

La modorra leve de las Clarisas (El cielo primero del Paradiso a través de sus símiles)

Juan VARELA-PORTAS DE ORDUÑA

RÉSUMÉ

L'investigation qu'on présente dans cet article envisage l'étude des «similes», dans Le Paradis de Dante, spécialement les similes du ciel qui servent à illustrer le discours sur la volonté et le vot. L'importance des similes dans l'ensemble de l'épisode étudié ne résulte pas excessive et l'analyse qu'on propose va nous aider décisivement à trouver l'authentique signification de ce que Dante voit dans ce ciel.

Mots clefs: Dante, *Paradiso*, Littérature italienne.

Los símiles que encontraremos en el primer cielo del recorrido astral, el cielo de la luna, son de una naturaleza peculiar con respecto a los del resto de la *cantica*. Si dejamos aparte los tres grandes símiles analíticos que atañen al modo de conocer de Dante (el *Símil de las imágenes reflejadas*, III, 10-18; el *Símil del asno de Buridán*, IV, 1-12; y el *Símil de Daniel y Nabucodonosor*, IV, 13-15) y que, por ello, no vamos a analizar aquí, así como algunos de tipo sintético puestos en la voz del narrador (II, 31-36; III, 121-123; V, 16-18), el resto de los símiles del cielo aparecen en la voz de Beatriz para ilustrar el discurso sobre la voluntad y el voto, en vez de, como los más importantes de la *cantica*, servir al narrador como modo de comprensión de las figuras beatas que Dante ve, su movimiento y su canto. Además, algunos de ellos¹ son sintéticos y tratan de aspectos marginales en

¹ Dejamos aparte también los que sirven a Beatriz para, en el canto II, ilustrar sus explicaciones sobre las manchas lunares y el orden del universo (II, 43-45; 88-90; 106-111; 127-129; 133-138; 139-141; 142-144), pues no pertenecen al episodio del cielo propiamente dicho, sino al orden general de la *cantica*.

el desarrollo del tema (IV, 76-78; 127; 130-132). Como se ve, pues, la importancia de los símiles en el conjunto del episodio no parece excesiva, y, sin embargo, el análisis de algunos que aún no hemos mencionado, de tipo analítico, nos ayudará decisivamente a llegar al meollo del auténtico significado de lo que en este cielo Dante ve.

EL SÍMIL DE MUZIO Y EL SÍMIL DE SAN LORENZO (IV, 82-87)

Tras la retirada de Piccarda y Costanza, Dante queda sumido en un mar de dudas, que irá planteando sucesivamente a Beatriz. Ella va a ir ilustrando sus respuestas con una serie de símiles cuyo análisis va a proporcionar intensa luz sobre el episodio en su conjunto.

La primera de ellas² plantea el problema de la violencia sobre la voluntad, y en su respuesta Beatriz pone al héroe romano Muzio Scevola y al mártir cristiano San Lorenzo³ como ejemplos de voluntades que no se plegaron a la fuerza, ejemplos de *volere intero*:

Se fosse stato lor volere intero,
come tene Lorenzo in su la grada,

² No tratamos aquí la duda acerca de la auténtica sede de los beatos porque consideramos que no versa sobre el mismo tema que el resto, sino acerca de la ordenación general del Paraíso.

³ Muzio Scevola fue un legendario héroe romano que intentó matar a Porsenna, rey de los etruscos que asediaban Roma. Una vez fracasada la empresa, y llevado a presencia del rey, le insinuó a éste que lo acechan graves peligros provenientes de la juventud romana. Porsenna, enfurecido, lo amenaza con ser rodeado de fuego si no aclara sus insinuaciones. Muzio, para demostrar el coraje de los romanos, quema su mano derecha en un brasero (de ahí su sobrenombre *Scevola*, el manco), gesto que impresiona de tal modo a los etruscos, que no sólo lo dejan en libertad, sino que levantan el sitio. La historia se cuenta en Tito Livio, *Ab urbe condita*, II, 12 (citamos por Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, tomo I, Madrid, Gredos, 1990. A partir de ahora *Livio*).

Según la *Legenda Aurea* de Iacopo da Varazze (citamos por Iacopo da Varazze. *Legenda aurea*. Ed. de Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Turín. Einaudi, pp. 614-627. A partir de ahora *Legenda*), cuando Decio, general romano, se rebela contra el emperador cristiano Felipe y lo asesina, el hijo de éste, antes de huir, confía el tesoro de su padre y el suyo a San Sixto y San Lorenzo, lo que lo convierte en tesoro de la Iglesia. Decio, para justificar su rebelión en un escrúpulo idólatra, inicia entonces una dura persecución contra los cristianos, al tiempo que busca el tesoro. Prende a Sixto, por lo que los bienes quedan bajo custodia de Lorenzo, quien lo reparte entre los cristianos al modo comunista, a cada uno según sus necesidades. Cuando es conminado por Decio a entregarlos, San Lorenzo le presenta un grupo de pobres y mutilados diciendo: «he aquí el tesoro de la Iglesia». Puesto al martirio sobre una parrilla, se comporta orgullosamente, diciendo aquello de «ya estoy hecho por una parte; ahora dame la vuelta para que me haga por la otra». Decio, finalmente, se confiesa vencido, y San Lorenzo muere agradeciendo a Dios.

e fece Muzio a la sua man severo,
 così l'avria ripinte per la strada
 ond'eran tratte, come furon sciolte;
 ma così salda voglia è troppo rada.

Violencia contra la voluntad, viene a decir Beatriz (vv. 73-80), es una contradicción en sus términos, pues la violencia consiste precisamente en forzar a alguien a hacer algo (o no hacerlo) contra su voluntad. Si no hay voluntad contrariada no hay violencia, luego la voluntad **en sí** no puede ser violenta. «Un hombre —dice Santo Tomás (ST⁴, I-II, q. 6, a. 4)— puede ser también arrastrado mediante violencia, pero es contrario a la razón de violencia que esto surja de su voluntad».

De este modo, el error de Piccarda y Costanza consistió en que en cierto grado fueron convencidas, accedieron o consintieron, *conferirono a quel che le sforzava* (si se nos permite la paráfrasis del vs. 74)⁵. Por el contrario, Muzio y San Lorenzo no se plegaron ni mucho ni poco a la presión, no siguieron la fuerza (vv. 79-80), y por ello constituyen ejemplo de *salda voglia* (vs. 87). El texto dice exactamente que si Piccarda y Costanza hubiesen tenido la misma fuerte voluntad de Muzio y S. Lorenzo habrían retornado al convento apenas hubiesen podido (vv. 85-87). Sin duda, Santo Tomás habría escrito al respecto que «cuando algo exterior produce una acción, si **permanece** en quien recibe un influjo la voluntad del recibirlo, no hay violencia absolutamente, porque, aunque quien padece no contribuye actuando, contribuye queriendo padecer» (ST, I-II, q. 6, a. 5, ad 2). Es decir, en Piccarda y Costanza permaneció la voluntad de recibir la influencia exterior, ya que no regresaron al convento. Y, sin embargo, piensa Dante, dado que Piccarda, por ser beata, no puede mentir, hay que admitir que Costanza mantuvo *l'affezion del vel, non fu dal vel del cor già mai disciolta* (IV, 98 y III, 117), lo cual es una contradicción con lo que acaba de decir Beatriz, quien, sin embargo, tampoco puede mentir.

⁴ La abreviatura ST indica Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Madrid, BAC, 1988-1994. Citamos al modo habitual indicando parte de la obra, cuestión, artículo y parte del artículo.

