ‘passare al di là’.” (DDP)

En el pasaje el término *sottile* (que adjetiva a “velo”) apunta entonces a dos polos: uno denota ingenio, y por lo tanto dificultad, pero también oscuridad,⁹⁰⁹ y el otro, facilidad y transparencia. En cualquiera de los dos polos está implícita la misma metáfora, en la

⁹⁰⁸ Cf. N. Tonelli, “Intorno”, p. 95-96.

⁹⁰⁹ Y aunque aquí la oscuridad también puede tener un sentido metafórico, recuérdense a este propósito los versos que, burlescamente, Bonagiunta da Luca dedicó a Guido Guinizzelli: “Così passate voi di *sottiglianza* / e non si può trovar chi ben isponga, / cotant’ è *iscuro* vostra parlatura” (cf. G. Guinizzelli, *Poesie*, p. 76).

que hay un exterior y un interior del velo (de hecho, *sottile* significa “debajo de la tela”: *sub-telis*).⁹¹⁰

Sostenemos que un principio de solución se encontrará atendiendo a la primera evidencia, es decir, menos a la peripecia que al narrador y al acto de la lectura (al *lungo studio*), y combinando, inicialmente, un aspecto de cada polo, es decir, ingenioso (*acuto, difficile, ingegnioso, sottilmente argomentato, Par. XIX, 82, Par. XXXII, 51, Vn XLI, 12, Cv. IV, ii, 13*)⁹¹¹ y transparente. Creemos que es posible explicar *literalmente* el pasaje teniendo en cuenta algunas características de la noética arabizante que permeaba muchos de los escritos de la época, ahí donde la “sutileza” denotaba la manera de explicar la relación entre los fantasmas y el intelecto posible; que señalaba, en suma, el lenguaje modal del *De anima*. En esta tendencia arabizante, presente en los averroísmos latino y judío de la Italia de Dante, se unen formulaciones *sutiles* (complejas, profundas, difíciles) que, al activar el intelecto especulativo, provocaban la contemplación, que era, en sí misma, una unión, con la transparencia (o *sutilidad*) absoluta de todo lo pensable (cf. Alberto Magno, *De anima* III, ii, 2).⁹¹²

6. 2 La imaginación ágil del narrador de la *Commedia*

El libro III del *De anima* de Aristóteles es quizá el tratado que más polémica y admiración causó en la filosofía bajomedieval; el fundamento de esa polémica parte del principio que el alma nada puede inteligir sin los fantasmas (*De anima* III, 7, 431 a, 16-17), y, por extensión sin los sentidos. En la traducción latina del Gran Comentario de

⁹¹⁰ El “velo” es genéricamente un “tessuto leggero” (*E.D.* voz: velo) que las mujeres usaban sobre la cabeza; este dato y, por otra parte, las palabras afines (*velame, disvelare, svelare*) que, como en este caso, siempre apuntan a un campo semántico donde priva el ocultamiento generado dicho “tessuto”.

⁹¹¹ G. Fioravanti ha hecho notar que, en lo que se refiere a la canción comentada en el tratado IV del *Convivio*, el “termine ‘sottile’ rimanda senza ombra di dubbio ad uno dei caratteri distintivi della cultura universitaria (le parole della canzone, ci dice il suo autore, ‘sottilmente argomentando e disputando procedono’; IV II 13) e il trattato che la canzone commenta è appunto costruito sapientemente come una quaestio: una quaestio assai complessa, simile nella struttura a quelle discusse, agli inizi del secolo, da Giovanni di Jandun a Parigi e da Taddeo da Parma a Bologna. Ma qual è l’argomento di questa trattazione? È come Dante stesso ci dice: ‘l’umana bontade in quanto in noi è da natura seminata e che nobilitade chiamar si dee’ (IV I 7).” (G. Fioravanti, “La nobiltà”, p. 158.). El tema de la “umana bontade” es el de la participación del alma humana en la cadena del ser, y que, a nuestro juicio Dante resuelve en parte construyendo la idea de una transparencia pulida de los fantasmas, es decir, de la lengua perfecta como la más alta participación en dicha cadena.

⁹¹² Cf. B. Nardi, “Mistica”, p. 133

Averroes puede leerse: “nihil intelligit anima sine ymaginatione”.⁹¹³ La obra de Dante se hace varias veces eco de ese precepto, por ejemplo en *Par.* IV:

Però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno. (vv. 41-42)

(pues sólo aprende lo que luego es digno / de intelecto, a través de los sentidos.)⁹¹⁴

O en *Par.* II, donde Beatriz le explica al *viator* el mismo principio aristotélico:

...dietro ai sensi
vedi che la ragione ha corte l'ali. (vv. 56-57)

(más allá de los sentidos / date cuenta que la razón tiene las alas cortas)⁹¹⁵

Pero sobre todo es más explícito en el libro II del *Convivio* donde afirma que no hay conocimiento sino partiendo del “senso”, ya que de éste “comincia la nostra conoscenza” (*Cv.* II, iv, 17). En el libro III del *Convivio* se explicará luego la consecuencia de saberse atados a esa certidumbre, a saber, que la sustancia material (orgánica) aspira, sin lograrlo, a conocer principios inmateriales:

Tornando adunque al proposito, dico che nostro intelletto, *per difetto della virtù dalla quale trae quello ch'el vede, che è virtù organica, cioè la fantasia, non puote a certe cose salire* (però che la fantasia nol puote aiutare, ché non ha lo di che), *si come sono le sustanze partite da materia*; le quali se alcuna considerazione di quella avere potemo, *intendere non le potemo né comprendere perfettamente.* (*Cv.* III, iv, 9-10).⁹¹⁶

⁹¹³ Averroes, *Comm. Magn. De anima* III (431 a, 17), cap. 30, 5-6, p. 468.

⁹¹⁴ Trad. Luis Martínez de Merlo.

⁹¹⁵ Dice el *Ottimo Commento* (1333): “Questo testo non dice altro, se non che là dove col senso corporale li uomini non possono attignere, che molte volte falsamente ne giudicano. Donde dice: ogimai non ti dovresti maravigliare di quello che tu vedi, se tu nol potevi in terra comprendere nel suo essere, però che *lo raziocinare che voi fate, si forma in su l'apprensiva de' sensi*: la prima dove non atigne è falsa, e per conseguente ciò che sopra vi si fonda, si conchiude il falso.” (DDP: *Par.* II, 52-57).

⁹¹⁶ En este capítulo, Dante expone dos inefabilidades: la del alma humana que, siendo en parte orgánica, no puede acceder a las sustancias separadas, y la del lenguaje, que (por poca *facundia* o capacidad) no

(Volviendo entonces a nuestro propósito, digo que nuestro intelecto, por razón de la *vis* de la cual abstrae lo que ve, que es *vis* orgánica, es decir la fantasía [*phantasia, vis imaginativa, imaginatio*], no puede a ciertas cosas arriba alcanzar (porque la fantasía no le puede ayudar, porque tiene modo de hacerlo), así como son las sustancias separadas de materia; las cuales si de ellas algo podemos pensar, no las podemos perfectamente inteligir ni comprender.)

Nos enfrentamos al menos a dos posturas. Por un lado, la imaginación, como virtud orgánica (*senso* o alma sensitiva), limita el conocimiento del intelecto separado; por otro, el principio averroísta (que, a nuestro juicio, desarrollan Aubulafia y Yehudá Romano) aporta al fantasma algunas de las cualidades del intelecto, es decir, que la imaginación compartiendo transparencia potencial con el pensamiento, es capaz de contemplar esa posibilidad absoluta.

Ahora bien, la *Commedia* puede, como sentido alegórico del sueño profético, exponer el camino del alma (o la mente) en su trayecto hacia Dios. En ese camino, como explica la Asociación Complutense de Dantología, el *viator* es menos un símbolo del alma que una alegoría de la imaginación, verdadera protagonista de la peripecia.⁹¹⁷

En primer término —hay que insistir en ello— la *Commedia* se reconoce en el devenir de una multiplicidad de obras alegóricas medievales. En todas ellas hay un supuesto que era lugar común para todo el Medioevo: el mundo es figura, la realidad entera es sacramento.⁹¹⁸ Tanto los productos humanos como los naturales reproducen esa dialéctica que ve a un Dios creador como escritura. Las criaturas son palabras que reproducen el libro de Dios; las creaciones humanas, a sabiendas o no, reproducen esa misma dinámica, más aún si se trata de un texto.

El procedimiento a través del cual la *Commedia* propone una interpretación del sentido alegórico, según la Asociación Complutense de Dantología, está basado, en primer

está en grado de expresar lo que razona (es decir, las actividades de su alma racional). Porque a la altura de ese tratado, se encontraba Dante con la evidencia de que el pensamiento es mucho más amplio de lo que se puede expresar. El pensamiento entonces, ya sea que llegue o no a su perfección intelectual, vence al lenguaje en su capacidad de expresarse. (*Cv.* III, iv, 12-13)

⁹¹⁷ Cf. C. López Cortezo, "Poesía", p. 45; J. Varela-Portas, "Il corpo", 326-327.

⁹¹⁸ M. D.Chenu, *La teología*, p. 193

término, en la imaginación.⁹¹⁹ La imaginación humana percibe en el lenguaje las imágenes, y sobre todo, el orden en el que esas imágenes se presentan. La imaginación es la que reconoce ese primer material, el del nivel literal. Así como el nivel literal —la imagen— es un vehículo de contacto entre la visión consciente —es decir, ya asimilada como tal en el presente— y la disposición exegética, es decir, entre la exégesis que hace el personaje que recibe la visión (el profeta-paciente) y la exégesis que propone el narrador que elabora y transmite el mensaje (el profeta-agente); así, la imaginación es un vehículo de contacto entre el intelecto escritor y el intelecto lector: es decir, es el vehículo entre lo que abstrae quien presenta la visión y lo que abstrae quien lee la visión.⁹²⁰

La doctrina averroísta propone que la voluntad controla únicamente a los fantasmas, los cuales sirven de materia prima —de objeto— al pensamiento que, siguiendo a Averroes, era una sustancia separada; de este modo, lo que se deriva de esta noética que invadirá el espacio de poder que la ley medieval controlaba, es la soberanía sobre los propios fantasmas. En este contexto, para poder sostener la posibilidad de comunicación entre un intelecto escritor y un intelecto lector, hace falta creer que a cada acción corresponde un fantasma, y que es sobre esos fantasmas —llámesele lenguaje— como puede fundarse la idea de libre albedrío, y no sobre un yo determinado de antemano.⁹²¹

De hecho, como han demostrado sobradamente la Asociación Complutense de Dantología, el narrador recibe en sueño una revelación que sigue el proceso profético descrito por San Agustín, es decir, se desliga progresivamente de sus hábitos corporales hasta tener una visión intelectual.⁹²² Y si fue así ¿no podría decirse que esto fue algo que le pasó sólo al *viator* del sueño profético (como opina López Cortezo)?⁹²³ y luego, cabe preguntarse también si la comprensión de la visión se dio así mismo en imágenes, o fue comprendida de manera abstracta. Y, por último, si en el proceso de recomposición literaria de la visión —de disposición para la exégesis— medió una percepción sensorial o, por el contrario, fue producto de la infusión intelectual, es decir, pasó del intelecto directamente a la *vis imaginativa*.

⁹¹⁹ Cf. nuestro capítulo 1.1.

⁹²⁰ Cf. J. Varela-Portas, “Sueño”.

⁹²¹ Cf. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 205.

⁹²² Cf. por ejemplo: J. Varela-Portas, “Del cielo”, p. 149-155.

⁹²³ López Cortezo, “El deseo”, p. 31.

Precisamente porque la *Commedia* es una obra de ficción que se finge sueño-visión *verdadero*, cabe hacerse todas estas preguntas. En realidad cuando se habla de profecía en Dante, el proceso que hemos descrito en varias partes se asume como uno solo. Es decir, se toma como parte de la misma identidad profética. Sin embargo, lo que cuenta la *Commedia*, cada una de las palabras dispuestas en tercetos y divididas en tres cantos, símiles, análisis de los nombres, etc., no es exactamente la visión profética, sino solo un fantasma de lo visto —al menos en el nivel literal, que es la base del *sovrasenso* alegórico.

La existencia del narrador-profeta-intérprete de la *Commedia* implica una manera de concebir la profecía que no aparece en Tomás de Aquino, quien repite una tradición secular que da como fuente a San Agustín. La *Commedia* —insistimos, aún sin ponderarlo declaradamente— supone la posibilidad de remontarse a la intención, para luego declarar esa intención en formas simbólicas que permitirán, una vez más, remontarse a esa intención, repitiendo de nuevo esa misma dinámica cuantas veces sea necesario por el lector; es precisamente el lector quien, ejerciendo el estudio, genera inteligibles, es decir, se une constantemente al intelecto por la mediación de los fantasmas lingüísticos de la *Commedia*, los cuales después de varias lecturas contienen no ya datos de objetos sensibles sino verdades abstractas, o, para ser más exactos, una verdad abstracta: la de compartir con el lector una misma transparencia o naturaleza potencial.

En el entendido de que la *Commedia* es un sueño visionario,⁹²⁴ cabe entonces señalar que el viaje de la peripecia fue un viaje *imaginario*, es decir, dentro de las capacidades humanas normales. Pero dentro de ese viaje imaginario, el *viator* imaginó que tuvo, al menos, un *raptus* extático, es decir, que de algún modo, le fue concedido un sueño por el fenómeno de la Gracia, y, a través de un proceso que implica la enajenación de los sentidos, experimentar un viaje al otro mundo. Con esto queremos decir que el narrador y *viator* pertenecen a estatutos gnoseológicos y ontológicos distintos.

⁹²⁴ Cf. el primer análisis de J. Varela-Portas, “Sueño”, que luego ha complementado con varios artículos, por ejemplo: Id., “La doppia”; Id. “L’eresia”.

Y en este sentido cabe exponer más detenidamente la distinción entre el Dante visionario y Dante visionado, hecha por Juan Varela-Portas.⁹²⁵ El Dante visionario es aquel que recibe la visión —el sueño, como demostró el mismo especialista—,⁹²⁶ la comprende y luego, al recordarla, la escribe en lenguaje alegórico, poniendo dicha visión a disposición del lector medieval. Sin ahondar en las intenciones —políticas y religiosas— del autor, la *Commedia* —extendiendo lo dicho por Singleton— es una construcción de ficción literaria que se finge sueño-visión verdadero.⁹²⁷ Teniendo en cuenta entonces que la obra está construida como tal, es decir, como un sueño o visión alegórica medieval, el Dante que recibe la visión debe distinguirse del otro, el Dante *visionado*, o sea, el producto de la visión, ya que este último ha sido reelaborado como alegoría, junto a la construcción entera del libro; este último Dante es menos una caracterización de la experiencia profética que un constructo exegético.⁹²⁸

Pero la *Commedia* es la historia de un viaje al otro mundo, y, como escribió López Cortezo “el único modo en que un vivo puede dejar esta vida sin morir es imaginariamente”,⁹²⁹ es decir, que el Dante visionado (“Dante soñado”, lo llama López Cortezo) es quien “abandona la vida material y mortal”,⁹³⁰ pero no el Dante que sueña, no el Dante que tiene la visión, no el Dante que imagina esa experiencia. Es así como el contenido de la visión puede —sin grandes descalabros al naturalismo aristotélico— superar la vida mortal. De este modo, el autor de la *Commedia* —como se infiere de la opinión de López Cortezo— podía salvar el fenómeno de un personaje que, en esta vida (en este cuerpo), conoce las sustancias separadas, algo que según Tomás de Aquino y el propio Dante (*Cv.* III, xv), era imposible.

Este es el tipo de experiencia que describían y distinguían Maimónides y Alberto Magno: una experiencia profética que pudiese ser explicada por medios naturales, como explica Anna Rodolfi: “Sólo los contenidos de la visio superan la naturaleza del sujero

⁹²⁵ Varela-Portas, “Sueño”, p. 666.

⁹²⁶ J. Varela-Portas, “Sueño”; cf. los trabajos donde ha profundizado en dicho tema: Id., “L’eressia”, e Id., “Il corpo”.

⁹²⁷ Cf. J. Varela-Portas, *Dante*, p. 144.

⁹²⁸ Cf. Varela-Portas, “Sueño”, p. 666; Id., “La doppia”, p. 26-27; y esto, como sugiere el mismo especialista, era algo que Dante venía construyendo —enraizada siempre en el marco del sustancialismo medieval— desde la *Vita nuova*: J. Varela-Portas, *Dante*, p. 66-70

⁹²⁹ C. López Cortezo, “El deseo”, p. 130

⁹³⁰ C. López Cortezo, “El deseo”, p. 130.

que conoce; dicha naturaleza se encuentra en grado de acoger dicha visio sin haber sido necesariamente subvertida o, por así decirlo, ‘deshumanizada’.”⁹³¹

Como ya hemos dicho en nuestros capítulos 2 y 4, en el siglo XIII “se presenta [...], por primera vez explícitamente, la distinción del profeta como vidente y del profeta como intérprete”.⁹³² Un profeta será, en último caso, aquel que puede interpretar un sueño, como José, pero sobre todo aquel que es capaz de interpretar las Escrituras. Nótese que Alain de Lille habla entonces del profeta intérprete:

Propheta.- proprie ille qui divina inspiratione oculus rerum eventos denuntiat.
Dicitur expositur sacrae scripturae (PL 210: 912)

Cada una de estas posturas, la del vidente y la del intérprete, se apoyaban, de hecho en distintas etimologías del término *prophetia*; una, la hace provenir de *phanos* que significa “aparición”, la otra, lo deriva del verbo *for, faris*, que se refiere “al anuncio, la predicación del mensaje que, naturalmente, presupone la visión, desde el momento que el profeta puede anunciar sólo lo que ha visto, o que otros han visto.”⁹³³ Como explica A. Rodolfi, Alejandro de Hales dedicó una *Quaestio* a cada uno de estos dos aspectos distinguiéndolos del siguiente modo: “In prophetia duo sunt: visio et denuntiatio sequens visionem; haec autem quaestio tantum de visione...; Quaeritor postea de denuntiatione prophetica”.⁹³⁴

En suma, lo que relata el “narrador” visionario es producto de un trabajo de interpretación y disposición alegórico-exegética en el cual por supuesto podemos reconocer la visión misma, pero sólo después de ser recibida, comprendida-interpretada

⁹³¹ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 107. La autora nos aclaró que, al menos embrionariamente, tal distinción aparece ya en San Agustín (*De Genesi ad litteram*, lib. XII). (Comunicación personal del 20 de septiembre de 2014). Para el de Hipona es decisivo colegir el significado de la visión, su interpretación, la cual él describe como “visión intelectual” (cf. De Gen. Lib. XII, 20ss). De cualquier modo, y en lo que respecta al narrador de la *Commedia*, a Alberto Magno, a Maimónides y a la profetología árabe, una vez interpretada la visión, el profeta debe ser capaz de comunicarla, es decir, de transformar las formas abstractas (universales) otra vez, en fantasmas o imágenes (*phantasmata de sensui*) particulares (cf. a este respecto, la explicación de este proceso en la profecía de Yehudá Romano: G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 199).