⁵ Hay que aclarar que el acto de Piccarda y Costanza era un acto elicetivo de la voluntad, no imperado, esto es, en términos nuestros, un acto íntimo, interior, no externo, y por serlo no puede sufrir violencia, sino «cesión» o «deposición» de la voluntad: «en cuanto el acto que es inmediatamente de la misma voluntad como se dijo antes (a. 4) no se puede producir violencia a la voluntad, por lo que la violencia no puede hacer un acto así involuntario. Pero en cuanto al acto mandado, la voluntad puede padecer violencia. Y en cuanto a este acto, la violencia hace involuntario» (ST, I-II, q. 6, a. 5, ad 1).

La respuesta de la guía es que Costanza mantuvo el voto en cuanto a la voluntad absoluta, pero no en cuanto a la relativa, o voluntad condicionada, o «talento» (ver *Purgatorio*, XXI, 61-66). La voluntad absoluta es el «puro e astratto volere» (Mattalia), la voluntad «sciolta da ogni considerazione di ordine pratico» (Bosco), mientras que la relativa es «la volontà considerata in rapporto a qualcosa, cioè, la facultà che di volta in volta vuole ciò che in qualche modo si presenti sotto forma di bene, anche se in realtà l'oggetto del volere è lontano dal bene in sé» (*Enciclopedia Dantesca, voz talento*). Dice Sapegno: «La prima [voluntas absoluta] non può assolutamente volere il male, la seconda [voluntas secundum quid o condicionata o rispettiva] in quanto tien conto delle circostanze determinate in cui si compie un certo atto, può piegarsi a scegliere un male minore per scansarne uno maggiore: “e così può l'uomo volere con volontà rispettiva quel che non vorrebbe secondo la volontà assoluta...” (Buti)» (Sapegno, p. 830). Así, «la volontà, in questi casi, non consente al male in modo absoluto, ma vi acconsente in modo relativo, per timore al peggio» (Sapegno, p. 831, sobre los vv. 109-111). En otras palabras, Piccarda y Costanza, puestas ante la disyuntiva de elegir entre dos males, consintieron en la elección y, por temor al mal peor, eligieron el mal aparentemente menos malo. Esta circunstancia puede sin duda ser considerada un atenuante, pero nunca un eximente, ya que «las cosas que se hacen por miedo tienen mezcla de voluntario e involuntario» (*ST*, I-II, q. 6, a. 6), como se dice en los versos IV, 106-108 (ver la magnífica nota de Mattalia⁶).

Y aquí, como señala Mattalia en su nota a los vv. 109-110, hemos dado con la auténtica diferencia entre los comportamientos de Piccarda y Costanza, por una parte, y los de Muzio y San Lorenzo, por otra. Ellas consintieron en elegir el menor de entre dos males. Usando su entendimiento, evaluaron la situación, formularon un juicio racional (aunque en este caso sólo parcialmente libre) y tomaron una determinación en consecuencia, o, en otras palabras, aprehendieron como bien relativo (en cuanto que era el mal menor) una de las dos opciones, y movieron luego su voluntad hacia él, consistiendo con la fuerza que se les hacía. Muzio y San Lorenzo, por el contrario, no se plegan a la violencia, pues no se dejan vencer por el miedo y, por ello, no consienten en escoger el menor de entre dos males. En el

⁶ «La violenza dell'agente e la volontà (piegata) del soggetto «paziente» (cfr. v. 73-75) sono «mischiate», si confondono e uniscono nell'effetto, cioè nel peccato o reato commesso, di cui sono corresponsabili, e di conseguenza le *offense*, le violazioni delle norme, non si possono totalmente scusare. Nel fatto stesso di aver scelto e operato il sia pur minor male, c'è stata volontà effettuale di male e, quindi, corresponsabilità» (Mattalia, p. 78).

caso de Muzio, la disyuntiva se presenta entre ser rodeado de llamas y confesar qué peligros acechaban a Porsena: «el rey, encendido por la cólera a la vez que aterrorizado por el peligro, lo amenazaba con dar orden de que lo rodeasen de llamas, si no aclaraba inmediatamente cuáles eran las asechanzas con que lo amenazaba con medias palabras» (*Livio*, II, 12, 12); en el de San Lorenzo, entregar los bienes de la Iglesia o ser martirizado. En otras palabras, ellos no hacen una evaluación racional de la situación y realizan un juicio y una elección (como le sucede a Dante al principio del canto), porque ellos no buscan el bien relativo, sino que tienen como fin el bien absoluto, el fin último, la gloria: «“Mira”, —le dice Muzio a Porsena antes de poner la mano en el fuego— “para que te des cuenta de lo poco que importa el cuerpo para quienes tienen como mira la gloria”» (*Livio*, II, 12, 13); en el caso de Lorenzo, se destaca en la *Legenda* que la extraordinaria dureza della pena lo elevó a la gloria: «Per prima cosa fu eccellente nella durezza della pena (...). La stessa durezza della pena lo rese elevato nella gloria (...) al punto che Agostino dice: “Persecutore, hai inferito sul martire, ti sei accanito, e hai reso ancor più grande la palma del suo martirio, proprio quando credevi di aumentare la sofferenza!”. E anche Massimo (secondo altri Ambrogio): “Anche se le membra si dissolvono in una favilla, la forza della fede non si dissolve e sostiene anzi la bellezza del corpo e acquista il premio della salvezza”» (*Legenda*, pp. 622-624).

Es decir, su voluntad no se somete a condiciones, no existe «in rapporto a qualcosa», es un *volere intero*, voluntad absoluta, no relativa⁷. Ellos actuaron en virtud del bien absoluto, ellas del relativo, es decir, a ellos el entendimiento no les plantea como bien aprehendido la opción menos mala, ya que su entendimiento sólo aprehende el bien último. Es decir, no realizan un acto de lo que es para el fin, es decir, una elección, sino un acto respecto al fin, esto es, un acto de voluntad en sí⁸.

Hemos querido con esta explicación detallada señalar cómo Piccarda y Costanza actúan conforme al planteamiento de la razón, es decir: aprehensión de algo por parte del intelecto > juicio que evalúa lo aprehendido como un bien > elección. Muzio y San Lorenzo, en cambio, no actúan si-

⁷ E che Lorenzo gloriosamente eccellesse in questo modo d'insegnare [con el ejemplo] lo poterono provare anche i suoi persecutori, poiché **la sua prodigiosa fermezza d'animo non solo non cedette, ma anche volle trascinare con l'esempio di sua saldezza**» (*Legenda*, p. 624). Afirmación, por cierto, perfectamente aplicable a Muzio, quien arrastra a los Etruscos con el ejemplo de su *saldezza*.

⁸ Sobre cómo es movida la voluntad, y la diferencia entre ser movido por el fin y serlo por los medios que nos llevan al fin, ver *ST*, II-II, q. 83, a. 9.

guiendo el imperio de la razón, sino instancias más altas. Podríamos decir que su actuación es parecida a la de Dante al inicio del canto IV, cuando no puede decidirse ante dos bienes porque no actúa racionalmente, sino que sus juicios lo son por la connaturalidad con las verdades divinas que proporciona el don de sabiduría, el cual es consecuencia, a su vez, de la caridad. Del mismo modo Muzio y San Lorenzo no pueden decidirse ante dos males porque no actúan racionalmente, sino movidos, como veremos luego, por la caridad, que los empuja a hacer juicios por connaturalidad con las verdades divinas y, en consecuencia, a negar el mal en sí mismo.