⁹³² A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 85.

⁹³³ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 88.

⁹³⁴ *Quaestiones disputatae “antequam esset frater”*, Ad claras aquas, Quaracchi, 1960, p. 203 y 316, respectivamente; cit. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 89.

y escrita, es decir, transformada en constructo exegético, cuyo responsable es siempre el profeta intérprete.

Pero lo que aquí nos ocupa es, además, la equiparación entre el quehacer filosófico y el profético, propio de Maimónides, cosa que de hecho, aparece en Alberto Magno, aparece en Alberto Magno, como donde Alberto compara el conocimiento profético del filósofo y del santo.⁹³⁵ Pero por otro lado, hemos aclarado ya que la teoría de la profecía de Maimónides era la de al-Farabi, tal como este último la expone en *La ciudad ideal*, la cual, en resumen, equipara el tipo de conocimiento que ambos poseen, y también destaca que tanto el profeta como el filósofo tienen una *vis imaginativa* muy desarrollada, aunque en realidad es el profeta el que se destaca más en este campo.⁹³⁶

Con ciertas salvedades, para Maimónides la profecía era un fenómeno natural.⁹³⁷ En este sentido, la profetología árabe de la cual era heredero, era más acusadamente física, ahí donde Aristóteles afirma que la contemplación es siempre contemplación de fantasmas (*De anima* III, 8, 432 b, 8-9). Es útil recordar de nuevo que en el glosario hebreo-italiano que Moshe de Salerno se registra varios términos vinculados a la *imaginativa*, por tener una gran importancia para el esquema profetológico de Maimónides quien, a pesar de reconocerle un carácter negativo, había establecido para ella una gran importancia en la gnoseología de la profecía.⁹³⁸ Explica Giuseppe Sermoneta, el editor del Glosario, que, para el traductor hebreo la imaginativa es “una potencia que, según la opinión común y muy difundida, residía en la parte anterior del cerebro, junto al sentido común [...] Según la opinión de Maimónides, la imaginativa aun siendo una vis puramente material no es completamente pasiva, y su función tiene gran relevancia para la adquisición de las capacidades profética; afinándola y

⁹³⁵ A. Rodolfi, “Sogno e profezia”, p. 207. E. Coccia resume la idea de De Libera, en el sentido de que la originalidad del proyecto filosófico de Alberto Magno consiste así mismo en la “ricongiunzione di noetica e antropologia che a suo avviso erano del tutto separate nella tradizione peripatética ellenistica e araba.” (De Libera, *Raison et foi. Archeologie d’une crise: d’Albert le Grand à Jean Paul II*, Paris 2003, p. 83-118) El *De prophethia* Alberto Magno explica más detenidamente la función decisiva de las imágenes en el conocimiento profético; sus ideas pertenecen a una tradición de la profetología árabe que él heredó, en parte, a través de Maimónides. De ahí que, en lo que toca a nuestra investigación, sean explicables los puentes entre el pensamiento de los místicos judíos y el maestro de Colonia; cf. A. Rodolfi “Il ruolo”, p. 83 ss.

⁹³⁶ S. Pines, “Introduction”, p. lxxxix.

⁹³⁷ Para Maimónides, la Gracia o Dios no podía intervenir de manera positiva en la revelación profética, pero sí de manera negativa, a quien por naturaleza tuviese la disposición natural para el don profético.

⁹³⁸ Cf. *GFEI*, p. 39.

ejercitándola a algunos hombres les es dado profetizar.”⁹³⁹ Maimónides aclara que aunque la *vis imaginativa* puede desarrollarse, algunas personas tienen de manera natural una imaginación perfecta o extremadamente desarrollada.⁹⁴⁰ Repitamos entonces que, según Moshé de Salerno —quien citaba a un sabio cristiano no bien identificado, Niccolò da Giovinazzo— la *vis imaginativa* es un instrumento especulativo, y que por medio de éste especulan los profetas y, con más razón, los filósofos, ya que estos, según Maimónides, están en una escala inferior de los profetas quienes son capaces de operar en dos sentidos: hacia el conocimiento abstracto y hacia la imaginativa. Siendo entonces la imaginativa una *vis material* —una facultad orgánica—, quien especula sólo puede superar esa limitación yendo más allá de ella, lo que significa —continúa Moshe de Salerno— que la “sobreabundancia profética se expande desde el Nombre de Dios, pasando por el intelecto agente, y luego como *influxus* se vierte sobre el intelecto humano; la imaginativa es sin duda una facultad orgánica, material,⁹⁴¹ pero el intelecto se sirve de ésta para llegar a las sustancias separadas”.⁹⁴² El conocido pasaje de la *Guía de perplejos* (II, 36) expone así el asunto:

Scito veritas prophetiae & substá[n]tia sua est largitas Creatore effusa mediante intelligentia agente super potentiam anime rationalis primo, demum super imaginativam virtutem. & ille est finis gradus hominis & finis perfectionis quae inveniri potest in eius specie: & hoc est finis perfectionis virtutis imaginativa. (*Dux neutrorum* II, 37, fol LXIII)⁹⁴³

De hecho, como nadie podía negar en esa época, la profecía se “transmite a través de la vista y el oído, de la imagen y la palabra”.⁹⁴⁴ En este sentido es significativo que, en lo que respecta a la experiencia profética, cuya mayor autoridad es San Agustín, se explique como una jerarquía en donde la visión intelectual (es decir, desligada de los sentidos) es la más alta de las visiones que alguien puede llegar a tener: “De ese modo,

⁹³⁹ *GFEI*, p. 195.

⁹⁴⁰ Cf. Sermoneta, *La fantasía*, p. 186.

⁹⁴¹ “virtus autem imaginativa corporalis est sine dubio” (*Dux neutrorum*, II, 37, fol. LXIII, 1, líneas 37-38).

⁹⁴² Moshé de Salerno, *Comentario a la Guía*, Cod. Mon. Ebr. 370, 1. I, cap. 49, fol 67b; cit. Giuseppe Sermoneta: *GFEI*, p. 195.

⁹⁴³ Como nos recuerda Robert Klein, en lo que se refiere a la virtud profética (o *nobilitas*) esta era también la idea de Alberto Magno: “organum imaginationes optime compexionatum et compositum et commesuratum.” (Cf. R. Klein, *La forma*, p. 33).

⁹⁴⁴ Juan Varela-Portas, “Sobre el arrebatamiento”, p. 243.

aquella que se presenta desde un punto de vista teológico como la forma más elevada de profecía resulta singularmente pobre de ejemplos en el texto sacro.”⁹⁴⁵

De cualquier modo, y aunque para Maimónides la imaginación tenía un carácter más negativo que positivo, y más pasivo que activo, ésta es determinante para la profecía, ya que el profeta es perfecto por poseer una visión mixta: intelectual e imaginaria al mismo tiempo.⁹⁴⁶ Serán entonces los seguidores judíos de Maimónides, sobre todo en Italia, quienes inclinen la balanza hacia los aspectos positivos y activos de la imaginación, en parte, influenciados por las tesis averroístas en boga durante la segunda mitad del siglo XIII, haciéndose la imaginativa más acusadamente positiva y activa conforme se acerca a la fecha de composición de la *Commedia*.⁹⁴⁷

Ahora bien, si es verdad lo que ha demostrado la Asociación Complutense de Dantología, que la *Commedia* Dante “no pretende reproducir la experiencia del lector sino activar un fantasma que la imaginación lectora retiene impreso”,⁹⁴⁸ entonces, a nuestro juicio, hay que postular al menos dos hechos implícitos para el narrador: la exterioridad del pensamiento al ser humano (al cuerpo), y la soberanía sobre los propios fantasmas. En este sentido no hay una cosa sin la otra. Si un intelecto escritor⁹⁴⁹ es capaz de comunicarse con un intelecto lector es porque el intelecto es común a ambos, pero también porque los fantasmas particulares establecen con la sustancia del pensamiento una relación *actual*: “el fantasma funda una relación (*habitus*) o una cierta actitud (*aptitudo*) en nosotros gracias a la cual podemos decirnos unidos al único intelecto, y esto se convierte en el principio de nuestras operaciones”.⁹⁵⁰

⁹⁴⁵ A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 89

⁹⁴⁶ Téngase en cuenta que, como venimos diciendo, para Maimónides existía una *vis* profética (*koaj hamesaer*), la cual, identificándose muchas veces con las facultades de la imaginativa, permitía al profeta una gran percepción imaginaria.

⁹⁴⁷ Cf. G. Sermoneta, “La fantasia”.

⁹⁴⁸ J. Varela-Portas, *Introducción*, 168-169.

⁹⁴⁹ Usando la terminología de J. Varela-Portas, *Introducción*, p. 168-169

⁹⁵⁰ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 157. Y más aún: “All’idea di imputazione si sostituisce quella di congiunzione: si dirà que questa o quell’idea è congiunta, entra cioè in relazione con questo o quell’uomo. Questo stato di congiunzione esprime però un rispetto estrinseco alla natura della ragione: non ne definisce la natura ma un suo stato peculiare, quello in cui il pensiero arriba a costituirsi come un abito per l’uomo. La singularità non definisce l’essere di una idea, ma il suo uso, la sua *attualizzazione*. In quanto tale un’idea non è singolare o individuale (mia, tua, sua) nel suo essere: lo diviene solo nella relazione che nel uso e nella sua attualizzazione concreta essa viene ad acquisire con questo o quell’uomo. L’individualità del pensiero non riguarda tanto il problema della genesi quanto quello dell’appropriazione e dell’uso”. (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 163).

Aquí nos encontramos de nuevo con esa característica de la tradición especulativa árabe que heredaron averroístas latinos y judíos, y que combatió entre otros Tomás de Aquino. De hecho —explica Deborah Black— “Averroes está más dispuesto que Tomás de Aquino a conceder que la imaginación es, por derecho propio, capaz de una suerte de actividad que le permite fungir de manera general como el sostén de la conciencia personal a todos los niveles.”⁹⁵¹ Esto es así porque Averroes opera sobre la base de la filosofía islámica “en que la que la imaginación, al menos desde al-Farabi, es vista no solo como una facultad pasiva y capaz de representación sino activa, creativa y mimética, capaz de imitar no solo lo sensible, sino también los inteligibles”.⁹⁵²

Una de las funciones (o perfecciones) de la imaginación es la de lograr la unión del filósofo o profeta con el intelecto, lo cual supone que los fantasmas producidos por determinadas personas⁹⁵³ proveen al intelecto posible de fantasmas adecuados y constantes para contemplar la unión entre lo particular y lo universal; para la tradición averroísta, el filósofo⁹⁵⁴ es aquel que, en el último de los casos, opera constante y conscientemente el acto de la *continuatio*:

Precisamente porque su punto de partida es la división y la separación, la tarea de la filosofía es un trabajo de conjunción: se llamará filósofo a aquel que habrá

⁹⁵¹ Black, “Consciousness”, p. 383. Para Tomás de Aquino la imaginación está sometida al imperio de la razón (*S.T.* I q. 81, art. 3, ad. 3); y ésta no compone ni divide (“phantasia non componit neque dividit”: *Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612), y, para ser más específicos, es solamente pasiva ya que los sentidos internos no pueden ser pasivos y activos al mismo tiempo (“quia omnes potentiae partis sensitivae, sunt passivae; nec est possibile, quod una potentia sit activa et passiva”: *Sententia libri De anima*, Lectio 3, 612).

⁹⁵² D. Black, “Consciousness”, p. 383 para las dos citas, y cf. 369). Significativamente, agrega la autora en *Ibidem*, esto lleva a Averroes a distinguir al ser humano, entre los otros seres animados, por su capacidad de imaginar *activamente*.

⁹⁵³ Dice el Anónimo de Giele: “la stessa anima [intelletiva] ha bisogno di un corpo nel pensare come di un oggetto e regge il corpo in molti azioni, così che, poichè il pensare è una passione separata dal corpo come dal proprio soggetto, non è separata dal corpo come da un oggetto; anzi quanto all’oggetto esso possiede una congiunzione naturale con il corpo, infatti pensa a partire del fantasma del corpo e secondo la differenza del fantasma nella bontà e nella cattiveria gli uomini sono retti in maniera diversa dall’intelletto, qualcuno meglio e qualcuno peggio. E per questo dice Aristotele nel *De somno et vigilia* che i migliori sono i fantasmi dei giusti. (*Quaestiones de anima*, II, q. 4; cit.: E. Coccia, *La trasparenza*, p. 160.)

⁹⁵⁴ El averroísmo distingue la imaginación de los rústicos y la imaginación de los filósofos, que es más ágil; parejamente, Maimónides distinguiría a aquellos que ven al Rey desde el patio del palacio y aquellos que lo ven en su alcoba, es decir aquellos que, habiendo dominado la metafísica, han sido capaces de hacerse *uno* con los inteligibles (*Guía* III, 57ss). Explica E. Coccia: “la differenza delle diverse forme di vita (quella del letterato o del filosofo rispetto al *rusticus*) viene in questo modo a coincidere con la differente capacità di immaginare, con l’intensità con cui è capace di farlo. Il filosofo [según la doctrina averroísta] non è colui che sa più degli altri, ma colui che più o meglio di altri sa immaginare”. (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 169, n. 46)

sabido transformar en conjunción la división entre el propio cuerpo individual y el intelecto único, entre la experiencia y la intelección, y, en el intelecto, entre la potencia y el acto. *Continuatio, coniunctio, unitio, copulatio*: el averroísmo sustituye la lógica de la subjetividad por la de la conjunción y la de la composición [*compositio, aggregatum*]. Pensar no significa convertirse en sujeto de ideas, sino *conjuntarse*, entrar en composición con algo que no se es. Esta peculiar revolución, antes poética que noética, que convierte a la conjunción en el nombre propio del pensamiento, se explica claramente en el principio por el cual la conjunción es la verdadera causa del acto de pensar: cada acto intelectual presupone una conjunción y no viceversa (“copulatio est causa intellectionis non autem intellectio copulationis, quia presupponit copulatio intellectio et non econtra”).⁹⁵⁵

Contrariamente a Tomás de Aquino —que hablaba de *praembula* para explicar el papel de las imágenes o *phantasmata* en la intelección (*De unitate intellectus*, 4, 308 b, 117-24; ó 91; ó 61)—,⁹⁵⁶ los tratados averroístas dan por sentado que la *continuatío* es algo que le sucede al intelecto separado y a los fantasmas, *al mismo tiempo*.⁹⁵⁷ Y esto es así porque el intelecto posible no es nada antes de pensar, y en realidad en el acto de conocimiento (el intelecto especulativo), la diferencia entre el objeto y el sujeto de conocimiento se anulan. En nuestro capítulo 1.2.4 —donde nos referimos a la crítica de Santo Tomás al averroísmo— ya hemos explicado este punto.⁹⁵⁸ Sin embargo, podemos agregar que esta postura averroísta es clara, aún cuando la terminología cambie; por eso es interesante notar que, ya en el Renacimiento el averroísta Alejandro de Achillini, explicó el intelecto especulativo de Averroes,⁹⁵⁹ llamándolo ‘especie inteligible’: “el intelecto posible no recibe una especie inteligible realmente distinta del objeto [...] Si el intelecto de hecho recibe la especie inteligible se seguiría que aquella estaría en acto

⁹⁵⁵ Coccia, p. 156. La cita entre comillas es autoría de Alejandro de Achillini, *De intelligentiis*, Bononie 1484, *Quodlibet* IV, c. 31r; cit. E. Coccia, *La trasparenza*, p. 150, n. 11.

⁹⁵⁶ “Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus”.

⁹⁵⁷ Cf. D. Black, “Consciousness”, p. 38. Sigieri de Brabante explicaba esa simultaneidad cuando hablaba de que los fantasmas no solo son necesarios para la intelección de conceptos universales sino para extender las propias consideraciones, con las imágenes almacenadas en la memoria (*De anima intellectiva*, III, 84, in fine).

⁹⁵⁸ Cf. de cualquier modo el caso de la escuela de Yehudá Romano, y la noción de *lugar*, en: 4.4.1.

⁹⁵⁹ Cf. nuestro capítulo 1.2.4. El intelecto especulativo (*intellectus speculativus*) es el objeto conocido que coincide formalmente con el sujeto que conoce; manteniendo los principios de Averroes, Santo Tomás sustituyó este concepto por la especie inteligible (*species intelligibilis*), y con ello, generó un modo distinto de acercamiento a dicha doctrina, y, en general, al conocimiento. Cf. el artículo de C.B. Bazán, “Intellectum”.

antes de pensar. Pero esto es contrario a todo lo que se ha determinado [...] De ahí se sigue que la especie inteligible es idéntica al objeto o a la forma del objeto”.⁹⁶⁰

Por eso no extraña que aquellos que practicaban la mística averroísta, como Yehudá Romano, hablasen de ejercicios especulativos que convertían al filósofo en “especie universal”,⁹⁶¹ en el sentido de que, teniendo una imaginación ágil,⁹⁶² el filósofo puede proporcionar continuamente fantasmas al intelecto hasta hacerse indistinguible con aquel,⁹⁶³ y en ese sentido el averroísmo afirmaba, interpretando a Aristóteles (*De anima* 429 a, 4, 6-9), que el hombre sabio es capaz de “inteligirse a sí mismo”, es decir, de volverse hacia la transparencia (o potencialidad absoluta) de todo lo pensable.⁹⁶⁴ Escribe Coccia: “el filósofo es aquel que aporta y elige sus fantasmas para la razón; el filósofo es el que determina las más íntimas exigencias de la razón y los sueños a los que ella nunca sería capaz de llegar”.⁹⁶⁵

De cualquier modo, en la interpretación —en la lectura, en el estudio, en la traducción—,⁹⁶⁶ el intelecto posible es provisto por los fantasmas particulares de materia de pensamiento.⁹⁶⁷ “El ser humano es, entonces, causa de las acciones

⁹⁶⁰ E. Coccia, *La trasparenza*, 150.

⁹⁶¹ Cf. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 64-65.

⁹⁶² Cf. Anónimo de Bazan (III, q. 22, p. 514): “la producción de fantasmas de los distintos seres humanos no están igualmente dispuestas a recibir las ciencias, porque la imaginación del campesino está menos dispuesta que la imaginación del letrado; por esto el intelecto no difunde su potencia a todos del mismo modo; por esto el campesino no piensa del mismo modo en que piensa el letrado”; cit. Coccia, *La trasparenza*, 169.

⁹⁶³ Cf. Coccia, “La trasparenza”, p. 155ss., G. Sermoneta, “La fantasia”, p. 195ss, D. Black, “Consciousness”, p. 43ss.

⁹⁶⁴ Cf. N. Sánchez Madrid, “Intellectus”, p. 3.

⁹⁶⁵ E. Coccia, *La trasparenza*, 170.

⁹⁶⁶ Téngase en cuenta el oportuno señalamiento de López Cortezo (“Le promesse”, p. 203), sobre la fraseología dantesca del estudio: “non ‘arrestate, ma studiate il passo”. (*Purg.* XXVII, 62). Dice López Cortezo: “Le due similitudini, quella del naufrago e quella dell’avarò, rimandano quindi al passo di Tommaso, e a una ‘concupiscenza del fine’, riprendendo esattamente i due esempi scelti dal filosofo: la salute e le ricchezze, ma senza dimenticare il loro significato gnoseologico e che ‘affrettare il passo, accelerare l’andatura’ (‘Poi ch’èi posato un poco il corpo lasso, / ripresi via per la piaggia diserta, / sì che ‘l piè fermo sempre era ‘l più basso’) rimanda al verbo ‘studiare’ (cfr. *Pg.* XXVII 62; *Cv.* IV xxiv5).” Aquí las citas del *Purgatorio* y del *Convivio* a juicio de López Cortezo, explican uno de los significados del proemio de la *Commedia*: el comienzo de un viaje “gnoseológico”; los dos primeros símiles de *Inferno* (el del naufrago [*Inf.* I, 22-27], y el del avaro [*Inf.* I, 55-60]), están referidos al “passo” que franquea el *viator* para comenzar su viaje ultramundano y que, a juicio del dantista, y sobre la base de Santo Tomás (*S.T.* I-II, q. 30, a. 3-4) está relacionado con el deseo de conocimiento que simbolizan el *Convivio* y la *Commedia*, y que se logra a través del estudio; a nuestro juicio, se trata del conocimiento de las sustancias separadas de materia: Cf. nuestros capítulos 5.3.1 y 5.3.3.

⁹⁶⁷ El hecho de que el espíritu medieval se componga más que de doctrinas de *quaestiones* (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 11-12), nos hace creer que el averroísmo como tradición especulativa estaba destinada a este tipo de misticismo intelectual o racional emparentado con el averroísmo. En el Medioevo se practicaba la especulación, la puesta en movimiento de reflexiones, inferencias, disquisiciones, en suma,

realizadas a través de él [del intelecto posible] solo en la medida que [este ser humano] llega a ser soberano de sus propias imágenes”.⁹⁶⁸

6.3 El velo de los fantasmas

Con todos los datos aportados hasta ahora nos acercamos al momento en estaremos en condiciones de ofrecer una paráfrasis razonada del sentido literal de *Purg.* VIII, 19-21. Pero antes queremos llamar la atención hacia el “velo” de dicho terceto que, como dijimos al principio de nuestra exposición, es *sottile* porque abunda en razonamientos modales, pero además porque, como *tessuto* que cubre algo, posee un “fuera” y un “dentro”.

6.3.1 Fuera de velo: la tradición bíblica y el lenguaje modal

En este caso es un buen ejemplo cómo la escuela de Yehuda Romano, siempre en la vía de la *Guía de perplejos*, interpretaba la unión del filósofo, el hombre justo que especula aportando fantasmas al Intelecto Agente, sobre la base del siguiente pasaje bíblico que, para dar fluidez a nuestra exposición, citamos nuevamente (cf. 4.4.1.):

Y me mostró [el Señor] a Y^eh^eh^súa’ [Josué], el sumo sacerdote, que estaba de pie ante el Ángel de Yehvé, mientras Satán se mantenía a su diestra para acusarle. Dijo, pues, el Ángel de Yehve a Satán: “¡Conténgate Yehveh, oh Satán, conténgate Yehveh, que ha escogido a Jerusalén! ¿No es acaso éste un tizón sacado del fuego?”

Y^eh^eh^súa’ [Josué] estaba vestido con vestiduras sucias mientras se hallaba en pie ante el ángel, el cual tomó la palabra y habló a los que estaban delante de él para decir: “Quitadle de encima las vestiduras sucias”; y a él le dijo: “Mira, he quitado sobre ti tu iniquidad y te revestiré de ropas de fiesta”. ‘Dijo, pues: “¡Póngase una tiara limpia sobre su cabeza!” y colocaron la tiara limpia y le

disputatio. La tradición especulativa era pues una práctica (E. Coccia, *La trasparenza*, 13-19). Especular sobre el pensamiento, es decir, *hacer de la práctica del pensamiento objeto del pensamiento* se convirtió incluso en un ritual que por su misma naturaleza acercaba al filósofo y al profeta a experimentar la transparencia (la confluencia de realidades opuestas, materiales e inmateriales) del acto intelectual.

⁹⁶⁸ E. Coccia, *La trasparenza*, p. 205.

vistieron de vestiduras limpias. ‘Y el Ángel de Yahveh permanecía en pie. (Zac 3, 1-5).⁹⁶⁹

Este fragmento —opina Sermoneta— debió haber sido una “tentación” para todo aquel que, desde los primeros siglos, quisiese lanzarse a la interpretación del *sovrasenso*, y seguramente había sido ya leído al modo de los cuatro sentidos de la escritura.⁹⁷⁰ Así mismo, en la descrita ceremonia que describe el pasaje, es decir, el del revestimiento de Josué, muchos teólogos y sacerdotes antiguos, tanto judíos como cristianos, habrían visto indicios de un acto simbólico que representaba las andanzas terrenales del alma humana. Lo que sucederá, de cualquier modo, según la escolástica judía, será que aquel pasaje “se transformará en testimonio ‘oficial’, adquirirá valor de ‘credo’, y contribuirá a desarrollar el aspecto esotérico de la tradición maimonidiana”.⁹⁷¹ Y aquí Giuseppe Sermoneta llama la atención a la fraseología surgida de ese fragmento, con el cual se identificaron los filósofos judíos escolásticos de la Escuela de Roma, de acuerdo todos en la fe de unirse con el Intelecto Agente. Si *ir a vivir en la casa del Rey* o *haber entrado con el Rey en los vestíbulos internos* (*Guía* III, 51) significaba “estar unido en vida con el Intelecto Agente”, por otra parte, *estar vestido de ropas sucias, ponerse vestiduras de fiesta y ponerse en la cabeza una tiara limpia*, tenderá a significar “desnudarse de los sensibles, para revestir los inteligibles”.⁹⁷²

Pero también a través de la misma tradición cristiana el filósofo judío podía lograr esa unión. Para Yehudá Romano los escolásticos cristianos habían logrado acceder al cielo inferior y “romper el velo de lo sensible”.⁹⁷³ La certeza de ese logro está expuesta en un

⁹⁶⁹ Trad. Cantera-Iglesias.

⁹⁷⁰ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 19.

⁹⁷¹ Sermoneta, *La dottrina*, p. 19.

⁹⁷² G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 19.

⁹⁷³ G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 33. Como ya hemos mencionado, uno de esos cristianos era, para Yehudá Romano, el mismo Dante, de quien trasliteró y comentó cuatro pasajes de la *Commedia*, hacia 1330, junto a traducciones y comentarios sobre Egidio Romano, Tomás de Aquino y Alberto Magno, entre otros. Los fragmentos de la *Commedia* los presentaba Yehudá Romano en el siguiente orden: a) *Par.* V, 73-85 (“Siate cristiani a muovervi più gravi...”), sobre los límites y las condiciones para cambiar un voto; b) *Par.* XIII, 52-54 (“non è se non splendor di quella idea...”), sobre la emanación o la irradiación directa o indirecta de Dios hacia todas las cosas; c) *Par.* XX, 49-54 (“morte indugiò per vera penitenza...”), sobre la oración, o bien, sobre la posibilidad de cambiar, gracias a la oración, aquello que Dios ha establecido; d) *Purg.* XVI, 73-76 (“lo cieli i vostri movimenti inizia...”), sobre el libre albedrío. Explica el mismo Yehudá: “Ho tradotto alcune delle loro quaestiones (...) per rendere nota la loro sapienza (...) era mia intenzione rendere nota la loro scienza e la loro capacità intellettuale, in ogni libro e in ogni dottrina. E forse in virtù di questa dichiarazione «trarremo fuori chi è prigionero dal carcere della stoltezza e dalla prigione chi siede nell'oscurità del sensibile [Is 42, 7] [Guía I, 73]». Potremo così accedere al Cielo inferiore, là, dove è l'Eterno, anche se Egli è Eccelso tra coloro che sono Eccelsi...”

ejercicio especulativo de esa escuela filosófica judía: la traducción del *Liber de causis*, sobre la base de los comentarios cristianos. Yehudá tradujo para sus discípulos dicho libro, y sobre la base del comentario de Santo Tomás, el significado de ejercitarse especulativamente sirviéndose del *De causis*. Según una paráfrasis de G. Sermoneta — que parcialmente hemos citado antes⁹⁷⁴—, dice Yehudá a su discípulo

Otográndote la traducción del *Liber de causis*, redactada con el apoyo de la traducción y el comentario de Tomás de Aquino, *te doy herramientas para conocer las verdades que te convertirán en una sustancia intelectual en vida*. Esas verdades te harán unir la sustancia que ha dado origen a nuestra alma, te permitirán unirse a las formas inmateriales. Pero, al momento de afrontar esta traducción, temiendo revelar la verdad filosófica en toda su crudeza, te hago presente que, en forma de *exemplum*, ella había sido ya dicha en el tercer capítulo de Zacarías. Yo aquí repito esta visión y, repitiéndola, te explico su significado filosófico y racional. *Si me equivoco en el desarrollo de las premisas y de las conclusiones, si al adornar al intelecto posible de inteligibles, y si, al quitar el velo que impide volverse uno solo con la verdad*, cometí algún error, que me perdone el Intelecto Agente, que me ilumine, y que me revista también a mí de los inteligibles, de los hábitos de salvación de su Gloria.⁹⁷⁵

La búsqueda de perfección expresada en la traducción y lectura del *Liber de Causis* se apoya, como se ve, en el pasaje de Zacarías y en la terminología aristotélica de la escolástica cristiana. Téngase en cuenta finalmente que la salvación depende no sólo de la manifestación divina (el Intelecto Agente) sino del adecuado discurrir racional, es decir, del desarrollo correcto de las premisas y de las conclusiones (“Si me equivoco en el desarrollo de las premisas y de las conclusiones”, dice Yehudá).

Ahora bien, la referencia del filósofo judío al “velo de los fantasmas” contiene, al menos, otra alusión más, ya mencionada, pero que señalamos de nuevo para destacar la

(cit. G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 31-32). En el caso de la lengua de Dante, los judíos italianos le reconocían una autoridad intraducible (cf. por ejemplo Chiesa, “Dante”, p. 336-340); de este modo, el filósofo judío no traduce propiamente sino que translitera, a su modo, los pasajes dantescos, probablemente de memoria, adaptando dichos pasajes a la koiné de los judíos italianos para quienes estaba dirigido el tratado (cf. G. Sermoneta, “Una trascrizione”, p. 31-32).

⁹⁷⁴ Cf. nuestro capítulo 4.4.1.

⁹⁷⁵ Esta es una paráfrasis que hace G. Sermoneta (“La dottrina”, p. 38), del Cod. Parma 286, fol 7 a.

importancia de un proceso de estudio racional en esta búsqueda de perfección. Y esa alusión proviene de una reelaboración de Maimónides al capítulo del Éxodo donde Moisés se descubre la cara (Ex. 34, 29).⁹⁷⁶ Se trata de la célebre parábola del final de la *Guía de perplejos* (que habla del palacio de un rey), sobre las cuatro perfecciones del conocimiento o sabiduría (*hojma*) (*Guía* III, 51); Moisés, dice Maimónides, es el modelo del último grado de la cuarta perfección: el profeta que, habiendo “dominado la Metafísica”, ha accedido al aposento, o a la sede, del Soberano-Dios, y solo piensa en Dios: “Hubo uno cuya perfección alcanzó tal intensidad, y supo aislarse de tal manera de todo cuanto hay fuera de Dios, que se pudo decir de él: ‘Estuvo ahí con Yhwh’ [Ex 34,28]” (*Guía* III, 51).⁹⁷⁷

Siguiendo precisamente esta tradición exegética, Yehuda Romano había escrito: “Afirmaré entonces que Moisés, en virtud de su capacidad profética pudo quitarse de la cara el velo de los phantasmata. Pretendo decir que él obtuvo conocimiento especulativo (*hassagàh ‘iunith*) y visión intelectual”;⁹⁷⁸ pero por otro lado, también afirmó que el ser humano está obligado a vestir de “vestidos hechos de piel, para después desnudarnos y cambiarlos por hábitos suntuosos”.⁹⁷⁹ Insistamos entonces que en los pasajes bíblicos mencionados por Yehudá siempre hay una vestimenta,⁹⁸⁰ y que, siguiendo la lógica de la especulación noética averroísta, el velo de los *phantasmata* no es la liberación total de ellos —lo que implicaría desprenderse de los sentidos materiales, y sobre todo, del más importante, la imaginación—, sino el convertirse en especie universal, por la contemplación, o unión, con la transparencia del pensamiento. Entonces, Yehudá Romano hablaría de que este conocimiento se da, como en la profetología árabe, siempre en dos sentidos: tanto a nivel intelectual (inmaterial), como a nivel sensible

⁹⁷⁶Es posible que Yehudá se refiriese además a las telas que en el Tabernáculo de Jerusalén ocultaban la presencia de Dios. Y aunque en hebreo no es la misma palabra, el mismo vocablo se usa en latín (*velum*= פריכה) (Ex 26,31 y 33 y 35; 27, 21; 30,6; 35,13; 36, 35; 38,26; 39,34; cf. también Lev y Num): “facies et *velum* de hyacintho et purpura coccoque bis tincto et bysso retorta opere plumario et pulchra varietate contextum” (Ex 26,31).

⁹⁷⁷ Trad. D. González Maeso, p. 535.

⁹⁷⁸ *Capitulos sobre la profecía, Quincuagésima puerta*, Cod. Urb. Ebr. 38, f. 70b, cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 23, n. 48.

⁹⁷⁹ *Capitulos sobre la profecía, Quincuagésima puerta*, Cod. Urb. Ebr. 38, f. 29 a, cit. G. Sermoneta, “La dottrina”, p. 56; quizá no sea exagerado recordar que el campo semántico de la “piel” en Dante está muy vinculado a al percepción de bienes temporales, bienes sensibles y fantasmas.

⁹⁸⁰ La metáfora que equipara la vestimenta con las palabras, o con la exégesis, es muy usada por Dante. Cf. por ejemplo, las palabras de Carlo Martello: “Or quel che t’era dietro t’è davanti: / ma perchè sappi che di te mi giova / un corollario voglio che t’ammanti.” (*Par.* VIII, 136-138), y también, a nuestro juicio, cuando Virgilio hace al *viator* una reconvención, éste responde que el ya se llevaba ese hábito puesto (“ammonir uso”): *Purg.* XII, 85.

(material), pero siempre desde la realidad de los fantasmas.⁹⁸¹ Yehudá Romano expone, probablemente siguiendo a Alberto,⁹⁸² que el filósofo al especular se convierte en intelecto adquirido, y que este último intelecto descompone conceptos universales; y es ahí donde los fantasmas logran unirse con lo abstracto.⁹⁸³ Una vez en ese estado, la *vis imaginativa* (o *phantasia*) se convierte en proveedora de fantasmas, es decir, de imágenes particulares, las cuales al decir de Maimónides, son necesarias para que el profeta sea capaz de comunicarse con su pueblo.⁹⁸⁴ Y aquí, como aclara Giuseppe Sermoneta, la sensibilidad no es quien aporta “a la imaginación la materia informe que transformará en conceptos [sino que será la imaginativa]. La imaginativa ‘produce’ imágenes, es decir, crea representaciones tras de las cuales se asoman conceptos abstractos, pero no ya sensibles particulares.”⁹⁸⁵

6.3.2 Dentro del velo: la *subtilitas*

Entonces, insistimos, de acuerdo a la mística averroísta que practica Yehudá Romano, ‘quitarse el velo de los *phantasmata*’ no significaba desecharlos ni usarlos como trampolín, sino asomarse a lo que hay detrás de ellos: experimentar la unión con la *transparencia*, con esa “cierta naturaleza” potencial que comparten la imaginación y la luz del Sol, el lenguaje y el intelecto separado (*De anima* II, 7, 418 b, 3-21).⁹⁸⁶ Y así mismo lo entendía Dante, tanto a nivel exegético, como noético:

E qui si conviene sapere che li occhi della Sapienza sono le sue dimostrazioni, colle quali si vede la veritade certissimamente; e lo suo riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra *la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento*: e in queste due cose si sente quel piacere altissimo di beatitudine lo quale è massimo bene in Paradiso. (*Cv.* III, xv, 2)

⁹⁸¹ Cf. el caso de Alberto, a quien Yehudá acudía a menudo: A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 85ss.

⁹⁸² Cf. G. Sermoneta, “La fantasia”, quien explica las deudas de Yehudá con el Maestro de Colonia.

⁹⁸³ Sermoneta, *La fantasia*, p. 195.

⁹⁸⁴ Rodolfi, “Il ruolo”, p. 85ss.

⁹⁸⁵ Giuseppe Sermoneta, *La fantasia*, p. 199. Aunque en la explicación de Yehudá Romano que traduce Sermoneta se narra consecutivamente la intelección (intelecto posible, agente, adquirido; imaginación, intelección, especie universal), debe recordarse que ésta es un único acto de “una facultad multipersonal” o de cómo los varios objetos y sustratos se unen al mismo tiempo en el ser humano; B. C. Bazán, “Intellectum”, p. 428, 429.

⁹⁸⁶ Cf. nuestro capítulo 3.1.

(Y aquí es necesario decir que los ojos de la Sabiduría son sus demostraciones, con las cuales se ve la verdad de manera harto cierta; y su sonrisa son sus persuasiones, en las cuales se evidencia la luz interior de la Sabiduría bajo alguna veladura: y en estas dos cosas se siente el placer altísimo de beatitud-felicidad, que es el máximo bien en el Paraíso).