Por otra parte, no debe olvidarse que la pregunta exacta que Dante hace a Beatriz sobre Piccarda y Costanza es por qué, si les dura *Il buon voler* (vs. 19), la violencia disminuye su mérito. Dante quiere saber cuál es la razón de su «baja» posición en el Paraíso, y por ello en su pregunta el verbo *meritar* (*Tu argomentì: «Se il buon voler dura, / la viöenza altrui per qual ragione / di meritär mi scema la misura?»*, IV, 19-21) adopta el significado técnico que le daba la escolástica, es decir, efecto de la gracia cooperante habitual que nos hace dignos de la retribución divina, especialmente de la vida eterna. Básicamente, existen dos tipos de mérito, el mérito de condigno, el que se alcanza por pleno derecho, por estricta justicia, con proporción entre el mérito y el premio, y el mérito de congruo, el que se alcanza como recompensa que Dios da «al hombre que obra según toda la medida de su virtud operativa» (SI, I-II, q. 114, a. 3, sol.), una especie de favor que Dios concede al hombre, ya que no hay proporción entre el mérito y el premio, pues éste es mucho mayor. Merecer la vida eterna sólo es dado, evidentemente, al hombre en gracia. Sin embargo, los actos del hombre en gracia pueden proceder del libre albedrío o directamente de la gracia santificante. En el primer caso, no le hacen merecer la vida eterna de condigno, sino que sólo tienen un mérito de congruo. En el segundo caso, en cambio, sí que se merece de condigno la vida eterna, ya que existe una proporción de igualdad entre el acto y el premio, pues el motor de estos actos es el Espíritu Santo, y la gracia por la que se realizan esos actos es una participación de la naturaleza divina (inhabitación del Espíritu Santo en el alma)⁹. Así pues, los actos de Piccarda y Costanza, en cuanto que proceden del libre albedrío, sólo pueden alcanzar un mérito de congruo, al actuar ellas «según toda la medida de su virtud operativa». Por su parte, los

⁹ «Por la Gracia, el alma se asemeja a Dios» (ST, I, q. 43, a. 5 ad. 2). «Por la gracia habita en el hombre el Espíritu Santo, que es causa suficiente de la vida eterna» (ST, I-II, q. 114, a. 3, ad 3). Ver ST, I-II, q. 114, sobre el mérito, especialmente el artículo 3, y sobre la inhabitación ver ST, I, q. 43.

actos de Muzio y San Lorenzo proceden de la gracia santificante¹⁰, es decir, su motor es el Espíritu Santo y los hace más partícipes de la naturaleza divina.

Así pues, resumiendo, podemos decir que los actos de Piccarda y Costanza son actos de voluntad relativa, es decir, buscan, por medio de una elección de su libre albedrío, un bien relativo, un medio, lo que las lleva a merecer la vida eterna sólo de congruo. Los actos de Muzio y San Lorenzo son, por el contrario, actos de voluntad absoluta, es decir, buscan el bien absoluto (la gloria), el fin último, de modo que su acto procede del Espíritu Santo y ellos participan de la naturaleza divina.

<i>Piccarda y Costanza</i>	<i>Muzio y San Lorenzo</i>
Se plegan a la violencia	No se plegan a la violencia
Eligen el mal menor	No eligen entre dos males
Actúan siguiendo la voluntad relativa	Actúan siguiendo la voluntad absoluta
Actúan racionalmente	No actúan racionalmente
Buscan el bien relativo, los medios que llevan al fin	Buscan el bien absoluto, el fin último
Merecen la vida eterna de congruo	Merecen la vida eterna de condigno
Su acto procede del libre albedrío	Su acto procede de la Gracia Santificante (su motor es el Espíritu Santo y participan más intensamente de la naturaleza divina)

Así, imperceptiblemente, el texto nos ha deslizado del nivel literal al nivel alegórico de lectura. Porque todas las características enumeradas en el cuadro nos obligan a considerar que los actos de Muzio y San Lorenzo representan los actos del hombre impelido por la caridad, sino actos de caridad ellos mismos. Veámoslo.

En primer lugar, la caridad tiene como objeto el fin último: «el objeto de la caridad no es (...) sino el bien divino conocido sólo por el entendi-

¹⁰ Podría caber la duda acerca de que la gracia inspire los actos de Muzio, pero debe tenerse en cuenta que en *Convivio*, IV, V, 14 se lo presenta como uno de esos héroes romanos directamente inspirados por la divinidad para acometer sus designios. Creemos que aquí también se nos presenta la acción del héroe, así como la del santo, como inspiradas por la gracia santificante.

miento» (ST, II-II, q. 24, a. 1, sol.), «la caridad tiene como objeto el fin último de la vida humana, es decir, la bienaventuranza eterna» (ST, II-II, q. 23, a. 4, ad 2). «Lo primero que mueve a la voluntad es el fin, y luego, los medios que a él conducen. Nuestro fin es Dios. A Él tiende nuestro corazón de doble modo: en cuanto deseamos su gloria y en cuanto queremos gozar de ella. El primer modo nos lleva a amar a Dios como es en sí mismo; el segundo se refiere al amor con que nos amamos a nosotros mismos en Dios» (ST, II-II, q. 83, a. 9). De este modo, **los actos de Muzio y San Lorenzo, en cuanto que ejemplos de voluntad absoluta, no relativa, representan o alegorizan a quien mira al fin último, es decir, a quien tiene como mira la gloria divina, la bienaventuranza.** Los dos están alegorizando a quien desea la gloria de Dios, la cual se desea, como acabamos de ver, de dos modos, sea en sí misma, sea la nuestra en Dios: San Lorenzo, por su deseo de preservar los bienes de la Iglesia, representa a quien desea la gloria de Dios en sí misma; Muzio, como se dice en Livio II, 12, 13, a quien desea gozar de la gloria de Dios.

En segundo lugar, la caridad impone la imposibilidad de juzgar racionalmente las verdades divinas, pues con ella va aparejado el don de la sabiduría, que hace juzgar por connaturalidad esas verdades, como se ve en el caso de Dante en IV, 1-15. **Los actos de Muzio y San Lorenzo representan actos de caridad porque no responden a una elección racional.**

En tercer lugar, **los actos de Muzio y San Lorenzo alegorizan actos de caridad por cuanto que proceden de la gracia santificante, y ésta es principalmente principio de mérito por la caridad, y porque, además, la gracia santificante supone una participación por parte del sujeto en la naturaleza divina, como hemos dicho, y ésta es precisamente característica fundamental de la caridad, el ser el acto de caridad participación de la actividad amorosa de Dios y de su misma esencia, que es caridad increada** (ST, II-II, q. 23, a. 2).

Creemos, pues, que sólo en el nivel alegórico, sólo considerando que los ejemplos de Muzio y San Lorenzo alegorizan actos de caridad¹¹, podremos entender el auténtico significado del episodio, en el que, como veremos, no se trata en realidad del voto, o sólo de él al menos, sino más profundamente de la caridad.

En primer lugar podremos explicar el denominador común entre la historia de San Lorenzo y la de Muzio. Porque, nos preguntamos (y fue ésta

¹¹ Y no debe olvidarse que Beatriz nada más utilizar estos ejemplos avisa a Dante de que debe entenderlos correctamente, IV, 88-90.

nuestra primera perplejidad), ¿por qué dos personajes tan distantes y distintos? ¿No hubiera sido más normal poner a dos mártires cristianos como ejemplos de firme voluntad? La respuesta sólo puede ser una, y lo que en su momento pudo parecer no más que una casualidad (aunque el texto nos haya enseñado repetidas veces que no hay casualidades en él) es la razón de que sean traídos aquí a colación: Muzio y San Lorenzo tienen en común que los dos son abrasados por el fuego, y por esto son utilizados como ejemplos aquí. No creemos necesario extendernos sobre el fuego como alegoría del amor de caridad¹², pero sí querríamos hacer hincapié en un aspecto del uso que se hace aquí de esta alegoría, pues demuestra lo preciso que es Dante en ellas. En otras (I, 60 y XXVIII, 88-90), Dante utiliza la imagen del hierro que sale al rojo del fuego para tratar, en realidad, sobre el tema de la participación en la naturaleza divina, y cómo esta imagen era usada repetidas veces por Santo Tomás acerca de lo mismo. Pues bien, quemarse en el fuego no es aquí un inconcreto «arder en amor de caridad», sino muy exactamente «participar de la caridad increada que es la naturaleza divina»: del mismo modo que el hierro, al salir *bollente* del fuego participa de la naturaleza de éste, Muzio y San Lorenzo, al abrasarse, participan de su naturaleza¹³, es decir, a nivel alegórico, son ejemplos del alma racional que, por poseer el hábito infuso de la caridad participan de la caridad increada, del fuego de amor divino¹⁴.