Ahora bien, no hay que perder de vista que todo el periplo especulativo que practican estos autores — por lo menos Dante y la escuela de Yehudá Romano— es la aplicación de un modelo de demostración racional para explicar el mismo operar del raciocinio. En ese sentido, para el pensamiento medieval, el discurrir intelectual, es decir, la dialéctica, era también denominada *subtilitas*; y aquí es fundamental notar que ese vocablo también señala, para la mística averroísta, ese punto de unión entre el intelecto y los fantasmas, como explicaba Alberto:

Son cuatro las diferencias de nuestro intelecto. La primera diferencia es el intelecto que se llaman posible. La segunda es por la que el intelecto obra universalmente, la tercera es el intelecto especulativo y la cuarta, el intelecto adquirido. El ascenso de la aptitud natural a la adquisición se llama sutileza [*subtilitas*]. (Alberto Magno, *De anima* III, iii, 12)⁹⁸⁷

Para Alberto el intelecto posible (cf. III, iii, 6) entiende (*intelligit*) las sustancias separadas (*separata*), más allá de la muerte (*post mortem*), y sin embargo, de algún modo, los fantasmas particulares están unidos a él y, de ese modo, el ser humano en esta vida (*in hac vita*) experimenta una felicidad contemplativa (*felicitas contemplativa*) (*De anima* III, t. iii, c. 12; cf. ed. Borgnet, p. 390). Y agrega:

el uso del intelecto adquirido en acto se llama ingenio. La sutileza es causada por el esplendor natural de la inteligencia [*subtilitas causator splendore intelligentie*] sobre el intelecto posible: el ingenio, en cambio, es la buena

⁹⁸⁷ Trad. A. J. Tellkamp.

disposición de encontrar rápidamente muchas causas. (Alberto Magno, *De anima* III, iii, 12; cf. ed. Borgnet, p. 390)⁹⁸⁸

En suma, a nuestro juicio, la sutileza de la argumentación —con el “desarrollo de las premisas”, como decía Yehudá Romano— está aparejada al conocimiento filosófico, y en particular aquel que (en la vía del libro III del *De anima*) especula y describe la naturaleza del fantasma y su ligazón con el intelecto posible, en lo cual se evidencia la potencialidad absoluta —la transparencia— del pensamiento. Uno y otro significado se explican por ese tipo de conocimiento, a saber, el que revela la propia naturaleza de la consciencia que se enfrenta al descubrimiento de sí misma a través de un intermediario que es, potencialmente, la suma del conocimiento entero (Aristóteles, *De anima* III, 431 b, 20 - 432 a, 14).

Finalmente recordemos otro fragmento, ya citado, de un discípulo directo de Abulafia, donde se explica este proceso de perfeccionamiento como un método de estudio, además de una preparación ascética, en términos que eran comunes para la mística averroísta.⁹⁸⁹ Esto es lo que sucede en el estadio final de contemplación:

Se trata de ese estadio en que, tras las acciones que han sido puestas en práctica, será necesario *meditar sobre la esencia del propio pensamiento y de ahí, extraer el discurso que sea plasmado en una forma o desatado de cualquier forma [...]* Ahora bien, en este proceso de extraer el discurso desde el pensamiento, el hombre está tan envuelto en su propia esencia que se sustrae al dominio de su propio intelecto natural y si quisiese no pensar, no podría hacerlo. [...] hasta que no se logre un nivel en el cual se quiere impedir el discurso, pero no se tiene ya capacidad de impedirlo. Si entonces se tiene la capacidad de extraer [el discurso del pensamiento], se pasará siempre más de la profundidad interna a la externa, y *se dará forma al pensamiento mediante la facultad imaginativa purificada, en la*

⁹⁸⁸ Trad. A. J. Tellkamp.

⁹⁸⁹ Compárese la preparación ascética, como preparación para la experiencia máxima de la mística averroísta —es decir, la contemplación de los inteligibles o las sustancias separadas de materia— en el *Sa'are sedeq*, p. 424, y en Giacomo da Pistoia, *Quaestio* (Kristeller), p. 454-455, acerca de los impedimentos físicos para dicha intelección. (En este último caso, da Pistoia señala que la felicidad estriba en contemplar las sustancias separadas de materia [234-234, p. 452], pero también esa contemplación implica al intelecto especulativo [199-200, p. 450], el cual, como se deriva de la doctrina de Averroes, es pura *intentio*: es el momento en que se anula la diferencia entre el sujeto y el objeto conocido; cf. nuestro capítulo 1.2.4.)

figura de un espejo transparente: esta es la “llama de espada vibrante” [Gn. 3, 24]⁹⁹⁰

Como también ya hemos explicado, la forma imaginaria, aún en los estadios más elevados de la escuela de Abulafia es un “como si” el alma se separase del cuerpo.⁹⁹¹ Pero, como explica Bruno Nardi, el punto de esta mística no está en verdaderamente separar el alma del cuerpo, sino que —en el entendido de que el intelecto es incapaz de pensar por sí mismo— llevar el pensamiento a la actualidad, y a través de ejercicios especulativos ajenos a cualquier estímulo afectivo, contemplar “un mundo divino de puros espíritus”.⁹⁹²

Con los ejemplos de la escuela de Abulafia, Yehudá Romano e invocando a Alberto Magno, hemos señalado las características de un proyecto de perfeccionamiento humano que, a nuestro juicio, el narrador de la *Commedia*, y teniendo el *Convivio* como antecedente conceptual, encuentra buenos ejemplos de que la búsqueda de perfección — o, dicho modalmente, la búsqueda de transparencia perfecta—, proyecto que es, a la vez, exegético y noético.

6.4 Paráfrasis del terceto

Ahora bien, con los datos que hemos aportado hasta ahora, regresemos al pasaje con que iniciamos nuestro capítulo:

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,
chè ‘l velo è ora ben tanto sottile,
certo che ‘l trapassar dentro è leggero.

El narrador pide al lector de la *Commedia* aguzar (*aguzzare*) el ojo, o la visión, a la verdad que le presenta el lenguaje como dato fantasmático, y, a través de un conocimiento especulativo (*velo sottile*), podrá contemplar la sutilidad o transparencia

⁹⁹⁰ Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq (Las puertas de la justicia)*, 72b-73b (trad. Maurizio Mottolese), p. 424.

⁹⁹¹ Cf. nuestro capítulo 4.4.2; cf. M. Idel, “Le porte”, p. 305-306.

⁹⁹² B. Nardi, “La mística”, p. 129.

que comparte con el intelecto posible, es decir, la *intentio*, como ya Dante explicaba en el pasaje del *Convivio*, al que ya hemos acudido al menos dos veces:

Queste cose visibili le proprie sì come le [de los sensibles] comuni in quanto sono visibili vengono dentro a l'occhio —non dico le cose ma le forme loro— per lo mezzo diafano, non realmente ma intenzionalmente sì come [dentro] un vetro trasparente. E nell'acqua ch'è nella pupilla dell'occhio, questo discorso che fa la forma visibile per lo mezzo, sì si compie, perché quell'acqua è terminata—quasi como specchio che è vetro terminato con piombo—, sì che pasar più non può. [...] e questo è quello per che nel vetro piombato l'imagina pare e non in altro. Sì che la forma che nel mezzo trasparente non pare, [ne l'acqua pare] lucida e terminata [...] Perche, acciò che la visione sia verace, cioè cotale qual è la cosa visibile in sè, conviene che lo mezzo [diafano] per lo quale a l'occhio viene la forma sia senza ogni colore, e l'acqua de la pupilla similmente [esté privada de color previo]: altrimenti si macolerebbe la forma visibile del colore del mezzo [diafano] e [la forma visibile se mancharía a causa] di quello [color previo del mezzo diafano] de la pupilla. (Cv. III, ix, 7-8; 9-10)

(Estas cosas visibles, las propias como las [de los sensibles] comunes, en tanto que son visibles arriban al interior del ojo —no digo las cosas, sino sus formas— por [intermediación] del medio diáfano, no realmente sino intencionalmente, así como en un vidrio transparente. Y en el agua que hay en la pupila del ojo, este discurso que hace la forma visible por [intermediación] del medio [dáfano], así sí se cumple, porque el agua es [agua] terminada—como un espejo que es vidrio terminado con plomo—, así que ir más allá [la imagen visible] no puede [...] Porque para que la visión sea veraz, es decir, que la cosa sea visible en sí misma, es necesario que el medio [diáfano], por [intermedio] del cual arriba una forma al ojo, esté privado de color, y que el agua de la pupila del mismo modo [esté privada de color]: en caso contrario la forma visible se mancharía del color del medio [diáfano] y [la forma visible se mancharía también a causa] de aquel [color previo del medio diáfano] de la pupila).

Dante habla de “discorso” para referirse al pasaje de la canción que está analizando, en el cual se abstrae (como en un espejo) la forma de la *donna gentile*, que atraviesa una transparencia o “mezzo diafano”. Para explicar la comprensión de ese pasaje (y por lo tanto de la naturaleza de la *donna gentile*), Dante usa, como hemos explicado en buena parte de nuestro capítulo 3, el paradigma de la tradición árabe de la transparencia. Como se recordará, en el pasaje del *Convivio* que acabamos de citar, Dante explica en suma que el alma conoce la verdad cuando se reúnen dos factores: el medio diáfano (la transparencia) y un lugar “visible” a donde puedan aparecer las formas que *intencionalmente* deja pasar dicho medio. Este último, recordemos, es un “specchio” donde la forma puede “terminar” (o donde puede, dice Dante, hacerse “forma visible”). El *specchio* es “l’acqua de la pupilla de l’occhio” o propiamente el “vetro terminato con piombo”, de modo que “la forma, che nel mezzo trasparente non pare [es decir, no aparece], [en el agua aparece] lucida e terminata” (Cv. III, ix, 6-9).

Toda esta reflexión de Dante viene a cuento porque al hablar de la *donna gentile* (representación de la *donna* filosofía), se había afirmado que ésta era alta (*superba*), es decir, “fera e disdegnosa”,⁹⁹³ opinión que, dice el autor, se muestra contraria a la verdad porque “la veritate si discorda da l’apparenza, e altra per diverso rispetto può tra[nsmu]tare” (Cv. III, ix, 5-6). Y aquí Dante comienza a hablar del conocimiento en general (la *visione de la verità*), lo cual convierte al verso analizado (*Tu sai ch’ l’ciel sempre è lucente e chiaro*) en paradigma del conocimiento, siguiendo un recurso muy utilizado por la filosofía medieval y, en particular, por Averroes.

En suma, que cuando, recordemos, en ese pasaje Dante habla de percepción visual en realidad está hablando del conocimiento de la verdad exegética, o del acto intelectual, el cual, como en el caso del conocimiento de la *donna gentile*, puede estar equivocado, ya sea por falta natural de *proportio* —*rispetto*— con lo que se quiere conocer, o porque sencillamente la verdad no concuerda —*si discorda*— con lo que percibimos.⁹⁹⁴ Entonces, para que se dé ese conocimiento verdadero —parabólicamente, para que la

⁹⁹³ “canzone [...] tu fai costei [...] superba, cioè fera e disdegnosa, che tanto vale” (Cv. III, ix, 4-5).

Téngase en cuenta el campo semántico de la ‘soberbia’ que hemos expuesto en 5.3.3

⁹⁹⁴ “La veritate si discorda da l’apparenza, e, altra, per diverso rispetto si puote tra[nsmu]tare”. Para el significado de “rispetto”, como vínculo con el Creador, cf. el *GFEI* (voz: *proporzione*); para designar este mismo significado —es decir, la participación de los seres en la cadena del ser— Dante usa, en el *Convivio*, distintos vocablos, como “concorrimento”, “bontade”, “perfezione”, e incluso “forma”. Cf. nuestro capítulo 3.

“visione sia verace”— deben reunirse las condiciones expuestas pero, además, no debe existir ninguna mancha (*colore*) ni en el “mezzo diafano” ni en la pupila del ojo (es decir, ni en la transparencia ni en el lugar de la abstracción). Y, atención: Dante explica entonces el modo de ese conocimiento-visión, con el ejemplo de la inmutabilidad de la luz de una “stella” (paradigma, a su vez, del cielo “lucente e chiaro”), y lo hace con el adverbio “leggermente”:

Veduto questo modo de la vista, vedere si può *leggermente* che, avvegna che la stella sempre sia d’un modo chiara e lucente, e non riceva mutazione. (*Cv.* III, ix, 11-12)

(Comprendido este modo de la percepción visual, se puede ver ligeramente que, puesto que la estrella será siempre, y de un solo modo, clara y lúcida, no recibirá cambio).

Si el conocimiento-visión *verace* debe estar libre de manchas que obstruyan al diáfano y al *specchio*, entonces el adverbio “leggermente” debe referirse a ese modo de conocimiento en que el alma es tan *chiara e lucente* como el cielo-estrella inmutable. Y este conocimiento para Dante no es sólo imitativo; ese modo *leggero* de conocer es un modo en que el alma se une de manera *chiara e lucente* con el intelecto-cielo-estrella inmutable;⁹⁹⁵ unión que, como explica el mismo *Convivio*, es un conocimiento adquirido por el deseo-amor de colmar (o perfeccionar)⁹⁹⁶ su propia naturaleza intelectual:

E però che ne le bontadi de la natura [e] de la ragione si mostra la divina, viene che naturalmente l’anima humana con quelle per *via spirituale si unisce*, tanto piu tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette: lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza de l’anima è chiara o impedita. E questo unire è

⁹⁹⁵ Para ser más específicos quizá debe buscarse en “lucente” la potencia llevada al acto, y en “chiaro”, la transparencia potencial; tómese como referencia el sol del paradigma de Aristóteles; el sol es transparencia en potencia y luz en acto, pero comparte transparencia (cierta naturaleza potencial) con el diáfano y con determinadas materias como el vidrio. Cf. nuestro capítulo 3.1.

⁹⁹⁶ Como ya hemos señalado, el significado de la “perfezione” en el *Convivio* se desarrolla sobre la base de la participación (*concorrimiento*) de los seres en la cadena del ser (*Cv.* III, ii, 4; cf. nuestro capítulo 3.2).

quello che noi dicemo amore, *per lo quale si può conoscere quale è dentro del anima, veggendo di fuori quelli che ama.* (Cv. III, ii, 8-9)

(Y ya que en las bondades de la naturaleza y en las de la razón se muestra la [bondad] divina, se sigue que el alma humana se une con aquellas [bondades] por vía espiritual, más rápidamente y más fuerte cuanto más ellas aparecen perfectas: y dicha aparición se lleva a cabo de acuerdo al alma que conoce, la cual es clara o imposibilitada. Y esta unión es esa que nosotros llamamos amor, por el cual se puede conocer qué hay dentro del alma, mirando hacia afuera lo que ama).

En suma, que quien conoce *veracemente* conoce siempre dos cosas: la participación de la forma visual (es decir, del objeto conocido) en la cadena del ser, y la realidad de que el pensamiento es uno, eterno e inmutable.

El pasaje que nos ocupa (*Purg.* VIII, 19-21), entonces, debe parafrasearse así: Lector [persona estudiosa, dedicada a ejercicios especulativos], aguza [especula] bien, y aquí [al menos, en estos cantos del antepurgatorio], los ojos [es decir, la transparencia potencial o forma o perfección que existe en ti] a la verdad [es decir, la verdad de que las cosas existen solo como intención, como verdad intencional], porque el velo [la palabra (el lenguaje), que es producción de fantasmas voluntarios] es tan sutil [es tan especulativo y transparente en potencia], ciertamente, que si así lo haces [es decir, si especulas con empeño] entenderás en *actu* que tú y el velo de los fantasmas están hechos de la misma naturaleza *sottile* [transparente, especulativa, potencial], la cual es posibilidad de ser atravesada (*trapassata*) por la luz, así como el Sol atraviesa (*trapassa*) al “mezzo diafano” y a todos los objetos que comparten esa misma potencialidad (o transparencia o forma o perfección) de luz; de modo que, como el pensamiento especulativo es ágil (*leggero*)⁹⁹⁷ y “lucente e chiaro” (*leggero*) en la producción de fantasmas que se unen en transparencia al intelecto posible (o agente), así es ágil (*leggero*) y “lucente e chiaro” (*leggero*) el paso de la luz, conforme continúe la aportación de tus fantasmas, producto del *lungo studio* de la *Commedia*, esta obra de

⁹⁹⁷ Quizá no sea demasiado aventurado vincular “leggero” a “agile”. Sobre la “lonza leggiera e presta molto” (*Inf.* I, 33) dice Graziolo Bambaglioli que “per naturam est agilis”. (DDP).

especulación noética, basada en una interpretación arabizante del libro III del *De anima* de Aristoteles.⁹⁹⁸

A mayor abundamiento: especula, tú, persona estudioso (persona sabia, filósofa, profeta en ciernes que aspiras a la perfección de la especie); lee constantemente estos pasajes del *Purgatorio* con las herramientas de la noética aristotélica, y, no cometiendo errores en el desarrollo de las premisas y las conclusiones del lenguaje modal, notarás cómo te atraviesa la transparencia del pensamiento al cual te unes durante el estudio; y de ese modo, serás consciente de que los seres humanos, como pensamiento, no somos más que velos que cubren una transparencia, es decir, nuestros fantasmas son un “lugar” donde no hay más que el pensamiento determinado actual, pero que, como posibilidad, es un *experimentum* de absolutamente todo lo pensable.

6. 5 Exilio y exégesis: el lenguaje modal y el *viator*

En este último apartado del capítulo —que hemos dispuesto en dos partes— queremos poner de relieve un asunto de gran importancia para el entero *Purgatorio* VIII, el tópico del exilio. Veremos cómo este asunto se presenta al mismo tiempo, pero con implicaciones distintas, de acuerdo al punto de vista que asumamos, el del *viator* o el del narrador. En el primer caso el tema se alimenta de la doctrina del espíritu fantástico, mientras que, en el segundo, de la doctrina que instrumentaliza el lenguaje modal del *De anima*: la mística averroísta. El tópico del exilio presenta en la peripecia rasgos característicos que, semánticamente, son equiparables al lenguaje modal que estamos analizando, y, por lo tanto, los dos puntos de vista se retroalimentan el uno al otro.

6.5.1 El *viator* y su viaje fantasmático

Pongamos ahora el pasaje en su contexto. Como se sabe, el purgatorio es una montaña que los dos viajeros, Dante y Virgilio, deben subir para llegar al paraíso terrenal donde finalmente el *viator* se encontrará con Beatrice, antes de subir con ella al paraíso, motivo de la tercera cántica de la *Commedia*. La montaña tiene nueve niveles: los de los

⁹⁹⁸ Un estudio sobre la óptica y la alegoría en la Edad Media resume bien nuestra postura, aunque sin mencionar al averroísmo: “The reader must still gaze intently [...]; he can ‘trapassar dentro’, pass within the veil to be united with the truth.” S. Conklin Akbari, *Seeing*, p. 158.

siete pecados capitales (cantos X-XXXII), y el del paraíso terrenal (XXXIII), y un antepurgatorio: la llegada o playa (I-III), y otra dos etapas (III-IX), de las cuales, la última, es conocida como la *valletta dei principi negligenti*, aquellos *Señores* que esperaron a abrazar la verdadera fe, y ahora deben esperar en ese pequeño valle por tiempo indeterminado; y esta *valletta* es el sitio en el que hallamos a los viajeros en el canto VIII, los cuales reposan, dialogan y cantan junto a las almas que ahí se encuentran, antes de acceder al purgatorio propiamente dicho.

En el momento en que nos encontramos está declinando el primer día de viaje del *Purgatorio* (que dura cuatro días, de los siete que ocupa el viaje de la *Commedia*). El *viator* y Virgilio al atardecer (VII, 43) han encontrado a Sordello, un personaje inspirado en un trovador italiano, que también escribían en lengua de Oc, y de gran relieve para la corte Roberto d'Angiò;⁹⁹⁹ la función que desempeña esta alma es importante en la peripecia porque los incitará a pasar la noche en la *valletta* antes de seguir al siguiente nivel, es decir, donde se halla la puerta del Purgatorio propiamente dicho, y porque, junto a otros dos personajes (Corrado Malaspina y Nino Visconti), dará pie a reflexiones acerca de los conflictos políticos, y, además, a propósito de un tema importantísimo para toda la cántica, el del cuerpo. De hecho, aquí los personajes llamarán la atención al hecho, para ellos asombroso, que el cuerpo del viajero proyecta sombra (*Purg.* VIII, 65-66).

Ahora bien, un asunto también importante, que compete a ese momento del viaje ultramundano, es la mención a dos poemas litúrgicos, el “Salve Regina”, en *Purg.* VII, 82, y el “Te lucis ante”, al principio de este canto VIII (v. 13); ambos poemas, como han mostrado N. Tonelli, en la Edad Media, eran oraciones propias de los marineros al acercarse la noche.¹⁰⁰⁰ Cabe decir que este canto VIII y los dos anteriores (VI y VII) para la crítica forman una unidad que algunos han llamado cantos de Sordello.¹⁰⁰¹ Como no es nuestra intención analizar todo el episodio, queremos decir que para nosotros es importante aportar algunos datos que enriquecen estas y otras interpretaciones tradicionales, que, acto seguido, mostrarán tener una relación temática muy fuerte con la voz profética que le habla al lector.

⁹⁹⁹ Cf. *E.D.* (Marco Boni; voz: Sordello).

¹⁰⁰⁰ N. Tonelli, “Intorno”, p. 95-96.

¹⁰⁰¹ Cf. G. Ledda, “Esilio”, p. 71.

Recordemos entonces el famoso *attacco* con que comienza *Purg.* VIII:

Era già l'ora che volge il disio
ai navicanti e 'ntenerisce il core
lo dì ch'han detto ai dolci amici addio;
e che lo novo peregrin d'amore
punge, se ode squilla di lontano
che paia il giorno pianger che si more;
quando'io incomincia a render vano
l'udire e a mirare una de le anime... (*Purg.* VIII, 1-8)

(Era la hora en que quiere el deseo / enternecer el pecho al navegante, / cuando de sus amigos se despide; //y que de amor el nuevo peregrino / sufre, si escucha lejos una esquila, / que parece llorar el día muerto; // cuando yo comencé a dejar de oír, / y a mirar hacia un alma que se alzaba / pidiendo con la mano que la oyeran).¹⁰⁰²

En la escena —repetimos— la noche está por comenzar, y el *viator* finalmente se quedará dormido al principio del canto siguiente, pocas horas después:

Ne l'ora che comincia i tristi lai
la rondinella presso la mattina,
forse a memoria de' suo' primi guai,
e che *la mente nostra, peregrina*
più de la carne e men da' pensier presa,
a le sue vision quasi è divina,
in sogno mi pareva veder... (*Purg.* IX, 13-19)

(Cuando a sus tristes layes da comienzo / la golondrina al tiempo de alborada, / acaso recordando el primer llanto, // y nuestra mente, menos del pensar / presa, y

¹⁰⁰² Trad. L. Martínez de Merlo.

más de la carne separada, / casi divina se hace a sus visiones, // creí ver en un sueño...).¹⁰⁰³

Lo que cree ver en sueño es un aguila que lo transporta a la esfera del fuego, pero esto no es más que la impresion sensible de percibir que Santa Lucia lo transporta al siguiente nivel del Purgatorio. Aunque sin desarrollar, hemos encontrado una interpretación muy sugerente para nuestro punto que vincula los dos pasajes que hemos citado: “quando Dante sognerà di essere trasportato in alto dall’acquila, il sogno nascerà ancora in quell’atmosfera d’affidamento serale delle angosce creata dal inno (‘Procul recedant somnia’).”¹⁰⁰⁴ A nuestro juicio, el *attacco* del canto VIII se refiere no a un vago peregrino —como se ha interpretado tradicionalmente— sino a la “mente peregrina” (es decir, *lo novo peregrin d’amore*)¹⁰⁰⁵ que está a punto de emprender el viaje fantasmático que se desarrollará aquí, en *Purg.* IX, y para el cual hay que pedir protección, como lo anuncia el *Te lucis ante* (*Procul recedant somnia, / et noctium phatasmata*).

Como dijimos en nuestro capítulo 4.4, el Purgatorio es una fuente rica de explicaciones naturalistas de las que se alimenta el sentido parabólico del texto, y en particular de la profecía natural del sueño del narrador; en este caso, la *imaginativa* provoca una imagen apropiada a la impresión sensible. Y aquí, precisamente hay algo que podemos identificar como una explicación naturalista. Cuando Lucia (Santa Lucía) transporta el cuerpo del *viator* —inerte durante el sueño—, para llevarlo a la puerta del purgatorio, ahorrándole el último tramo de la *valletta*,¹⁰⁰⁶ este sueña cómo un águila de plumas de oro —el mismo Zeus—, lo toma con sus garras y lo lleva hasta la primera esfera de fuego —entre la esfera del aire y la de la luna— donde finalmente ambos se incendian, es decir, el soñante crea una imagen adecuada a la impresion sensible. En su tratado sobre el sueño, el averroísta Boecio de Dacia, explicaba: “format idolum conveniens illi passionis”.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰³ Trad. L. Martínez de Merlo.

¹⁰⁰⁴ N. Tonelli, “Intorno”, p. 96.

¹⁰⁰⁵ El adjetivo “novo” (nuevo) indica “forma” y en concreto “forma sensible”; pruebas de esto se encuentran en un artículo de R. Pinto, “Novitas”, quien identifica el campo semántico de la *novitas* en la *Commedia*, como percepción discreta de fantasmas.

¹⁰⁰⁶ Precisamente, nos hemos referido a este sueño en una nota de los pocos párrafos que ocupa 4.4.

¹⁰⁰⁷ Boecio de Dacia, *De somnis*, p. 42-43, cf. p 41, n. 10. Agregamos que aunque el narrador alude a este último tipo de experiencia, es decir, más general, es indicativo que a partir de la potencia *imaginativa* se puede determinar la visión profética, como explicaba Maimonides; el profeta es la perfección de la

El *peregrin d'amore* de *Purg.* VIII es entonces la *mente peregrina* de *Purg.* IX. Este fenómeno también encuentra su explicación en la doctrina pneumofasmológica que surge de una síntesis ideológica bajomedieval que pretendía explicar la misteriosa unión entre el alma y el cuerpo. De ahí parte, dice Agamben, “aquel complejo doctrinal que, identificando la imagen interior de la fantasmología aristotélica con el soplo caliente (vehículo del alma y de la vida) de la pneumatología estoico-neoplatónica, alimentará de manera fundamental la ciencia, la especulación y la poesía del renacimiento intelectual que va de los siglos XI al XIII.”¹⁰⁰⁸ Para esta doctrina, continúa Agamben, “el soplo que anima el universo, circula en las venas y fecunda el esperma es el mismo que, en el cerebro y en el corazón, recibe y forma los fantasmas de las cosas que vemos, imaginamos, soñamos y amamos; en tanto cuerpo sutil del alma, aquél es además el intermediario entre el alma y la materia, lo divino y lo humano, y, como tal, permite explicar todos los influjos entre lo corpóreo y lo incorpóreo, desde la fascinación mágica a las inclinaciones astrales”.¹⁰⁰⁹

Siguiendo esta idea, y siempre en el plano literal, el pasaje con que inicia *Purg.* VIII, está compuesto de dos frases: a) Era ya la hora en que revuelve el deseo (o el amor) a los navegantes, y [era ya la hora] en que [a estos mismos navegantes] se les enternece el corazón [por el recuerdo] del día que dijeron adiós a sus amigos. b) [Y era ya la hora] en que el nuevo —recién creado— *peregrino*, siente el estímulo y el dolor del amor que le faltará, si y solo si él escucha campanas a lo lejos —el espíritu peregrino enamorado, o sea, el *spiritus phantasticus*, estimulado por el repiquetear de las campanas, se duele por la despedida, porque está a punto de irse a dormir, y al mismo tiempo, siente la expectativa de lo que verá en el sueño (que es una suerte de viaje).¹⁰¹⁰

Ahora bien, a nuestro juicio, las dos frases que hemos explicado, se refieren a cosas distintas pero vinculadas (en realidad, se habla de la misma cosa, como se verá). En la

especie humana y un mayor desarrollo la *vis imaginativa* es determinante para alcanzar esa “perfección” —implícitamente, el *raptus* (cf. *Guia* II, 36).

¹⁰⁰⁸ G. Agamben, *Stanze*, 1977, p. 111.

¹⁰⁰⁹ G. Agamben, *Stanze*, 1977, p. 111.

¹⁰¹⁰ Disentimos entonces de una interpretación que asume “vaguedad” en la descripción. Dice por ejemplo, A. M. Chivacci Leonardi: “tutto è indeterminato: l’ora stessa, i naviganti e il pellegrino (per dove?, da dove?).” (DDP); al determinar al peregrino como mente peregrina, también podemos determinar de dónde viene y hacia dónde se dirige. En todo caso, es una suerte de *expectatio* exegética la que le da sentido y armazón al episodio.

primera parte se habla de algo hipotético: un viaje en mar; en cambio en la segunda, se habla de un hecho concreto o probable en el mundo del lector, el caso del *spiritus phantasticus* que, como cada noche, se prepara para hacer el viaje del sueño, al oír las campanadas que anuncian la hora de irse a acostar.¹⁰¹¹

En el primer caso, el del marinero, se trata de alguien que ya está de viaje y se ha despedido hace ya tiempo; en el segundo, en el del sueño, de alguien que —a punto de emprender al viaje— está despidiéndose. Como se ve, en esa hora del día, el narrador hace concordar un mismo hecho sobre el que llama la atención: la despedida actual y la despedida anterior, o para decirlo, de otro modo, la diferencia temporal que anida una misma experiencia padecida en presente y en pasado.

Quizá no sea ocioso hacer notar que el espíritu peregrino es *novo* porque es “recientemente creado”; el espíritu fantástico, como explica Agamben, al recibir cualquier influjo provoca la representación imaginaria de ese influjo hasta copiarlo o duplicarlo, de modo que el espíritu fantástico es un ente *nuevo* que, como reflejo de lo visto, pertenece a otra categoría material más diáfana; de hecho Hugo de San Víctor lo llamó “*spiritus corporeus*” o “*lux corporea*”.¹⁰¹² O dicho de otro modo, “el fantasma o imagen o semejanza de las cosas [es] una sustancia sutil que emana de ellas, y la imaginación, a su vez [es] también como un fantasma que tomará su ‘materia’ de ese pneuma o cuerpo sutil que recorre todo el cuerpo físico”.¹⁰¹³

Ahora queremos poner otro ejemplo de la misma *Commedia* para explicar un poco mejor el tipo de fenómeno que le sucedió al *viator* cuando se quedó dormido. Nos referimos en concreto a la solución que Varela-Portas¹⁰¹⁴ propuso para el célebre pasaje de la “transhumanación” o “arrebatación” del *viator* al principio del paraíso (*Par. I*, 70 ss.), en particular para interpretar correctamente las dos preguntas que éste formula tras dicha experiencia. Una, si el espíritu fantástico es o no cuerpo: duda planteada en *Par. II*, 37-42, y coincidente en ambigüedad con *Cv. II*, viii, donde el autor no sabe decidirse —como nadie, por otra parte, en su época— sobre si el espíritu fantástico es

¹⁰¹¹ En realidad, los dos casos son hipotéticos, pero creemos que el segundo tiene más visos de ser real, puesto que todos experimentamos el sueño, y no todo el mundo experimenta un viaje por mar.

¹⁰¹² Cf. G. Agamben, *Stanze*.

¹⁰¹³ J. Varela-Portas, “El *Paradiso*”, p. 1537-1538.

¹⁰¹⁴ Juan Varela-Portas, “Sobre el arrebatación”.

“corpóreo o incorpóreo”; la segunda cuestión (*Par. I, 73-75*) planteada por el *viator* es si el alma en el arrebatamiento abandona o no el cuerpo, junto con el espíritu fantástico a quien, al decir de Dante, “el amor levantó con su luz” (*Par. I, 74-75*). Sobre todo esto, dice Varela-Portas:

Creemos que es realmente ésta la cuestión que se plantea Dante en *Paradiso*, 1, 73-75, porque pensamos que la lectura habitual está mal hecha, que se ha errado en la interpretación de la expresión “quel che creasti novellamente”, que viene interpretada como el alma, pues viene creada con posterioridad al cuerpo sin reparar en que “novellamente” quiere decir sea “in modo nuovo”, sea “recentemente” (Battaglia). En *Purgatorio* XXV, 99, al nuevo cuerpo de los condenados en el purgatorio se le llama “forma novella”, y debe tenerse en cuenta que ese cuerpo es espíritu fantástico, como demuestra Agamben. Creemos, por tanto, que debe reinterpretarse este pasaje del siguiente modo: “si yo era solamente lo que creaste recientemente (es decir, espíritu fantástico sólo, y no alma), Amor que el cielo gobiernas, tú lo sabes, que con tu luz me elevaste.” Así, pues, lo que realmente ignoraría Dante es si su alma abandona el cuerpo, dejándolo como muerto, o si, por el contrario, permanece en él, aislada de los sentidos corporales, recibiendo, por decirlo así, la información que su imaginación recoge.¹⁰¹⁵

Lo esencial de esta exposición puede atribuirse al *novo peregrin d’amore* que se despide en *Purg.* VIII y entra en el sueño en *Purg.* IX. Pero, como ha explicado Pinto, la “novedad” es también lo que distingue la percepción de fantasmas (finitos y discontinuos) propia de los seres humanos, distinta de la percepción angelical:

Proprio perché priva di materia, *la percezione* degli angeli viene descritta in opposizione a quella *umana*, la quale è caratterizzata appunto da una visione costantemente intercisa da nuovi obietti, il che rende necessaria una funzione psichica come la memoria, che rappresenta immaginariamente alla mente le cose che non sono attualmente oggetto di percezione. Ecco allora che l’aspetto nuovo dell’oggetto è immediatamente collegato alla funzione percettiva umana, poiché

¹⁰¹⁵ Juan Varela-Portas, “Sobre el arrebatamiento”, p. 244-245.

*la sua 'novità' coincide con quella differenza, rispetto ad altri oggetti già noti, che lo rende attualmente presente in quanto stimolo della sensibilità.*¹⁰¹⁶

En suma, nos hallamos frente a una experiencia que sienta sus bases en la doctrina del espíritu fantástico de la Baja Edad Media, la cual concibe que bajo la infusión de determinadas experiencias a la vez naturales y sobre naturales (a la vez cuerpo y no cuerpo), la imaginación —que es en sí misma un fantasma—, y unida ya a la sutilidad del cuerpo pneumático, “se une al fantasma de la cosa percibida”.¹⁰¹⁷

6.5.2 El campo semántico del exilio: del *viator* al narrador

Ahora bien, como ya explicamos más arriba, temáticamente *Purgatorio* VIII, junto a los cantos anteriores forman una unidad, en donde se aparece el tema expresado en los dos himnos litúrgicos a los que hemos hecho referencia: el del viaje, y más concretamente, el del exilio; de hecho, como explica Chiavacci Leonardi, *Purgatorio* VIII es “el canto del exilio por excelencia”;¹⁰¹⁸ el exilio —más allá de ser uno de los temas estructuradores de la entera *Commedia*— está presente desde el principio de la cántica (cf. *Purg.* II, 46), pero es aquí (en los cantos VI, VII y VIII) que toma su fuerza girando alrededor del tema del viaje, sugerido por el peregrinaje penitencial de las almas, y sobre todo, por la fuerza de los himnos litúrgicos.¹⁰¹⁹

Y aquí es muy revelador para nuestro análisis atender al campo semántico en el que sostiene el tópico del exilio. Según Pinto, en Dante, la dinámica del exilio implica, en un plano verbal abstracto, una oposición temática (oposición *dialéctica*, la llama Pinto) del campo semántico “dentro/fuera”.¹⁰²⁰ A su favor señala, en la misma página, la definición de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: “Exilium dictum quasi *extra* solum. Nam exul dicitur qui *extra* solum est.” A este respecto —siempre según Pinto— Dante, en la canción doctrinal *Tre donne intorno al cor mi son venute*, había escrito:

¹⁰¹⁶ R. Pinto, “*Novitas*”, p. 194-195.

¹⁰¹⁷ J. Varela-Portas, “El Paradiso”, p. 1539, quien ha resumido “brevísimamente una de las columnas vertebrales del pensamiento medieval”, con las consecuentes imprecisiones del caso.

¹⁰¹⁸ Cf. Anna Maria Chiavacci Leonardi, DDP.

¹⁰¹⁹ Cf. G. Ledda, “Esilio”, p. 88 ss.

¹⁰²⁰ R. Pinto, “Isomorfismi”, p. 129-130.

e seggonsi di *fore*,
ché *dentro* siede Amore (vv. 2-3)

(y siéntanse afuera / porque adentro está Amor)

Dicha distinción, para Pinto, aparece también en el primer capítulo del *Convivio* y en el XXV de *Paradiso*. En primer término, dice el *Convivio*:

gittarmi fuori del suo dolce seno —nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo
de la vita mia (I, iii, 3)

(arrojarme fuera de su dulce seno —en el cual nacido y alimentado fui hasta la
madurez de mi vida)

En el pasaje del *Convivio* al que pertenece este fragmento (es decir, I, iii, 1-5) el narrador se excusa de la dificultad (*durezza*) de su texto, el cual podría llamarse —a su juicio— “Comentario” (*che quasi Commento dir si può*), provocado (*escusa*) por su situación, es decir, la de haber sido expulsado por los florentinos de su querida ciudad origen, para sufrir hambre y exilio. Más aún —afirmamos por nuestra parte— el *dolce seno* (o *grembo*) también da la idea de un *spazio interno*, como lo aclara la *Enciclopedia Treccani* (vox: “seno”). En *Par. XXV* 1-9, por otro lado, el narrador-profeta habla de la posibilidad de que el “poema sacro”, la *Commedia*, venza la crueldad que lo mantiene como en una prisión externa (que no interna), es decir, en un exilio; el exilio que, al mantenerlo “fuera” de donde quiere estar (su origen, su lugar de nacimiento), es como un encierro:

Se mai continga que ‘l *poema sacro*
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sì che m’ha fatto per molti anni macro,
vinca la crudeltà che *fuor mi serra*
del bello ovile ov’io dormi’ agnello,
nimico ai lupi che li danno guerra;
con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte

del mio battesimo prenderò 'l cappello. (*Par.* XXV 1-9)

(Si sucediera que el sacro poema / en quien pusieron mano tierra y cielo, / y me ha hecho enflaquecer por muchos años, // venciera la crueldad que me ha exiliado / del bello aprisco en el que fui cordero, / de los hostiles lobos enemigo; // con otra voz entonces y cabellos, / poeta volveré, y sobre la fuente / de mi bautismo habrán de coronarme).¹⁰²¹

A nuestro juicio el campo semántico del exilio, y la sutileza corpórea del fantasma pneumático *peregrino* del apartado anterior, se retroalimentan del paradigma averroísta del *velo che trapassar dentro è leggero*. Creemos que en *Purg.* VIII —y, por extensión, en *Purg.* IX —hay una exégesis implícita que, a nuestro juicio, se hace evidente sólo centrando nuestra atención en el narrador.¹⁰²² Y la exégesis a la que aludimos es que el narrador, o sea, el profeta-intérprete, es también un exiliado: vive, en el presente, la experiencia de la visión de Dios que ha quedado en el pasado. Más allá de la discusión sobre la continuidad del *viator* y del narrador (lo que Pinto llamó “Il viaggio di ritorno”),¹⁰²³ la experiencia de la contemplación de Dios, y en general del ultramundo, primero tuvo lugar, y luego hubo una reconstrucción memorística que se actualiza en el presente de la escritura y que, en cada momento, coincide con el presente de la lectura.¹⁰²⁴ El tema del exilio que, como nadie pone en duda, es central en la

¹⁰²¹ Trad. L. Martínez de Merlo.