Querríamos señalar aquí cómo usa Dante las imágenes en los símiles, no al modo intuitivo y vago que pretendió el romanticismo y el postromanticismo, siguiendo a Goethe en su diferenciación entre simbolismo y alegoría, sino atando de un modo estricto el elemento alegorizante con el alegorizado hasta extremos que para nuestra «sensibilidad poética» (que aún depende del «intuicionismo» romántico y surrealista) resultan inauditos. Pero éste era el modo medieval de concebir la poesía, una actividad donde

¹² Al respecto, véanse las voces *fuoco* y *fiamma* en *ED*, especialmente lo concerniente a *Paradiso*, III, 69 y a *Convivio*, III, VIII, 15-16.

¹³ «E ancora Agostino: “la carità di Cristo non poté essere superata dalla fiamma, e il fuoco esterno fu meno efficace del fuoco che ardeva dentro [de San Lorenzo]”». (*Legenda*, p. 626). «Ebbe inoltre [San Lorenzo], come mostra lo stesso Massimo, tre fuochi interni, con i quali superò, con un ardor ancor più forte, tutte le fiamme esteriori. Il primo fu la grandezza della fede, il secondo **l’ardente amar**, il terzo la conoscenza di Dio. (...) A propósito del secondo fuoco dice ancora Massimo (o Ambrogio): “Bruciava di fuori Lorenzo per l’infuriare delle fiamme attizzate dal boia, ma ancor più violente erano dentro di lui le fiamme dell’amor di Cristo”». (*Legenda*, p. 627).

¹⁴ «Por la caridad, el hombre no sólo ama al mismo objeto que Dios ama, sino que ama con el mismo amor de Dios; su acto de caridad es una participación en la actividad amorosa de Dios y en su misma esencia, que es caridad increada». (Nota c de Luis Lago Alba a *ST*, II-II, q. 23, a. 2, pp. 214-215.) Ver II-II, q. 23, a. 2, ad 1.

intelecto y sensibilidad actúan indisolublemente (sin la disociación razón-sentimiento tan postilustrada y postromántica), pues, como sabía todo bachiller de tiempos de Dante, nada puede la voluntad sin el intelecto, el intelecto sin la voluntad.

PICCARDA Y COSTANZA

Ahora bien, si hemos llegado, como primera conclusión, a demostrar que los actos de Muzio y San Lorenzo alegorizan los del hombre que posee la virtud de la caridad, podremos aventurar que es la caridad el tema central del que se trata en el cielo de la luna. Creemos efectivamente que, observando con detenimiento los símiles, se llega al meollo, a la clave del episodio del cielo de la luna: **el voto alegoriza la caridad**. Así se explica por qué una cuestión no principal en la cosmovisión cristiana como es la del voto tenga un papel tan relevante en la obra: no está en ella por sí misma, sino porque nos está hablando de otra cosa. Porque efectivamente el paralelismo entre la naturaleza del voto y la de la caridad es perfecto:

A₁) El voto debe versar sobre un bien que se desea para Dios o para otro (*ST*, II-II, q. 88, a. 2), lo que se llama la materia del voto (V, 44-45).

A₂) La caridad consiste en amor de benevolencia, es decir, en querer a Dios y al prójimo como alguien para quien se desea el bien.

B₁) El voto es un pacto recíproco que debe ser aceptado por Dios. Esta reciprocidad se pone expresamente de manifiesto en el texto en III, 101-102 y V, 26-27, y es a lo que se llama la *convenenza* en V, 45.

B₂) La caridad se fundamenta en un acto de mutua comunicación, en la reciprocidad, en el amor mutuo, el encuentro de dos benevolencias que se sostienen e influyen mutuamente (sobre este aspecto tratarán los símiles de Iefté y Agamenón, como veremos).

C₁) En virtud de su voto, Piccarda y Costanza pasan a formar parte de una comunidad de «hermanas» que tienen una relación de esposo-esposa con Cristo¹⁵ (III, 97-105, esp. 100-102).

C₂) En virtud de la mutua comunicación, Dios hace pertenecer al hombre a la sociedad de su Hijo, de modo que establece con él una relación de amor filial. El amor filial es el mismo amor que el de la esposa y el esposo (*ST*, II-II, q. 19, a. 2, ad 3).

¹⁵ En *Pd.* XXIX, 109, *convento* es sinónimo de «comunidad».

D₁) El voto supone la unión con Dios: «Sabemos, por otra parte, que el voto es una promesa hecha a Dios, y la promesa, a su vez, es una relación que une al que promete con aquel a quien promete» (*ST*, II-II, q. 88, a. 5).

D₂) La caridad es una unión afectiva con Dios (*ST*, II-II, q. 23, a. 3, sed con.; II-II, q. 24, a. 12, ad 5; I, q. 37, a. 1, obj. 3).

E₁) El voto adhiere la voluntad firmemente al bien más excelente: «La tercera [razón por la que es más meritorio obrar con voto que sin él] es la firme adhesión al bien por el voto. El hacer algo con la voluntad así ahincada en el bien es de perfecta virtud» (*ST*, II-II, q. 88, a. 6; a. 4).

E₂) «El bien divino, en cuanto objeto de la bienaventuranza, es el objeto propio, formal de la caridad» (*ST*, II-II, q. 23, a. 4).

F₁) El voto es un cierto sacrificio de la libertad (V, 19-30). Santo Tomás lo entiende así en *ST*, II-II, q. 88, a. 4: ante la objeción de que «como la libertad es uno de los máximos bienes que Dios otorgó al hombre, y de la que éste se priva al imponerse un voto, ninguna ventaja trae el hacer un voto» (obj. 1), él responde «Del mismo modo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la disminuye la necesidad que importa una voluntad firmemente adherida al bien, como se ve en Dios y en los ángeles. Y no otra es la necesidad a que nos lleva el voto, pues **nos asemeja a la ratificación en el bien que tienen los bienaventurados**. Por ello, San Agustín dice: “Dichosa necesidad, que nos empuja a obrar el bien”» (ad 1).

F₂) La caridad también supone un cierto sacrificio de la libertad pues es una connaturalización del hombre con las verdades divinas, de modo que, inmediatamente aprehendido el bien como tal bien por el intelecto, la voluntad se mueve hacia él sin juicio propiamente dicho (sin *liberum de voluntatis iudicium*), como explica Beatriz en V, 4-6 y como ya hemos visto ocurre con Muzio, San Lorenzo y el propio Dante al principio del canto IV. Queda bien clara en la cita anterior de Santo Tomás la estrecha relación entre voto y caridad, pues es en virtud de la caridad que los bienaventurados se ratifican en el bien, como se dice en III, 70-71.

G) La relación entre el voto y los actos de las virtudes morales es igual a la relación de los actos de caridad con los de las otras virtudes teologales, una relación de imperante a imperado: «hacer el voto (...) es un acto de latría, que es la principal virtud entre las morales. Cuanto más noble es la virtud, mayor es la bondad y el mérito del acto. Así, pues, cuando un acto de virtud inferior está imperado por una virtud superior asciende en bondad y mérito. No por otra razón tienen mayor bondad y mérito los actos de fe y esperanza cuando son imperados por la caridad» (*ST*, II-II, q. 88, a. 6; a. 5). Veremos que este paralelismo tiene capital importancia en los casos de Ief-

té y Agamenón, cuyos votos fallidos alegorizan actos de fe y esperanza no imperados por la caridad.