¹⁰²² Quizá sea oportuno señalar de nuevo que el tema de la salvación, a través de la exégesis, fue desarrollado y absorbido por el judaísmo, en particular, por Maimónides, en concordancia con el tema del exilio. Como dijimos, Maimónides hablaba en la *Guía* de una posible reconstrucción y restauración del sentido secreto (esotérico) de la Torah, por medios exegéticos, presentes en su propia obra. El proyecto de Maimónides no es exactamente escatológico, sin embargo, el Maestro Sefardí no cerraba del todo esa posibilidad: “the restoration of a the secret tradition is symptomatic of a hidden eschatological dimension, imminent in the historical momento Maimonides lived” (M. Idel, “Abulafia’s Secrets”, p. 292-293).

¹⁰²³ Raffaele Pinto, “Il viaggio”.

¹⁰²⁴ Pensemos que una coincidencia con el pensamiento de Maimónides es el de concebir la exégesis como la vinculación con una Jerusalén (una ciudad de Dios) perdida. A esto hay que sumar que los textos religiosos —la lectura religiosa, aún de autores no-judíos, com hemos visto—, era para la comunidad hebrea, un fuerte vínculo comunitario (cf. R. Calimani, *Storia*, p. 117). Auerbach señala, por su parte, que este tipo de invocación (“Aguzza qui lettor”), como otra de *Inf.* IX, 61-63 (*O voi [...] mirate la dottrina [...] sotto il velame*), dentro de la *Commedia*, se refieren al peligro inminente o a la intervención de la Gracia: “Il ‘mirate’ dantesco presuppone il ‘vigilate’ cristiano, una dottrina cioè incentrata sulla memoria e l’attesa di eventi, e viene pronunciato in momento di pericolo inminente, immediatamente prima del intervento della Grazia, come accade in un altro passo, vicino a quello citato [Oh voi che avete li intelletti sani, mirate a la dottrina che s’asconde sotto il velame..., cf. Jeremias 1,12], per quanto privo della figura ‘O vos qui’: ‘Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero’ (*Purg.*, VIII, v. 19)” Auerbach, *Studi su Dante*, p. 316. Sin embargo, es innegable que la exégesis (desde San Agustín) es una reflexión del sentido de la historia como salvación. Por tanto, la *expectatio* se funda, en el caso de la *Commedia*, en un acto de lectura, como lo era la Biblia para San Agustín y la Torá para la comunidad judía.

Commedia,¹⁰²⁵ implica entonces también el problema de la *comunicabilidad*, un tema por excelencia profético para la tradición árabe que se asimiló tanto en ámbito cristiano como judío.¹⁰²⁶ El desdoblamiento pasado-presente que está en la base de esa problemática, a nuestro juicio, puede ser reconsiderado a través de una concepción de la imaginación (*imaginatio, phantasia, vis imaginativa*) más activa y creativa de lo que podían concebir Tomás de Aquino o los Victorinos, y mucho más apegada en su función a la profetología árabe; una concepción de la imaginación presente también en el averroísmo latino de Sigieri de Brabante y en la profetología de Alberto Magno, pero sobre todo, muy similar en su función a la profetología de Maimónides, tal como la interpretaron dos pensadores neoplatónicos judíos activos en Italia al tiempo de Dante: Yehudá Romano y Abraham Abulafia.¹⁰²⁷

El narrador hace un llamado para que el lector, como hemos explicado, se “quite el velo de los *phantasmata*” para saber lo que hay detrás de ellos y experimentar la unión con la *transparencia*, con esa “cierta naturaleza” potencial que comparten la imaginación y la luz del Sol, el lenguaje y el intelecto separado; esta realización de la propia perfección humana es entonces un proyecto exegético heredado de la profecía natural de Maimónides, y reelaborado por la mística averroísta que formaba parte de la cultura de Dante.

¹⁰²⁵ En el famoso pasaje de *Par.* XVII, 55-60, Cacciaguada le anuncia al viator el tema del exilio que, en realidad, se extiende al ámbito del lenguaje, tal como explicó Dante en *Cv.* I, iii, 4: “per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato”. Recuérdese así mismo que la cita bíblica estructuradora de la *Commedia* es precisamente la del Éxodo: “In exitu Israel de Aegypto” (cf. *Cv.* II, i, 7). La bibliografía sobre el tema es vastísima, cf. de cualquier modo, el ejemplar resumen y propuesta de G. Mazzotta, “Teologia”, que también hace referencia a su libro *Dante. Poet of the Desert, History and Allegory in the Divine Comedy*, Yale, 1979.

¹⁰²⁶ Cf. A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 88; A. Rodolfi, “Introduzione” (*Quaestio de prophetia*), p. xiii-xv. Si hacemos caso a Enrico Fenzi, desde el *Convivio* se funda, siguiendo a Gregorio Magno, un modo de profetizar que salva esa herida entre pasado y presente: “egli si pone come il ‘nuovo’ Dante che interpreta ciò che il passato Dante ha scritto: ma di fatto é proprio la sua interpretazione che s’incarica di definirlo come ‘nuovo’” (cf. Fenzi, “La esperienza di se”, p. 199).

¹⁰²⁷ La distinción del papel de la imaginación en la doctrina del espíritu fantástico y en el averroísmo contiene un matiz importante. Creemos que un ejemplo puede aclarar las cosas. Agamben explicó que el enamoramiento en la Edad Media es una experiencia fantasmática; el enamoramiento se da *per ombra*, y de ahí la importancia del mito de Narciso, muy popular en la literatura y el arte de dicha época. Narciso no se enamoró de sí mismo sino de un *phantasma*: confundió la *ombra* con una persona. En el caso de la noética árabe (aristotélica, con fuertes tintes neoplatónicos) se hace hincapié en la *exterioridad* del pensamiento: “L’esperienza della conoscenza non ha, per il Medioevo, niente di psicologico [...] Una prova del suo carattere non psicologico sta nel fatto che il luogo privilegiato per farne esperienza non è affatto l’*intérieur* della coscienza umana ma, come accade già per Narciso, uno specchio. É innanzitutto fuori dell’uomo e nell’esteriorità di un soggetto che il Medioevo ha fatto prova dell’esistenza della cosa di pensiero (*res cogitans*): i pensieri, le conoscibilità, sono innanzitutto in Dio, nei cieli, o nell’aria e solo di riflesso negli uomini.” (E. Coccia, *La trasparenza*, p. 119-120).

Lo que en resumen hemos tratado de hacer —auxiliados del contexto intelectual averroísta y de la temática propia del canto— es proponer un principio de reconstrucción de lo que, a nuestro juicio, son los supuestos por medio de los cuales la *Commedia* proyectaba de manera realista transmitir esa marea de detalles analíticos explicados por la Asociación Complutense de Dantología, a saber, los supuestos filosóficos e ideológicos, racionales y teológicos a través de los cuales el narrador-profeta inventado por Dante podía comunicarse, en una época postprofética; y estos supuestos, a nuestro juicio, están presentes en una exégesis que Dante compartía con Yehudá Romano y Abulafia, donde se describe la intelección, a través del paradigma de la percepción visual.

Si es verdad, insistimos, que la *Commedia* dispone al menos de dos realidades, la del narrador y la del *viator*, es decir, la del presente de la escritura y la del pasado del sueño-visión, es verdad entonces que esa diferencia temporal sobre la que se mueve constantemente el libro, apelando a la atención del lector, implica una suma de realidades bien distintas; de ahí que la reflexión sobre el lenguaje debe de dos puntos de vista también diferentes: el pasado de la experiencia, profético, agustiniano-tomista, bonaventuriano, muy influenciado por Hugo y Ricardo de San Víctor y la doctrina del espíritu fantástico; y el presente de la escritura, profético, maimonideo, albertino, pero sobre todo, averroísta, muy influenciado por la profetología árabe, tal como aparece en autores seguramente conocidos por Dante —como el mismo Alberto Magno o Sigieri di Brabante—, pero también por autores ciertamente ignotos para el autor, como Yehudá Romano y Abulafia, pero con quienes compartía una misma cultura filosófica y una concepción de la profecía natural que, a nuestro juicio, se centraba en una preocupación: la comunicabilidad *in actu* de la lengua profética.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos puesto de relieve el significado que determinados conceptos, como imaginación y profecía, tenían en la época de Dante. Hemos centrado ese significado en el ámbito de la razón que, desde mediados del siglo XII, y como cultura común a cristianos y a judíos “laicos”, fue elaborando distintas maneras de reflexionar acerca de cómo se manifiesta Dios en el mundo, y, así mismo, cómo, dicho ámbito, por sí mismo, se transformó en una búsqueda de respuesta a una crisis de significación de una realidad sacralizada. Para tal fin, hemos tenido que afrontar distintas tareas:

1. Con las herramientas filológicas de la Asociación Complutense de Dantología, en nuestro trabajo ha sido necesario distinguir la experiencia del narrador de la de su proyección en la peripecia, es decir, el *viator*. Ciertamente la experiencia del *viator* está enteramente basada en la semejanza/desemejanza y, también en su caso, el proceso exegético por el cual se pasa de uno a otro nivel de significado (*sentenza*) ha mostrado ser (por mor de la similitud) pensamiento alegórico enteramente racional y analítico.¹⁰²⁸ No decimos entonces que Dante necesitase creer en otra cosa que no fuese el sustancialismo (emanantismo, causalismo, simbolismo) medieval para saber que de un entramado racional y comparativo de formas “visuales”, la imaginación feudal podía remontarse hacia Dios (porque cualquier semejanza entre formas remite siempre, o tiene razón de ser sólo, como semejanza entre el Creador y la criatura). Sostenemos sin embargo que como narrador, es decir, como lengua perfecta —que no es necesariamente espíritu fantástico sino perfección “terminada” de la especie—, al narrador de la *Commedia* le interesa tener claro cuál es el supuesto filosófico-naturalista por el cual

¹⁰²⁸ Cf. nuestro capítulo 1.1 y 1.3.

aquello que existe como abstracción de escritura existe también como abstracción lectora, siempre y en todo momento, como *comunicabilidad* o tradición.¹⁰²⁹

2. Sobre la búsqueda de perfección, y comparando las exégesis de Dante y de Yehudá Romano y Abulafia, hemos intentado demostrar la presencia de una serie de “instrucciones” que el narrador de la *Commedia*, como perfección de la especie (*Guía* II, 36), pone al lector; para demostrar que este tipo de perfil era posible, también hemos hablado de la teorización “averroísta” que sobre dicha perfección planteó Dante en el *De vulgari*, en la *Monarchia*, pero sobre todo, en el *Convivio*, centrada en el amor-deseo de transparencia, límite metafísico entre el ser y la materia.¹⁰³⁰ Esta *reductio ad unum* lingüístico-racional¹⁰³¹, según el *Convivio*, debe ser el patrón de referencia de toda experiencia humana, y sólo tiene sentido dentro de la *multitudo* donde ejerce su acción el intelecto posible.

3. Hemos intentado demostrar también que ese narrador “perfecto” de la *Commedia* no sólo era posible, sino probable, dadas las especulaciones racionalistas, averroístas, profetológicas, exegéticas y lingüísticas de dos pensadores judíos activos en Italia de finales del siglo XIII a principio del XIV y con los que Dante compartía la lectura de determinadas *auctoritates* y, además, un clima cultural en el que, como algunos estudios han demostrado, la “tentación averroísta” era posible y hasta probable en los literatos florentinos.¹⁰³²

4. En nuestro trabajo, también hemos tratado de reconstruir un espacio poco conocido de dicha tentación averroísta: el de las aspiraciones de “perfección” racional por medios lingüísticos y exegéticos de la comunidad judía radicada en Italia al tiempo de Dante, quienes compartían con la aristocracia mercantil italiana un cierto “laicismo” en su traducción y planteamientos acerca de dicha perfección, sostenida, una y otra vez, en la reelaboración de ciertas doctrinas racionalistas, que pedían especular-estudiar acerca del acto intelectual, generando una tradición acerca de las condiciones de posibilidad del pensamiento (tradición lingüística, psicológica, noética, metafísica que se le llame) en el

¹⁰²⁹ “117 (148). La ciencia del maestro y del discípulo es una en número” (*scientia magistri et discipuli est una numero*); trad. de F. León Florido, en: E. Tempier, *Syllabus*, p. 90-91

¹⁰³⁰ Ya que, como escribe Averroes, las cosas sólo existen verdaderamente como ser intencional.

¹⁰³¹ Es decir, aquella que se refiere al alma racional del ser humano, “fortificada” (*Cv.* III, ii, 7) a través del vulgar ilustre: *reductio ad unum* del ser humano como ente compuesto.

¹⁰³² J. Varela-Portas, “Dante curioso”, p. 121; cf. el entero artículo: S. Piron, “Le poète”.

entendido de que esa particular especulación filosófica —como indagación acerca del propio “concorrimiento” (*concurso* o *concurrione*, como dice el *Liber de Causis*)— era un modo de mantenerse unido al décimo intelecto separado (que en el caso del narrador de la *Commedia* se traduce en la “fe” acerca de que el intelecto actúa, por mediación de una lengua perfecta, tanto en la abstracción de la escritura como en la abstracción lectora).

4. Para reconstruir dicho espacio cultural hemos recurrido a métodos de exégesis filológica y, en algunos casos, hemos tratado de exponer nuestras aseveraciones comparando aspectos lingüísticos y semánticos del italiano de Dante y de los escritos de Abulafia y de Yehudá Romano, en aquella zona común a los tres: el de la tradición del aristotelismo teológico de la traducción latina de la *Guía de perplejos*, que ya se alimentaba de las especulaciones de la escolástica latina cristiana. Una postura que, en los tres casos, derivó en una sobreinterpretación de Maimónides hacia los aspectos más racionales de la tradición árabe que, en la vía de al-Farabi y Averroes, entendían a la imaginación (a diferencia de Tomás de Aquino) como un verdadero y propio agente de la intelección, en el marco de la perfección de la especie: el profeta que, como *magus* del conocimiento era capaz de manipular el ser intencional de los fantasmas.

Verificación de las hipótesis

Al principio de nuestra investigación hemos explicado cómo los métodos de la Asociación Complutense de Dantología prestan especial atención al nivel literal como un modo de construcción ideológica propia de la época de la *Commedia*. El método que hemos elegido, por nuestro lado, es precisamente aquel en el que, como sentido parabólico, la voz profética de la *Commedia* (el narrador o profeta-intérprete) describe con detalles explícitos e implícitos el paradigma de la transparencia de Averroes, de una manera equiparable a la que lo hacen dos autores judíos, Yehudá Romano y Abulafia.

Nuestra intención ha sido demostrar que la voz profética de la *Commedia* (el narrador o profeta-intérprete que habla en el aquí y el ahora [*Purg.* XV, 6])¹⁰³³ es heredera de la

¹⁰³³Como dijimos en otro capítulo, a un cierto punto, el narrador, para establecer el momento de la peripecia, afirma: “vespero là, e qui mezzanotte era” (*Purg.* XV, 6). Aunque la descripción temporal se refiere a la diferencia de horario por encontrarse el purgatorio en otro hemisferio, allá (*là*) es, de cualquier

profecía natural de la *Guía de perplejos*, lo cual se evidencia con fórmulas noéticas que, presentes lo mismo en Sigier de Brabante, el Anónimo de Giele y en Alberto Magno, proponían un tipo de perfeccionamiento racional, producto del uso del paradigma averroísta de la transparencia como una suerte de fraseología comprensible a los lectores familiarizados con dichas fórmulas, como lo prueba indirectamente la obra de Yehudá Romano y Abraham Abulafia. Podemos agregar que en el caso de este último —y en lo que toca al *Convivio* y al *De vulgari*— se puede también constatar que en el planteamiento dantiano de la perfección lingüística del ser humano —donde un alma *mixta* trata de salvar la distancia con un intelecto separado de materia— es fundamental también el modelo aristotélico-averroísta del diáfano, lo que demuestra al menos en lo que toca a la poesía dantina un enfoque naturalista acerca de las verdaderas posibilidades del “papel de los laicos en la historia de la salvación”.¹⁰³⁴

Por otro lado, cabe agregar que la voz profética de la *Commedia* es prueba de que el lenguaje literal-modal de las ciencias del alma, en el plano de una deseada perfección lingüística, puede convivir con el lenguaje literal-alegórico “sustancialista”, puesto que ambos buscan desatar a las formas de la materia. Aunque por un lado —en la vía de la profecía natural de Maimónides— el profeta llega a determinadas verdades y las comunica envuelto en todas sus capacidades naturales (imaginación incluida); mientras que por el otro —en la vía de la visión intelectual de San Agustín¹⁰³⁵— el profeta busca llegar a determinadas verdades, usando a la imaginación como *vehículo* para después liberarse de ella.¹⁰³⁶ En el primer caso, el intelecto especulativo averroísta (u objeto conocido), siendo pura intención, hace coincidir al sujeto y al objeto conocido; y todo esto sucede en un mundo real (y acaso más pesimista) revestido de modelos complejos acerca de la teoría de los movimientos *naturales* del alma racional. En cambio en el segundo caso, la especie inteligible tomista sirve para pasar de lo sensible a lo intelectual, en una operación que “idealiza” neoplatónicamente el proceso de

modo, el viaje o sueño ultramundano, el del profeta vidente, y aquí (*qui*) es el mundo material, el del profeta-intérprete (seguimos la terminología de A. Rodolfi, “Il ruolo”, p. 83 ss.).