De todos modos, por si no fuese suficiente un paralelismo tan preciso entre voto y caridad, podemos añadir algunas marcas textuales que nos indican que el texto está tratando sobre la caridad. En primer lugar, Dante juega con la anfibología al usar las voces *volere* y *voglia* que, si en un primer sentido pueden interpretarse como «voluntad», nos llevan inmediatamente a su acepción, más común en Dante, de deseo (sin ir más lejos en III, 44). Así, los ejemplos de Muzio y San Lorenzo, como ejemplos de *volere intero*, *salda voglia*, lo son, si los consideramos con atención, como se nos pide en IV, 88-90, de amor entero y firme. En segundo lugar, juega también con la ambigüedad del término *abito* (III, 104): tomar el *abito* de las clarisas es, a nivel alegórico, tomar el *abito* de la caridad. Porque no es casualidad que hayan sido escogidas para este episodio dos clarisas, es decir, franciscanas, pues es sabido que la orden de San Francisco tiene como principales principios la caridad, la pobreza y la obediencia¹⁶, y veremos en la última parte de este capítulo cómo la renuncia a los deseos terrenales y la obediencia son parte fundamental del discurso de Beatriz, a nivel alegórico, en este cielo de la luna (V, 73-84). Además, como se dice en *ST*, II-II, q. 88, a. 7, recibir una orden sagrada supone renunciar al mundo, renunciar a la propia voluntad, y abrazar un estado de perfección, exactamente igual que la caridad es una renuncia a los deseos terrenales, a la propia voluntad, y un estado de perfección. Por último, confirman nuestra lectura las comparaciones de Iefté y Agamenón, y la del *agnel semplice e lascivo*, como veremos más adelante.

Examinemos ahora los casos de Piccarda y Costanza con un poco más de detenimiento. Si Muzio y San Lorenzo alegorizan la caridad en alto grado, Piccarda y Costanza la alegorizarán en un grado menor, dada también, como es lógico, su posición en el Paraíso. Como hemos explicado, su voto alegoriza la unión de caridad, pero, como también hemos visto, su unión es menor (su voto está *vòto in alcun canto*, III, 57), pues aún hacen juicios racionales y su voluntad viene movida por los medios, y no por el fin. Tenemos, en efecto, tres grados de caridad —incipiente, aprovechada y perfecta— y a cada uno de estos grados le corresponde una preocupación primordial (no única): «en la caridad se distinguen también diversos grados

¹⁶ «E la Vita Evangelii Jesu Christi consiste per Francesco (si parafrasea qui la cosiddetta 1.^a regola del 1221 e il Testamento) nel vivere in obbedienza e in carità, nello spogliarsi di tutto» (*Enciclopedia Italiana*, vol. XV, p. 841).

según las preocupaciones (dominantes) que impone al hombre con su aumento. En primer lugar, la preocupación primordial del hombre debe ser **apartarse del pecado y resistir** a las concupiscencias **que las mueven en sentido contrario al de la caridad**. Es la ocupación de los principiantes, cuya caridad se debe nutrir y fomentar para que no se pierda. Después de ésta viene una segunda preocupación, que es trabajar principalmente para progresar en el bien. Esta preocupación es la propia de los aprovechados, que se esfuerzan principalmente en robustecer la caridad por el crecimiento. Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios, a gozar de Él. Es el grado de los perfectos, los cuales **desean morir** y estar con Cristo» (*ST*, II-II, q. 24, a. 9). Creemos que Piccarda y Costanza alegorizan el grado incipiente de caridad, pues su principal preocupación es, en un primer momento, apartarse del pecado, del mundo, retirándose al convento (*Del mondo, per seguirla, giovinetta / fuggi' mi, e nel suo abito mi chiusi*, III, 103-104), y, en segundo lugar, resistir a lo que las mueve en sentido contrario, bien es verdad que inútilmente. Por su parte, Muzio y San Lorenzo alegorizan el grado perfecto de caridad, pues lo que les preocupa es la gloria, no les importa morir y su acto de abrasarse indica, como se explicó, la unión con Dios a través de la caridad.

Por otra parte, cabría preguntarse por qué Piccarda y Costanza están entonces en el *Paradiso*, si han incumplido el voto¹⁷. La respuesta estaría en que su error es un pecado venial y que, por tanto, no afecta directamente a la caridad. Es un pecado venial porque «es un desorden de los medios, y no disminuye el amor al fin», ya que Piccarda y Costanza se equivocan, como se ha dicho, en los medios para llegar al fin, pero nunca dudan del fin mismo, la unión con Dios, pues en su voluntad absoluta no renunciaron al voto: «el pecado venial no afecta directamente a la caridad, ya que ésta versa sobre el último fin, mientras que el pecado venial es un desorden en los medios, y no disminuye el amor del fin por el hecho de incurrir en alguna deficiencia en lo que a él conduce (...). De igual modo, tampoco el pecado venial merece la disminución de la caridad, pues quien incurre en deficiencias en lo menor no merece por ello sufrir detrimento en lo mayor. Dios, en realidad, no se aparta del hombre sino cuando éste se aparta de Dios [como ocurrirá en los casos de Iefé y Agamenón]. Así, quien se

¹⁷ Entiéndase, no nos importan las circunstancias, históricas o ficticias, de las vidas de Piccarda y Costanza, sino por qué el autor sitúa en este lugar de la obra a dos personajes que el texto nos dice han faltado a un voto.

comporta desordenadamente en lo que lleva al fin, no merece sufrir detrimento en la caridad, que ordena al hombre al fin último.

En consecuencia, la caridad no puede sufrir detrimento si tomamos esta palabra en sentido directo. Puede, no obstante, en sentido indirecto, llamarse disminución en cuanto disposición a la corrupción [en cuanto que dispone a la pérdida de la caridad], disposición que viene de los pecados veniales, o también de la falta de ejercicio de la caridad» (ST, II, q. 24, a. 10). Así, los actos de Piccarda y Costanza alegorizan lo que se conoce como actos tibios o remisos de caridad, aquellos cuyo «resultado no es una caridad más excelente, sino que disponen a que se torne menor» (ST, II-II, q. 24, a. 6, sed con.). Por el contrario, los actos de Muzio y San Lorenzo alegorizan los actos llamados más fervorosos (no simplemente fervorosos).

Así entendidas las figuras de Piccarda y Costanza como alegoría de la caridad incipiente y de una voluntad que ha sido torcida, se comprende mejor por qué la esencia de su beatitud consiste en que su voluntad se aquiete precisamente en virtud de la caridad: «*Frate, la nostra volontà qüieta / virtù di carità, che fa volerne / sol ch'avemo, e d'altro non ci asseta / Se disïassimo esser più superne, / foran discordi li nostri disiri / dal voler di colui che cui ne cerne; / che vedrai nan capere in questi giri, / s'essere in carità è qui necesse, / e se la sua natura ben rimiri. / Anzi è formale ad esto beato esse / tenersi dietro a la divina voglia, / perch'una fansi nostre voglie stesse; / s'che, come noi sem di soglia in soglia / per questo regno, a tutto il regno piace / com'a lo re che 'n suo voler ne 'nvoglia. E'n la sua volontade è nostra pace: ell'è quel mare al qual tutto si move / ciò ch'ella cria o che natura face* (III, 70-87). Así, aquellas cuya voluntad en Tierra fue domeñada reciben aquí el gozo precisamente de tener su voluntad plenamente amansada en la divina, *tenersi dentro a la divina voglia*. Puede aducirse que ello es así para todos los beatos, pero lo importante es que éstos de este cielo son los elegidos para mostrárselo a Dante. Actúa en ellos una especie de ley de contrapaso en positivo que veremos en otros cielos. Según éste, si su voluntad en vida pudo ser doblegada porque su grado de caridad era incipiente, aquí, por el contrario, su voluntad está completamente aquietada precisamente porque el estado de caridad es la esencia de la beatitud, *essere in carità è qui necesse*¹⁸.

Además, es fundamental considerar que, con este tema, se nos está indicando, en el primer cielo, la razón de la ordenación general del Paraíso,

¹⁸ No es, pues, casualidad, que si consultamos las concordancias de la obra comprobemos que el número de apariciones del termino *carità* en este cielo es muy superior a la de cualquier otro, incluso los más elevados.

cómo los beatos están en un puesto de mayor o menor privilegio en virtud de su caridad, que es la consecuencia de su gracia o participación en Dios y de su grado de visión (XIV, 37-42). Es, pues, perfectamente coherente desde un punto de vista textual, que el auténtico significado de este episodio sea el amor de caridad y sus relaciones con la voluntad divina.

EL SÍMIL DE IEFTÉ (V, 64-68)
Y EL SÍMIL DE AGAMENÓN (V, 68-72)

En su última respuesta, Beatriz pone los casos de Iefté y Agamenón como ejemplos de malos votos, al tiempo que lanza una diatriba, a primera vista un tanto extemporánea, contra los malos cristianos. Si nuestra interpretación es correcta, los votos de Iefté y Agamenón deben alegorizar uniones defectuosas o frustradas con Dios, falta de caridad al fin y al cabo.

Efectivamente, los votos de Iefté y Agamenón no tienen finalidad en sí mismos, sino un valor instrumental: conseguir la victoria contra los Amornitas en el caso de Iefté, provocar el viento para marchar a Troya en el caso de Agamenón. Esto es lo que tienen en común los dos ejemplos (además de la obcecación y el endurecimiento, como veremos): sus votos no buscan el fin último, no sirven para afianzar la voluntad al bien, sino que tienen un valor práctico, buscan un fin concreto y personal. En este sentido, podríamos decir que sus votos no se conforman al placer divino (III, 101-102), puesto que no buscan el bien para Dios, sino que lo hacen para obtener un bien por parte de Dios (de la diosa Diana en el caso de Agamenón). Alegorizarían, por tanto, un intento de unión con Dios sin amor de benevolencia, sin desear el bien para el amigo sino el bien para uno mismo (amor de concupiscencia).

Paralelamente, mientras que la caridad hace que el hombre se una a Dios por Él mismo, con amor de benevolencia (el que desea el bien para el amigo), la esperanza y la fe, en cambio, hacen que el hombre se una a Dios como principio del que le vienen otros bienes. Ahora bien, si la esperanza y la fe no están informadas por la caridad, es decir, si en virtud de la caridad no se dirigen al fin último, la unión con Dios, entonces son hábitos que no se convierten en virtudes (*ST*, II-II, q. 23, a. 8). Se habla entonces de fe informe (*ST*, II-II, q. 4, a. 34) y de esperanza informe (*ST*, II-II, q. 17, a. 8), las cuales son, en este sentido, una falsa unión con Dios en la que no se lo quiere por Él mismo, sino como principio del que nos pueden venir favores. Así, los casos de Iefté y Agamenón estarían alegorizando estas falsas unio-

nes con Dios, en las que no se cree en Él y se espera de Él sino en cuanto que nos reporta una utilidad. Se trata, así, de alegorías del amor de concupiscencia, con el que el bien es querido para uno mismo, y no como bien compartido, de alegorías de falta de reciprocidad: «La benevolencia es el principio de la amistad, y la benevolencia divina es el principio de la caridad; pero la esencia de una y otra consiste en la unión afectiva entre los amigos, en cuanto que el amigo es para el otro como otro yo (ST, II-II, q. 27, a. 1); superando la oposición yo-tú, viven la realidad del nosotros (I-II, q. 28). Reciprocidad significa encuentro de dos benevolencias, que no coexisten y corren una paralela a la otra, sino que son mutuas, se inspiran, motivan y promueven mutuamente. El otro no es sólo una persona amada, objeto del amor, sino que es *amigo*, sujeto activo del mismo, y el bien no es querido para uno mismo (amor de concupiscencia) o solamente para el otro (pura benevolencia), sino como bien *amigable*, como compartido, porque el amigo es amado como partícipe del mismo. Añadamos, sin poder explicarlo, que ese bien amigable sólo puede fundamentar la reciprocidad cuando se trata del bien humano integral y virtuoso, el bien honesto; mientras que, si lo que buscan compartir los amigos es la utilidad o delectación, nunca alcanzarán esa plena reciprocidad ni la verdadera amistad (II-II, q. 23, a. 1, obj. 3), pues siempre se buscará uno más a sí mismo que al otro (I-II, q. 26, a. 4, ad. 1)»¹⁹. He aquí, pues, el error de Iefté y Agamenón, que se buscan, se quieren más a sí mismos que a Dios.

Ahora bien, Dante hila aún más fino, pues la duplicación de los ejemplos no lo hace por una mera necesidad estilística o estructural, sino porque está añadiendo información en el nivel alegórico (como ocurre con las duplicaciones Muzio-San Lorenzo, Piccarda-Costanza).

Cuando Dante introduce el ejemplo de Iefté lo hace precedido de la siguiente advertencia:

Non prendan li mortali il voto a ciancia;
siate fedeli, e a ciò far non bieci,
come Ieptè a la sua prima mancia; (V, 64-66)

En este pasaje, *siate fedeli* viene interpretándose como «sed leales al voto realizado», sesgando, en nuestra opinión, el significado del término *fedeli* para hacerlo encajar en el contexto. Porque *fedeli* quiere decir básicamente «los que tienen fe», y la expresión, pues, «sed fieles» o «tened fe».

¹⁹ *Suma Teológica*, vol. III, p. 209, por Luis Lago Alba, O.P.

Por otra parte, también se ha torcido el significado de la expresión anafórica *a ciò far*, que se entiende como señalando a «hacer votos», es decir, «sed leales al voto realizado, y no torcidos al hacer el voto». No se tiene en cuenta que la expresión *fare voti*, u otra similar, no aparece en el texto, y que, por tanto, a *ciò* no puede referirse a ella. *A ciò far* sólo puede señalar, por tanto, a *siate fedeli*. Es decir, «sed fieles, y al hacerlo no seáis torcidos como Iefté», o mejor, «tened fe, y no torcidamente como Iefté».

El texto, pues, si lo leemos correctamente, nos da la clave para interpretar el ejemplo: éste alegoriza, efectivamente, la fe informe, la fe sin caridad. Si leemos el pasaje bíblico del que Dante toma la historia, observaremos, en primer lugar, la total confianza que Iefté muestra en sí mismo y en Dios: «Haces mal en pelear contra mí. El Eterno, que es juez, juzgue hoy entre Israel y Amón» (*Jueces*, 11:27). «El término “confianza” [*fiducia*, en latín] —escribe Santo Tomás en *ST*, II- II, q. 129, a. 6— «parece derivarse de “fe”, de la cual es propio creer algo o en alguien. La confianza es parte de la esperanza (...). Por lo tanto, confianza parece significar la esperanza que da crédito a las palabras de otro que le promete su ayuda. Pero como la fe se llama también opinión vehemente, y a veces se opina no sólo por lo que nos ha dicho otro, sino por lo que en él vemos, de ahí que pueda llamarse también confianza aquella en la que se concibe esperanza por la consideración de algo, a veces en sí mismo (...) **otras veces en otro, cuando uno, al ver que el otro es amigo muy poderoso, confía en que le ayudará**». Éste es el caso de Iefté, quien, como miembro del pueblo elegido, tiene plena confianza en la ayuda de Dios²⁰, amigo todopoderoso.