¹⁰³⁴ M. Ciccuto, “Le istanze”, p. 386. En este caso, el autor se refiere a la adaptación de los recursos de Joaquín da Fiore, el cual representaba el “paso de una sociedad monástica a un mundo laico-secular” (p. 386), y que, como en el caso de la exégesis dantiana, se fundaba en una atención al nivel literal de interpretación (es decir, el del comentario a las imágenes del *Liber figurarum*), que, como para Dante, era el fundamento de un tipo de “realismo metafísico” (p. 385).

¹⁰³⁵ Una prueba de este modelo en la *Commedia*: J. Varela-Portas, “Sobre el arrebatamiento”.

¹⁰³⁶ Y aquí caben también otros modelos que usan la imaginación como vehículo, como es el caso del *Beniamino minore* de Ricardo de San Víctor, como han podido demostrar los trabajos de la Asociación Complutense de Dantología; cf. J. Varela-Portas, “Del cielo”.

conocimiento, creando una *vera menzogna* sobrenatural (y acaso más optimista) como única salida a las ataduras materiales del alma.

Nuestra tesis, como dijimos al principio de nuestra investigación, no se atiene pues al ámbito de las influencias sino a de “los conceptos en su significado histórico”¹⁰³⁷; nuestra tesis habla de la “cultura de Dante”, aquella que también compartían los pensadores judíos de su época en Italia, y en concreto, como explica Bruno Chiesa, aquellos pensadores judíos que —racionalizando su herencia bíblica—, replantearon el pensamiento filosófico, convirtiéndolo en “una fe racional o —si se quiere— en un misticismo de la razón”.¹⁰³⁸

¹⁰³⁷ B. Chiesa, “Dante”, p. 330, quien cita a B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, La nuova Italia, Firenze, 1960, p. 342

¹⁰³⁸ B. Chiesa, “Dante”, p. 332

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE DANTE ALIGHIERI

Commedia, ed. Giorgio Petrocchi, en: Dartmouth Dante Project.

Convivio (ed. Piero Cudini), Garzanti, 2005.

De vulgari eloquentia: Dante On Line (Società Dantesca Italiana): www.danteonline.it

De vulgari eloquentia (a cura di Enrico Fenzi), Salerno, Roma, 2012.

De vulgari eloquentia (a cura di Pier Vincenzo Mengaldo), Riccardo Ricciardi, Milano, 1996.

Divina Comedia (trad. Luis Martínez de Merlo), Cátedra, Madrid, 2005.

Libro de las canciones (Juan Varela-Portas [coord.], Rossend Arqués, Raffaele Pinto, Rosario Scrimieri, Eduard Vilella, Anna Zembrino, traducción de Raffaele Pinto, estudio introductorio de Juan Varela-Portas), Akal, Madrid, 2014.

Monarchia: Dante On Line (Società Dantesca Italiana)

Vita nuova (Premessa di Maria Corti, a cura di Colombo), Feltrinelli, Milano, 2008.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Affatato, Rosa, “Prospettiva allegorica e orizzonte del reale”, en: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Atti del Convegno Internazionale “Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri. Para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad”, Madrid, 5-7 de noviembre de 2012 (a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama e Chiara Giordano), La Discreta, Madrid, 2014.

Agamben, Giorgio. *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, 1977.

Alain de Lille —Alanus Insulis, *Distinctiones dictionum theologicalium*, en: *Patrologia Latina* (PL 210): *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / accurate J.-P. Migne. Parisiis (1880); en: *Corpus Corporum, Repositorium Operum Latinorum apud Universitatem Turicensem*, Universität Zürich (UZH):

<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?corpus=2&lang=0>

Alba Cecilia, Amparo, “El cielo y el infierno”, en: *Cuadernos de Filología Italiana. Número Extraordinario 7. Dedicado a la memoria de: Ángel Chiclana*, UCM, Madrid, 2000.

Alberto Magno, *De anima — Sobre el alma*, (traducción, introducción y notas, Jörg Alejandro Tellkamp), Universidad de Navarra, Pamplona, 2012.

Al-Farabi, *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*, (traducción de Rafael Ramón Guerrero), *Revista Española de Filosofía Medieval* 9, Universidad de Zaragoza, 2002.

Alhacen, *De aspectivus — Alhacen’s Theory of Visual Perception (A Critical Edition [edited by A. Mark Smith], with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen’s De aspectivus, the Medieval Latin Version of Ibn al-*

Haytham's *Kitāb al-Manāzir* [Libro de Óptica] Volume 1: Introduction and Latin Text), American Philosophical Society, Philadelphia, 2001.

Anónimo de Giele — *Quaestiones de anima* (ed. Maurice Giele), en: Giele, Maurice, Fernand Van Steenberghen, and Bernardo Carlos Bazán. *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Louvain (Philosophes médiévaux, num. 11), Bruxelles, 1971.

Aristóteles, *De anima* (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 1978.

Aristóteles, *Metafísica* (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 1994.

Auerbach, Eric, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 2008.

Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima* (ed Crawford), Cambridge, Mass, 1953.

Averroes, *Epítome De anima — La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles* (traducción, introducción y notas de Salvador Gómez Nogales, Prólogo de Andrés Martínez Lorca), Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1987.

Averroes, *Gran Comentario sobre el De anima — Tafsir del De anima: sobre el Intelecto* (traducción e introducción de Andrés Martínez Lorca), en *ÉNDOXA* N° 17, UNED, Madrid, 2003.

Averroes, *Sobre el intelecto* (ed. A. Martínez Lorca), Trotta, Madrid

Bautier, Anne-Marie, “De l’image à l’imaginaire dans les textes du haut Moyen-Age”, en: *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale Lessico Intellettuale europeo, Roma 9-11 gennaio 1986* (atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi), (p. 81-104), Roma, Ateneo, 1988.

Bazán, Bernardo Carlos, “Intellectum speculativum. Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on intelligible object”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, n° 4, Cambridge, Mass, oct. 1981.

Bécares Botas, Vicente, “Método aristotélico y gramática alejandrina”, *Revista española de lingüística*, n° 19 fasc. 1, UNED, Madrid, 1989.

Bianchi, Luca, “A ‘Heterodox’ in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant”, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, edited by M.L. Ardizzone, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle U.K. 2014.

Bianchi, Luca, “Filosofi, uomini e brutti, note per una storia dell’averroismo”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. 1, n° 7, FCSH, Lisboa, 1994

Bianchi, Luca, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, P. Lubrina, Bergamo, 1990

Black, Deborah, “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology.” *Journal of the History of Philosophy* 31.3 (July 1993): 23–59

Black, Deborah, “Memory, Time and Individuals in Averroes’s Psychology”, en *Medieval Theology and Philosophy* 5, 1996.

Bonfil, Roberto, “La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval”, Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (compiladores). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid.

Brenet, Jean-Baptiste, “Sigier de Brabant et la notion d’operans intrinsecum: un coupe de Maître?”, en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2013/1 (tomo 97), Vrin, Paris.

Biblia Sacra Vulgata (Robert Weber – Roger Gryson; editio quinta), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

Bonaventura da Bagnoreggio, *Intinerarium mentis in Deum — Itinéraire de l'esprit vers Dieu*; text latin de Quaracchi et traduction française de H. Dumery; Vrin, Paris, 2001.

Bono Giamboni, *Il libro de' vizii e delle virtudi e Il trattato di virtù e di vizii* (a cura di Cesare Segre), Einaudi, Milano, 1968.

Bottin, Francesco, “Introduzione”, en: Giacomo da Pistoia, *La felicità suprema — Quaestio de felicitate*, trad. Francesco Bottin, en: Boezio di Dacia – Giacomo da Pistoia, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto* (traducción del *De summo bono* de B. de Dacia y la *Quaestio de felicitate* de G. da Pistoia; ed. Francesco Bottin), Nardini, Firenze, 1989

Caballero Navas, Carmen, “Mujeres, cuerpo y literatura médica medieval en hebreo”, en: *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol XL, nº 1, CSIC (Instituto de Historia), Madrid, 2008.

Calimani, Riccardo, *Storia dell'ebreo errante: dalla distruzione del tempo di gerusalemme al novecento*, Arnoldo Mondadori/Oscar Storia, Milano, 2003,

Calma, Dragos, “Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès”, dans D. Calma, E. Coccia, (éds.): *Les 'sectatores Averrois'. Noétique et cosmologie au XIIIe - XIVe siècle*, Separatum de Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 53/1 (2006), p. 188-235.

Carducci, Giosuè, *Delle rime e Della varia fortuna di Dante* (a cura e con note di Mario Pelaez), Zanichelli, Bologna, 1913.

Cavalcanti, Guido, *Rime* (a cura di Marcello Ciccuto, introduzione di Maria Corti), BUR-Rizzoli, Milano, 2006.

Chiesa, Bruno, “Dante e la cultura ebraica del Trecento”, en: *Henoch 23*, Torino, Università di Torino, Istituto di Orientalistica, 2001.

Ciccuto, Marcello, “Le istanze antidogmatiche della *Commedia* a specchi di temi e immagini del joachinismo”, *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Atti del Convegno Internazionale “Ortodossia y heterodossia en Dante Alighieri. Para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad”, Madrid, 5-7 de noviembre de 2012) (a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama e Chiara Giordano), La Discreta, Madrid, 2014

Coccia, Emanuele. *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroismo* (introduzione di Giorgio Agamben), Bruno Mondadori, Milano, 2005.

Coccia, Emanuele; Piron, Sylvain, “Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)”, en: *Revue de Synthèse*, Centre national du livre (CnL) - École normale supérieure (Ens), Paris, 2008.

Conklin Akbari, Suzanne, *Seeing Through the Veil: Optical Theory and Medieval Allegory*, University of Toronto Press, 2004.

Constant, Eric A., “A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici Regiminis* (1513)”, en: *The Sixteenth Century Journal*, n° 33/2, 2002.

Corti, Maria, *Dante a un nuovo crocevia*, Le lettere – Sansoni, Firenze, 1982. Croce, Benedetto, *La poesia di Dante*, Laterza, Bari, 1921.

Croce, Benedetto, *La poesia di Dante*, Laterza, Bari, 1921.

Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media Latina* [primera edición en alemán 1948; traducción de Antonio Alatorre], FCE, México, 1955.

[DDP] *Dartmouth Dante Project* (DDP), “Searchable full-text database containing more than seventy commentaries on Dante's *Divine Comedy* - the *Commedia*”— *Dartmouth College*: <http://dante.dartmouth.edu/>

Debenedetti Stow, Sandra *Dante e la mistica ebraica*. La Giuntina, Firenze, 2004.

Debenedetti Stow, Sandra, “Le fondement kabbalistique du rôle des images mentales dans la lyrique sicilienne, dans le *Dolce Stil Novo* et chez Dante”, en: *Culture européenne et kabbale*, ed. Yona Doureau-Monique Burgada, Paris, 2008

Debenedetti Stow, Sandra “The Modality of Interaction between Jewish and Christian Thought in the Middle Ages: the Problem of Free Will and Divine Wisdom in Dante Alighieri and Menahem Recanati as a Case Study”, en: *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature* (edited by Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz, Joseph Turner), Brill (Jewish and Christian Perspective Series; v. 17), Leiden, 2010.

Díaz Corralejo, “Invidia e sovversione in Dante e Sigieri”, en: *Tenzone n° 11*, UCM, Madrid, 2010.

De Libera, Alain, “Albert Grand et Thomas d’Aquin inteprètes du Liber de causis”, en: *Revue des sciences philosophiques et religieuses*, Vrin, Paris, Enero 1990.

Eco, Umberto, “L’epistola XIII, l’allegorismo medievale e il simbolismo moderno”, en: Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano, 2004.

Eco, Umberto, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari, 1993.

[E.D.] - *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1970-1978, Dir. Umberto Bosco, <http://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/>

[E.J.] *Enciclopaedia Judaica*, 2006, Second Edition, Macmillan Reference, New York.

Efros, Israel, *Philosophical terms in the Moreh Nebochim*, Columbia University Press, 1924.

Fasani, Remo, *Il Fiore e Il Detto d'Amore, attribuiti a Immanuel Romano*, Longo Editore, Ravenna, 2008.

Feliú, Eduard, “La cultura hebrea a la Barcelona medieval”, en: *Barcelona Quaderns d'Historia*, vol. 2/3, Institut Municipal d'Història, Barcelona, 1996.

Fenzi, Enrico, “L'esperienza di sè come esperienza dell'allegoria”, *Studi Danteschi*, Vol 67, 2002.

Fioravanti, Gianfranco, “Dante e Alberto Magno”, en: *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri* (a cura di Alessandro Ghisalberti), Vita e Pensiero, Milano, 2001.

Fioravanti, Gianfranco, “La nobiltà spiegata ai nobili”, en: *Il «Convivio» di Dante* (ed. Johannes Bartuschat e Andrea Aldo Robiglio.), (Atti del Convegno Zurigo, 21-22 maggio 2012), Longo, Ravenna, 2015.

Garin, Eugenio, *La educación en Europa 1400-1600* (trad. Ma. Elena Méndez Lloret), Crítica, Barcelona, 1987.

Gaspari, Ilaria, *Immaginazione produttiva e profezia, fra Maimonide e Spinoza*, en: *Teoría*, Rivista di Filosofia, nº 2, ETS, Pisa, 2012

Genot-Bismuth, Jacqueline. “La estancia decisiva de Abraham Ibn Ezra en Roma y la constitución de un público hebreófono profano y cultivado” (traducción de Amparo Alba Cecilia); en: *Abraham Ibn Ezra y su tiempo. Actas del Simposio Internacional (Madrid, Tudela, Toledo. 1-8 de febrero de 1989)*, Asociación Española de Orientalistas, Madrid, 1990.

Genot-Bismuth, Jacqueline, “La révolution prosodique d'Immanuel de Rome” en: *Israel Oriental Studies XI (Studies in Medieval Arabic and Hebrew Poetics)* (ed. by Sasson Somekh), Brill /Tel Aviv University, Leiden, 1991.

Genot-Bismuth, Jacqueline, “Nemrod, l'église e la synagogue”, en: *Italianistica 1975*, vol. 4, nº 1, Marzorati, Milano, 1975.

Giacomo da Pistoia, *La felicità suprema — Quaestio de felicitate*, trad. Francesco Bottin, en: Boezio di Dacia – Giacomo da Pistoia, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto* (traducción del *De summo bono* de B. de Dacia y la *Quaestio de felicitate* de G. da Pistoia; ed. Francesco Bottin), Nardini, Firenze, 1989

Giacomo da Pistoia, *Quaestio de felicitate* — Paul Oskar Kristeller, “A Philosophical Treatise from Bologna dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his «Questio de Felicitate»”; contiene: estudio introductorio y la *Quaestio disputata de felicitate* de Jacobus de Pistorio; en: *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi, I*, Sansoni, Firenze, 1955.

Giacomo da Pistoia, *Quaestio de felicitate* (nueva edición crítica de Irene Zavattero: 2005; incluye: I. Zavattero, “La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo, p. 335-394), en: *La felicità nel medioevo*, (Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio Medievale, Milano, 12-13 settembre 2003, a cura di Maria Bettini e Francesco D. Paparella), La-Neuve-Louvaine, 2005.

Gómez Aranda, Mariano, *Ibn Ezra, Maimónides, Zacuto. Sefarad científica: la visión judía de la ciencia en la Edad Media*, (prólogo de Miguel García-Posada), Nívola, Madrid, 2003.

Gorni, Guglielmo, *Dante. Storia di un visionario*, Laterza, Bari, 2009.

Hames, Harvey J., *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimism*, State University of New York, 2009.

Hamesse, Jacqueline, “Imaginatio et phantasia chez les auteurs philosophiques du 12e et du 13e siècle”, en: *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale Lessico Intellettuale europeo, Roma 9-11 gennaio 1986* (atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi), Roma, Ateneo, 1988.

Hasselhoff, Gorge K, “The reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th-15th Century”, *Materia Judaica. Rivista dell’associazione italiana per lo studio del giudaismo*, VI-2, Firenze, La Giuntina, 2001.

Hayoun, Maurice-Ruben, *I filosofi ebrei nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1994.

Huss, Boaz, “Mysticism versus Philosophy in Kabbalistic literature”, en: *Micrologus 9: Micrologus 9: Natura, scienze e società medievali*, Galuzzo, 2001.

Idel, Moshe, “Abraham Abulafia and *Unio Mystica*”, en: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol III (ed. Isadore Twersky), Harvard Judaics Monographs, Cambridge, Mass., 2000.

Idel, Moshe, “Abulafia’s Secret of the Guide: A Linguistic Turn”, in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, eds. A. Ivri, E. R. Wolfson, and A. Arkush, 1998.

Idel, Moshe, *Cábala. Nuevas perspectivas* (trad. M. Tabuyo y A. López), Siruela, Madrid, 2005.

Idel, Moshe, *Cabbalisti notturni* (trad. Elisabetta Zebbi), Adelphi (Adelphiana), Milano, 2001.

Idel, Moshe, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A survey*, Yale University Press, 2011.

Idel, Moshe, *Language, Torah & Hermeneutics in Abraham Abulafia*, SUNY Press, Albany, 1989.

Idel, Moshe, “*Le porte della giustizia e la qabbalah estatica in Italia*”, en: Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq — Le porte della giustizia* (ed. Moshe Idel, trad. Maurizio Mottolese), Adelphi, Milano, 2001.

Idel, Moshe, *Messianic Mystics*, Yale University, New Heaven-London, 1998.

Idel, Moshe, *Mystical Experience in Abraham Abulafia*, SUNY, New York, 1998.

Idel, Moshe, “The infant experiment”,¹⁰³⁹ en: M. Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A survey*, Yale University Press, 2011.

Imbach, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris, CERF, 1996.

Jacob Anatoli, *Malmad ha-Talmidim — Il pungolo dei discepoli: Il sapere di un ebreo alla corte di Federico II* (introducción, traducción e a cura di Luciana Pepi) Officina di Studi Medievali / Fondazione Federico II, Palermo, 2004.

Klein, Robert, *La forma y lo inteligible*, Taurus, Madrid,

Laenen, J. H., *La mística judía, una introducción* (trad. Xabier Pikaza, revisión técnica de la traducción de Amparo Alba), Trotta, Madrid, 2006.

Leal Carretero, Silvia, “La teoría de la inteligencia de al-Farabi”, en: *Estudios de Asia y África*, El Colegio de México, México, 1998.

Ledda, Giuseppe, [Esilio] — “Canti VII-VIII-IX. Esilio, penitencia, resurrezione”, en: *Esperimenti danteschi. «Purgatorio» 2009* (a cura di Benedetta Quadrio), Marietti 1820, Genova-Milano, 2010.

Ledda, Giuseppe, “Filosofía e ottica nella predicazione medievale”, en: *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI, Atti del Seminario di studi (Bologna 15-17 novembre 2001)*, a cura di G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze, Olschki, 2003, pp. 53-78.