En segundo lugar, debemos considerar que la confianza surge de una opinión vehemente sobre lo que ha de conseguirse: «la confianza implica cierta firmeza en la esperanza, que procede de una consideración que da origen a una opinión vehemente sobre el bien que ha de conseguirse» (*ST*, II-II, q. 129, a. 6); «La confianza (...) implica cierto modo de esperanza, pues es la esperanza robustecida por una opinión firme» (*ST*, II-II, q. 129, a. 6, ad 3). Y no hay que olvidar que casi la mitad del relato de la hazaña de Iefté que se hace en *Jueces* (versículos 14 a 28; 15 versículos sobre 40), contiene la misiva que Iefté dirige al rey Amón expresándole, en un tono que fácilmente se puede considerar vehemente, su opinión acerca del conflicto que hay entre los dos pueblos.

²⁰ También Santo Tomás considera a Iefté ejemplo de fe y devoción, pero él hace una lectura digamos positiva del ejemplo: «la fe y la devoción que le llevaron a hacer el voto venían del Espíritu Santo» (*ST*, II-II, q. 88, a. 2, ad 2).

Así, pues, creemos que Dante lee el capítulo 11 de *Jueces* como un caso de confianza sin caridad, de fe interesada en Dios provocada por un juicio vehemente sobre lo que se quiere conseguir²¹.

Del mismo modo, si Iefté es alegoría de la fe informe, Agamenón lo es de la esperanza informe, pues la esperanza-pasión tiene cinco características que encajan perfectamente con la historia del jefe griego (*ST*, I-II, q. 40, a. 1; a. 2, ad 1). En primer lugar, reside en el irascible, es decir, en el apetito que se encarga de eliminar los obstáculos que se le interponen al concupiscible, y Agamenón pretende con su voto eliminar el obstáculo que para cumplir su deseo, navegar hacia Troya, supone la falta de viento. En segundo lugar, la esperanza-pasión es sobre un bien futuro, arduo de conseguir pero no imposible, las tres características perfectamente aplicables al caso de Agamenón, quien lleva a cabo el voto, no a posteriori, como Iefté, sino a priori, y lo que espera conseguir con él es algo que se ha demostrado difícil, pero obviamente no imposible. Por último, la esperanza-pasión versa sobre lo que se espera conseguir por auxilio ajeno, el que es el caso también de Agamenón, que espera el auxilio de Diana para provocar el viento favorable.

Así pues, resumiendo, las historias de Iefté y Agamenón alegorizan actos de unión con Dios fallidos por falta de caridad que convierta en virtudes la fe informe y la esperanza informe. Sin embargo, esto no agota las posibilidades expresivas del pasaje, porque, como hemos dicho, ninguna amplificación es gratuita en el texto (y menos en estos pasajes densos, preñados de significado, que son los símiles analíticos), y no puede ser casual, por tanto, que en ambos símiles se esté haciendo especial hincapié en la contumaz obstinación con que actúan estos personajes:

cui [a Iefté] si convenia dicer «Mal feci»,
che, servando, far peggio... (V, 67-68)

²¹ No sólo, en realidad, la victoria, sino la propia rehabilitación social. Sospechamos que la lectura dantesca va un poco más allá de la que hemos hecho. Iefté es, en realidad, ejemplo de falso magnánimo, como Farinata. Por dos razones: primero porque la confianza es parte básica de la magnanimidad, y segundo porque el magnánimo tiene por objeto los grandes honores (*ST*, II-II, q. 129, a. 1) y Iefté, hijo bastardo que Galaad tuvo con una prostituta y que fue repudiado por la esposa legítima de su padre (versículos 1-3), busca también con su victoria restaurar su honor, pues pone como condición para ella el ser nombrado caudillo de los israelitas (versículos 7-9). Ahora bien, la auténtica magnanimidad impone a los grandes honores el modo racional (*ST*, II-II, q. 129, a. 3, ad 1), cosa que no consigue hacer Iefté, quien llega a sacrificar a su hija para conseguirlos. Creemos que Dante lee la historia de Iefté como la del bastardo despechado que, por rehabilitarse, sacrifica su propia estirpe,

onde pianse Efigènia il suo bel volto
 e fe pianger di sé i folli e i savi
 ch'udir parlar di così fatto colto (V, 70-723).

Dos y tres versos respectivamente dedicados a recalcar la idea de obstinación (en el caso de Agamenón la propia diosa acaba apiadándose de Ifigenia, antes que su propio padre, y la libra del sacrificio transformándola en cierva y trasladándola a Aulide) no pueden estar escritos porque sí.

Efectivamente, como ya hemos señalado, la unión con Dios que alegorizan Iefté y Agamenón es defectuosa porque, a causa de la falta de amor de benevolencia, no se establece una auténtica comunicación con Dios, una comunicación auténticamente recíproca. Sin embargo, si el hombre quiere sólo recibir y no dar, si no busca una auténtica comunicación con Dios, sincera y amigable, una comunicación que busque el mutuo aprovechamiento y no sólo el propio, Dios suspenderá su comunicación con el hombre, la gracia, retirándole, por un lado, la perfección del entendimiento que es el don de la sabiduría, y, por otro, el afecto de la caridad (*ST, I-II, q. 79, a. 3*). Se producen entonces la obcecación y el endurecimiento, de los que son ejemplos preclaros, como el texto se encarga de resaltar, Iefté y Agamenón: «La obcecación y el endurecimiento implican dos cosas. Una de ellas es el movimiento del ánimo humano, que se adhiere al mal y se aparta de la luz divina. Y cuanto a esto Dios no es la causa de la obcecación y el endurecimiento, como no es causa del pecado. Otra es la sustracción de la gracia, de lo cual se sigue que la mente no sea iluminada para ver rectamente y el corazón del hombre no se ablande para vivir rectamente. Y en este sentido Dios es causa de la obcecación y del endurecimiento (...). Dios, por su propio designio, no infunde la luz de su gracia en aquellos en quienes encuentra impedimentos. Por consiguiente, la causa de la sustracción de la gracia no es sólo el que pone obstáculos a la gracia, sino también Dios, que por su designio no da la gracia. Y de este modo Dios es causa de la obcecación y del entorpecimiento de los oídos y del endurecimiento del corazón.

Estas cosas a la verdad se distinguen por los efectos de la gracia, que perfecciona el entendimiento con el don de sabiduría y ablanda el afecto con el fuego de la caridad. Y puesto que para el conocimiento del entendimiento ayudan sobre todo dos sentidos, a saber: el de la vista y el oído, (...) por ello, en cuanto a la vista, se pone la obcecación; en cuanto al oído, el entorpecimiento de los oídos; y en cuanto al afecto, el endurecimiento» (*ST, I-II, q. 79, a. 3*). Por esto, no podemos descartar que Iefté esté representando la obcecación propiamente dicha, y de ahí la referencia a la vista en V,

65, y Agamenón el entorpecimiento de los oídos, y de ahí la insistencia al llanto no escuchado de V, 70-72. En todo caso, ambos son, sin duda, alegorías del endurecimiento del afecto en que caen los hombres cuando Dios les retira la gracia por haber ellos pretendido una «comunicación interesada», «no caritativa» con Él.