Ledda, Giuseppe, “Per un bestiario dantesco della cecità e la visione: vedere non altrimenti che per pelle talpe (*Purg.* XVII, 1-3),” en: *Da Dante a Montale. Studi di filología e critica letteraria in onore di Emilio Pasquini* (a cura di G. M. Anselmi et al) Gedit, Bologna, 2005, p. 77-97.

¹⁰³⁹ Este artículo, de gran interés para nuestra tesis, ha sido publicado en otros libros y como artículo, incluso en otros idiomas; de ahí, nuestra decisión de registrarlo por separado.

Lomba, Joaquín (2004) “Los debates intelectuales medievales en el pensamiento judío”, en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos IV y V* (XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, 4-8 de agosto del 2003), pp. 253-284, Gobierno de la Rioja / Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.

López Cortezo, Carlos, “Bases para una restauración del canto V del Infierno” (I), *Cuadernos de Filología Italiana n° 1*, UCM, Madrid, 1994.

López Cortezo, Carlos, “Bases para una restauración del canto V del Infierno” (II), *Cuadernos de Filología Italiana n° 3*, UCM, Madrid, 1996.

López Cortezo, Carlos, “El deseo y su satisfacción en el canto X del *Infierno*”, en: *Tenzone n° 3*, UCM, Madrid, 2002.

López Cortezo, Carlos, “Contra-li-erranti, un approccio intertestuale”, en: *Le dolci rime d'amor ch'io solea* (Biblioteca de Tenzone; ed. de Rosario Scrimieri), UCM, Madrid, 2014,

López Cortezo, Carlos, “Le promesse della filosofia. Analisi del Proemio della *Commedia*”, *Tenzone n°4*, Madrid, UCM, 2003.

López Cortezo, Carlos, “Poesía y filosofía en la *Divina Comedia*”, en: *La Europa de la escritura*, (eds. Conde, A.; Leyra, A.M.; del Prado, J.; Scrimieri, R.), Alpedrete (Madrid), Ediciones de La Discreta, 2004.

Maimónides, *Guía de perplejos — Liber More Nevochim Doctor Perplexorum*, Basilea, ed. Johan Buxtorf II, 1629.

Maimónides, *Guía de perplejos* (traducción de David González Maeso), Madrid, Trotta, 1994

Maimonides, *Guía de perplejos — Dux neutrorum — Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, Agostino Giustiniani, 1520

Martin, Craig, *Subverting Aristotle. Religion, History and Philosophy in Early Modern Science*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2014.

Mazzotta, Giuseppe, “Teologia ed esegesi bíblica (Par. III-V)”, en: *Dante e la Bibbia: Atti del Convegno Internazionale promosso da “Biblia”*, Firenze 26-27-28 settembre 1986 (a cura di Giovanni Barblan), “Biblioteca dell’Archivum Romanicum”, s. I, 210; Olschki, Firenze, 1988.

Mazzotta, Giuseppe, “Imagination and Knowledge (*Purgatorio* XVII-XVIII)”, en: H. Bloom (ed.), *Dante Alighieri (Bloom’s modern critical view)*, Chelsea House, Philadelphia, 2004; originalmente publicado en: G. Mazzotta, *Dante’s visión in the circle of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Morghen, Raffaello, *Dante profeta: tra la storia e l’eterno*, Jaca Book, Milano, 1998.

Morpurgo, Piero, “Il dispiegarsi delle traduzioni nella cultura medievale”, en: *Atti del Convegno Monselice 2003*, G. F. Peron, Padova, 2004.

Morpurgo, Piero, “La polemica contro la cultura e la scienza degli ebrei”, en: *Gli ebrei e le scienze (Micrologus. Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino 9)*, Sismel /Galuzzo, Firenze, 2001.

Moshé de Salerno, *Glossario filosofico ebraico-italiano (GFEI)—Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo* (a cura di Giuseppe Sermoneta, con Introduzione), Ed. Ateneo, Roma, 1969 — Contiene: *Glosario hebreo-italiano de los términos filosóficos difíciles de la Guía de perplejos*, escrito por Moshé de Salerno (ca. 1275), acompañado de anotaciones de su propio *Comentario*, en vulgar, a la *Guía de perplejos* (Cod. Mon. hebreo 370); además de noticias complementarias, en cada término, provenientes del *Glosario y explicación de términos difíciles de la Guía de perplejos*, de Samuel Ibn Tibón (*Explicación de los términos difíciles de la Guía*, ed. Jerusalén, 1946, con un gran número de vulgarizaciones),

Nahmanides, “La disputa di Barcellona” (a cura di Moshe Idel), en: M. Perani; M. Idel,

Nahmanide. Esegeta e cabbalista. Studi e testi, Giuntina, Firenze, 1998.

Nardi, Bruno, “I *Quolibeta de intelligentiis* di Alessandro Achillini”, en: *Saggi di aristotelismo padovano*, Sansoni, Firenze, 1958 (antes en: Sigieri di Brabante nel Rinascimento italiano, Edizioni italiane, Roma, 1945)

Nardi, Bruno, “La mistica averroistica e Pico della Mirandola”, *Saggi sull’aristotelismo padovano*, Sansoni, Firenze, 1958.

Nardi, Bruno, “La conoscenza umana”, en: Id., *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari, 1990 (1ª 1942).

Nardi, Bruno, “Le citazioni dantesche del *Liber de Causis*”, en: *Saggi di filosofia dantesca*, La nuova Italia, Firenze, 1967.

Natan ben Sa’adyah Har’ar, *Sa’are sedeq — Le porte della giustizia* (ed. Moshe Idel, trad. Mauricio Mottolese), Adelphi, Milano, 2001.

Nava Mora, Augusto, “Animales, palabras e iconología en la *Divina Comedia* (o De la lonza solo nos queda el nombre)”, *Emblecat n°3, Revista de l’Associació Catalana d’Emblemàtica, Art i Societat*, Barcelona, 2014.

Palazzo, Alessandro, “*Philosophi aliter loquuntur de propethia cum sancti*. Alberto il Grande e la profezia naturale”, en: *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales (a cura di M. Bettetini, F. Paparella; Textes et Études du Moyen Âge, 51), Louvain-La-Neuve, 2009.

Patroni Griffi, Filena, “Gli ebrei nel mezzogiorno peninsulare nel XII secolo”, en: *Materia Giudaica. Rivista per lo studio del giudaismo*, Vol 6., Firenze, 2000.

Pepi, Luciana, “Alcune note sul Malmad ha-Talmidim”, en: *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all’espulsione del 1492* (Atti del V convegno internazionale Palermo, 15-19 giugno 1992), Ministero per i beni culturali e ambientali / Fratelli Polombi, Roma, 1995.

Pepi, Luciana, “Ja'qov Anatoli. La sapienza, vita dell'anima”, en: *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali* (a cura di Alessandro Musco) Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002.

Pepi, Luciana, “Ja'acov Anatoli, un ebreo aristotelico”, en: Jacob Anatoli, *Mal'mad ha-Talmidim — Il pungolo dei discepoli: Il sapere di un ebreo e Federico II* (introduzione, traduzione e a cura di Luciana Pepi) Officina di Studi Medievali / Fondazione Federico II, Palermo, 2004.

Perani, Mauro, “Studi sull'esegesi”, en: M. Perani; M. Idel, *Nahmanide. Esegeta e cabbalista*, La Giuntina, Firenze, 1998.

Petagine, Antonio, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*. Vita e Pensiero – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 2004.

Pines, Shlomo, “Introduction”, en: Maimonides, *The Guide of the Perplexed, Vol. 1*, University of Chicago, Chicago-London, 1992.

Pinto, Raffaele, “Il viaggio di ritorno”, *Tenzone n° 4*, UCM, Madrid, 2006.

Pinto, Raffaele, “Novitas e dialettica del desiderio”, *Tenzone n°6*, Madrid, UCM, 2005.

Pinto, Raffaele, “Isomorfismi sessuali ed emergenza dell'io”, en: *Tre donne intorno al cor* (ed. Juan Varela-Portas: Biblioteca di Tenzone), UCM, Madrid, 2007.

Pinto, Raffaele, “Ética del deseo y culto a la mujer en la *Vita nuova*”, en: Dante Alighieri, *Vida nueva* (edición bilingüe de R. Pinto), Cátedra, Madrid, 2003.

Raffi, Alessandro, *La gloria del volgare. Ontologia e semiótica in Dante, dal “Convivio” al “De vulgari eloquentia”*, Rubettino, Soveria Manelli (Calabria), 2004.

Ramón Guerrero, Rafael, “Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval”, en: *Diálogo filosófico-religioso entre judaísmo, cristianismo e islamismo en la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (ed. Horacio Santiago-Otero), Turnhout (Belgique), Brepols, 1994.

Ramon Guerrero, Rafael, “De nuevo sobre al-Farabi y Maimónides. Nota sobre los ocho capítulos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1993.

Ramón Guerrero, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.

Ramón Guerrero, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid, 2002.

Ramón Guerrero, Rafael, *La recepción árabe del “De anima” de Aristóteles*, CSIC, Madrid, 1992.

Ramón Guerrero, Rafael, “Maimónides y al-Farabi”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7:43-52, 1989.

Rhodigini, Ludovico Caelii [Ludovico Ricchieri o Celio Rodigino], *Lectioinum Antiquarium Libri XXX*, Hier. Frobenium et Nic. Episcopium, Basilea, 1550.

Rodolfi, Anna, “Dallo *speculum* al *phantasmata*: immaginazione e conoscenza nel XIII secolo”, *La profezia: crocevia dei saperi* (a cura di S. Vecchio, P. Zanardi), pp. 21-33, Il Poligrafo, Padova, 2005.

Rodolfi, Anna, “Sogno e profezia in Alberto Magno”, en: *Scientia, fides, theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti* (a cura di S. Perfetti), ETS, Pisa, 2011.

Rodolfi, Anna, “Introduzione”, en: Alberto Magno, *Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico* (a cura di Anna Rodolfi), Sismel-Il Galuzzo, 2009.

Rodolfi, Anna, “Il ruolo delle immagini sensibili nella dottrina della conoscenza profetica di Alberto Magno”, en: *Annali del dipartimento di filosofia 2005*, Firenze, Università di Firenze, 2006.

Rodriguez, Juan Carlos, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, vol. 1, Akal, Madrid, 1990.

Rosier-Catach, Irène, “L’uomo nobile e il volgare illustre”, en: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Atti del Convegno Internazionale “Ortodoxia y heterodoxia en Dante Alighieri. Para una valoración histórica de los orígenes ideológicos de la modernidad”, Madrid, 5-7 de noviembre de 2012) (a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama e Chiara Giordano), La Discreta, Madrid, 2014, p. 164-189.

Roth, Cecil, *History of the Jews of Italy*, Greg International, Philadelphia, 1946.

Rothschild, Jean-Pierre, “Chapter two: *Le livre des causes* du latin a l’hébreu: textes problèmes, et réception”, en: *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies: Volume Two: Texts in Contexts* (Edited by Alexander Fidora, Harvey Hames, and Yossef Schwartz), Brill, 2003.

Schölem, Gershom, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio* (trad. Adriano Fabris), Adelphi, Milano, 2005.

Sánchez Madrid, Nuria, “*Intellectus possibilis y multitudo*: las fuentes filosóficas del averroísmo político en *Monarchia* de Dante Alighieri”, *Medievalista On Line*, Instituto de Estudos Medievais, Universidad Nova de Lisboa, julio-diciembre, 2014

Sermoneta, Giuseppe, “Gli scolastici ebrei alla corte di Roberto d’Angiò”, en: *Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d’Italia (sec. XIV-XVI)*, (a cura di Giuseppe Rocco, premessa di Alessandro Musco), Officina di Studi Medievali, Palermo, 1989.

Sermoneta, Giuseppe, “La dottrina dell’intelletto e la fede filosofica di Jehudà e

Immanuel Romano”, *Studi Medievali (Serie Terza)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1965.

Sermoneta, Giuseppe, “La fantasia e l’attività fantastica nella scuola filosofica del Maimonide”, *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale Lessico Intellettuale europeo, Roma 9-11 gennaio 1986* (atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi), Roma, Ateneo, 1988

Sermoneta, Giuseppe, “Prophecy in the writings of R. Yehuda Romano”, *Studies in Medieval Jewish History and Literature, ii* (ed. I. Twersky), Cambridge, Mass- London Harvard University Press, 1984.

Sermoneta, Giuseppe, “Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della *Commedia*”, *Romànica et Occidentalia, Etudes dédiées à la mémoire de Hiram Peri* (Moshe Salazar ed.), (p.23-42), Jérusalem, Magnes P., 1963.

Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva (Tractatus)*, en: Sigieri di Brabante, *Anima dell’uomo* (a cura di Antonio Petagine, testo latino a fronte), Bompiani, Milano, 2007

Sigier de Brabante, *Tratado del alma intelectiva* (traducción al español del *De anima intellectiva* por I. Pérez Constanzó e I. A. Silva), en: *Sobre la unidad del intelecto contra averroístas, Tomás de Aquino. Tratado acerca del alma intelectiva, Sigier de Brabante*, (Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva) Eunsa, Navarra (España), Pamplona, 2005 (ed. e-book, 2014).

Sigier de Brabante, *Quaestiones super Librum de Causis* (ed. Antonio Marlasca), Editions universitaires (Philosophe Médiévaux, XII), Louvain/Paris, 1972.

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1990.

Sirat, Colette “La filosofia ebraica alla corte di Federico II”, en: *Federico II e le scienze* (ed. Toubert, Pierre Paravicini Bagliani, Agostino), Selerio, Palermo, 1994.

Sirat, Colette, “Les traducteurs juifs a la cour des rois de Sicile et de Naples”, en: *Traduction et traducteurs au Moyen Âge* (Colloque International), CNRS, Paris, 1989.

Smith, A. Mark, “Introduction”, en: Alhacen, *De aspectivus* — Alhacen’s Theory of Visual Perception (A Critical Edition [edited by A. Mark Smith], with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen’s *De aspectivus*, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham’s *Kitāb al-Manāzir* [Libro de Óptica] Volume 1: Introduction and Latin Text), American Philosophical Society, Philadelphia, 2001.

Tarud Bettini, Simone, “L’ottica nella lirica italiana del Duecento”, *Studi e problem di critica testuale*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, aprile 2012

Tavoni, Mirko, “*Convivio* e *De vulgari eloquentia*: Dante esule, filosofo laico, teorico del volgare”, en: *Nuova rivista di letteratura italiana*, vol. 17, fasc. 1, Università di Pisa, Pisa, 2014.

Tellkamp, Jörg Alejandro, “Percepción, intencionalidad y lenguaje en el aristotelismo del siglo XIII”, en: *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana, México, 2005.

Tempier, Etienne, *Syllabus — 1277, La condena de la filosofía*, (estudio y traducción del texto de F. León Florido), A parte rei. Revista de Filosofía, Madrid, 2007.

[TLIO] *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini: TLIO* — Istituto Opera del Vocabolario Italiano; Consiglio Nazionale delle Ricerche: <http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>

Tomás de Aquino, *Corpus Thomisticum*: www.corpusthomisticum.org

Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (en español), tres tomos, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid

Tonelli, Natascia, “Intorno agli angeli di Dante. I. Nella valletta dei principi”, en: *L’Alighieri n° 20*, Longo, 2002.

Tostado Martín, Alfonso, *La disputa de Barcelona. Controversia Judeocristiana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.

Van Bekkum, Wout Jac, “The emperor of poets’ Immanuel of Rome (1261-1332)”, en: *Studies in Hebrew Language and Jewish Culture* (Amsterdam Studies in Jewish Thought, vol. 12) (ed. By Martin F. J. Baasten and Reiner Munk), pp. 202-213. Amsterdam.

Varela-Portas Orduña, Juan, *Dante Alighieri*, Madrid, Síntesis, 2010.

Varela-Portas Orduña, Juan, “Del cielo estrellado al cristalino”, en: *Tenzzone n° 2*, UCM, Madrid, 2001.

Varela-Portas Orduña, Juan, “El *Paradiso*. Mundo imaginario”, en: *Mundos de ficción, vol. II* (Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Murcia, 121-24 de noviembre de 1994, Investigaciones Semióticas, VI), (Ed. J. M. Pozuelo Yvancos y F. Vicente Gómez), Universidad de Murcia, Murcia, 1996.

Varela-Portas Orduña, Juan, “Il corpo eterodosso di Dante Alighieri”, en: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (a cura di C. Cattermole e Ch. Giordano), La Discreta, Alpedrete (Madrid), 2014.

Varela-Portas Orduña, Juan, *Introducción a la semántica de la Divina Comedia. Teoría y análisis del símil*, La discreta, Madrid, 2005.

Varela-Portas Orduña, Juan, “La doppia eterodossia di Dante Alighieri”, en: *Tenzzone n° 11*, UCM, Madrid, 2011.

Varela-Portas Orduña, Juan, “L’eresia dell’io”, en: *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia* (Atti del Covegno internazionale di studio, Bertinoro 13-16 settembre 2010; a cura di M. Veglia, L. Paolini e R. Parmeggiani), Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2013.

Varela-Portas Orduña, Juan, “Sobre el arrebatamiento de Dante”, en: *Cuadernos de Filología Italiana* n° 2, p. 325-245, UCM, Madrid, 1995.

Varela-Portas Orduña, Juan, “Sueño y narración en la Divina Commedia”, en: *La Narrativa Italiana, Actas del VIII Congreso Nacional de Italianistas* (Granada, 30 de septiembre-2 de octubre de 1998), Granada, Universidad de Granada, 2000.

Veltri, Giuseppe, *Reinassance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden, 2009

Wolfson, Harry Austray, “Maimonides on the Internal Senses”, *The Jewish Quarterly Review New Series, Vol. 25, No. 4, In Commemoration of the Eight Hundredth Anniversary of the Birth of Maimonides*, University of Pennsylvania Press, Apr., 1935.

Yehudá Al Jarizi (Judá ben Shēlomó Al-Ḥarizi), *Taḥkēmoni — Las asambleas de los sabios*, (ed. Carlos del Valle Rodríguez), Universidad de Murcia, 1988.

Yehudá Romano, *La chiarificazione in volgare delle “espressioni difficili” ricorrenti nel Mišneh Torah di Mosè Maimonide (Glossario inedito del XIV secolo)* (a cura di Sandra Debenedetti Stow), Parte 1 / 2, Carocci, Roma, 1990.

Zavattero, Irene, “Felicitas-beatitudo”, en *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (eds. I. Atucha D. Calma, C. Koenig-Pralong, I. Zavattero), FIDEM, Porto , 2011.

Zavattero, Irene, “La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo, p. 335-394), en: *La felicità nel medioevo*, (Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio Medievale, Milano, 12-13 settembre 2003, a cura di Maria Bettini e Francesco D. Paparella), La-Neuve-Louvaine, 2005.

Zas Friz de Col, Rossano, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Editrice Ponticia Università Gregoriana, Roma, 1997.