Pero todavía hay más información en el texto. Se habrá observado que esta retirada de la gracia supone, amén de dejar de ablandar el afecto con el fuego de la caridad, dejar de perfeccionar el entendimiento con el don de sabiduría. Se explica así algo que desde el principio nos llamó poderosamente la atención, el hecho de que a Iefté y Agamenón se los llame *stolti*, estúpidos, necios (V, 68). Este adjetivo, tan curioso aquí, se suele explicar señalando que también lo usa Santo Tomás cuando pone a Iefté como ejemplo de mal voto (*ST*, II-II, q. 88, a. 2, ad 2), pero esta explicación nos parece insuficiente porque no explica por qué lo usa Santo Tomás y por qué aquí se aplica también a Agamenón. La razón es sencilla. Como alegorías del hombre al que le es retirado el don de la sabiduría, provocando obcecación y entorpecimiento, Iefté y Agamenón alegorizan también (no sólo alegorizan, sino que ellos mismos son ejemplo) el pecado de la necedad (*stultitia* en latín), que es el que se opone al don de la sabiduría (*ST*, II-II, q. 46, a. 1): «La palabra necedad parece que viene de *estupidez*, y por eso escribe San Isidoro en el libro *Etymol.: Necio es el que por estupidez no se conmueve*» [¡Y qué bien le vienen estas palabras a Iefté y Agamenón, los que por estupidez no se conmueven!] Se explica así no sólo por qué se los llama *stolti*, sino, además, por qué continúa la diatriba contra los malos cristianos haciendo referencia a la *mala cupidigia* (V, 79), a la obediencia a la Iglesia y los Testamentos (V, 76-78), y, sobre todo, comparándolos con *pecore matte* (V, 80) y con un cordero que deja la leche de su madre y se separa del rebaño (V, 82-84). Queremos decir con esto que, como ahora veremos, el **texto gana en coherencia interna si se lo lee trascendiendo el nivel literal de lectura** y considerando que, bajo él, se está tratando el tema de la necedad como consecuencia de la falta de caridad. Porque, ¿cómo, si no, se puede explicar que se pase de tratar del voto a, sin transición alguna, criticar los deseos pecaminosos y el comportamiento irracional de ciertos cristianos? ¿Qué tiene que ver el voto con la lujuria? ¿Cómo explicar que se tratan en el *Paradiso* temas que ya se han tratado por extenso en el *Inferno*, y se hable de nuevo del hombre pecador, irracional, y no del hombre en gracia? Sólo considerando que en el nivel alegórico se está tratando el tema de la necedad como consecuencia de la falta de caridad se puede explicar, como hemos dicho, esta última parte de la respuesta de Beatriz.

EL SÍMIL DEL CORDERO SIMPLE Y LASCIVO (V, 82-84)

En primer lugar, porque la necedad se opone a los preceptos de la ley antigua acerca de la fe, la ciencia y el entendimiento (*ST*, II-II, q. 46, a. 3, ad 3; II-11, q. 16), lo que explica perfectamente la apelación de los versos V, 76-78:

Avete il novo e 'l vecchio Testamento,
e 'l pastor de la Chiesa che vi guida;
questo vi basti a vostro salvamento²².

En segundo lugar, porque la necedad (así como la ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos espirituales, con los que está muy relacionada) tiene su origen en la lujuria (*ST*, II-II, q. 46, a. 3), entendida ésta como deseos terrenales en general. Se explica así la súbita referencia del verso 79 a los gritos de la *mala cupidigia* que de otro modo resultan difícilmente justificables.

En tercer lugar, se entiende la referencia a las *pecore matte* del verso 80. Hemos de precisar que, según creemos, el vs. 80, *uomini siate, e non pecore matte*, no debe ser entendido en el sentido que quieren, por ejemplo, Bosco y Reggio, «usate la ragione, il discernimento». No se trata de un apelo a la razón, la cual poco a poco, como diluyéndose, va a ir desapareciendo de la obra, sino más bien a un comportamiento juicioso, no necio, acerca de las cosas divinas: «no os dejéis llevar por las cosas terrenas; dejaos guiar por el pastor de la Iglesia y las Escrituras».

La razón de nuestra interpretación está en que nos parece obvio que la imagen de las ovejas hay que ponerla en relación con *il pastor de la Chiesa che vi guida* del verso 77, porque, en efecto, las *pecore matte* son aquellas cuyo comportamiento las aparta del rebaño. *Matte* no hay que entenderlo como un adjetivo explicativo, sino como un especificativo con el sentido técnico que se le da en el pastoreo, como tímidamente apuntan Bosco y Reggio (p. 83). Las *pecore matte* son las que padecen cenurosis, más conocida como torneo o modorra, enfermedad que provoca «diferentes perturbaciones en la locomoción, acompañadas siempre por otras

²² La relación entre la desobediencia y la caridad es muy directa: «Como queda establecido, el pecado mortal se opone a la caridad, fuente de la vida espiritual y por la cual se ama a Dios y al prójimo. Este amor a Dios exige obedecer sus mandamientos, como también se ha dicho ya. Y, por lo tanto, desobedecerlos es pecado mortal, como opuesto a la caridad divina» (*ST*, II-II, q. 105, a. 1).

del estado general; las reses caminan siempre dando vueltas, corren vertiginosamente con la cabeza muy levantada, se tambalean con la cabeza caída, o se caen (...). En todos los casos (...) hay graves perturbaciones de todos los sentidos, las reses pierden el apetito, llegan a no tenerse en pie y finalmente mueren» (Espasa-Calpe, vol. 12, p. 1120). Las *pecore matte* son, pues, las que:

1. tienen un comportamiento extralío a las del resto del rebaño; y
2. sufren perturbaciones de los sentidos.

No ser *pecore matte* representaría, por tanto:

1. mantenerse dentro del rebaño de Dios²³; y
2. no dejarse llevar por los sentidos perturbados, lo que, dado el contexto, no puede ser entendido sino como los sentidos espirituales, cuya perturbación es flato de la necesidad²⁴.

Lo confirma el *Símil del cordero simple y lascivo* (V, 82-84):

Non fate com'agnel che lascia il latte
de la sua madre, e semplice e lascivo
seco medesimo a suo piacer combatte!

Este símil resume y sintetiza los dos contenidos alegóricos que subyacen a la última parte de la última respuesta de Beatriz en este cielo de la luna: la necesidad, incapacidad para juzgar sobre las verdades divinas se opone a los preceptos dados sobre la contemplación de la verdad, y tiene como causa y consecuencia el deseo de las cosas terrenas y la perturbación de los sentidos espirituales («apartar el sentido de lo espiritual y sumergirse en lo terreno», *ST*, II-II, q. 46, a. 2, ad 2). Es por esto por lo que nuestro cordero de la comparación se comporta como *semplice e lascivo*, es decir,

²³ «El cordero (o la oveja) simboliza en primer lugar al israelita, miembro del rebaño de Dios (*Is.* 40, 10-11) que padece bajo la conducción de los pastores (jefes políticos) (*I Enoc.*, 89, 12 y ss.) (...). La imagen surge de nuevo con el cristianismo (*Lc.* 10, 3; 15, 3 y ss.; *Jn.* 21, 15-17)» (Chevalier Jean / Gheerbrant, Alein, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Ed. Herder, 1991 —en adelante Chevalier— voz *cordero*, p. 345).

²⁴ «La necesidad implica hastío del corazón y embotamiento de los sentidos» (*ST*, II-II, q. 46, a. 1). «La necesidad entraña cierto embotamiento del sentido para juzgar, sobre todo en cuanto se refiere a la causa suprema» (*ST*, II-II, q. 46, a. 2).

como necio y deseoso de las cosas terrenales ²⁵, al rechazar la leche de la verdad. Así, la interpretación habitual que se le da a la comparación viene realmente justificada por el contexto inmediato. El cordero que deja la leche de su madre es, en efecto, el cristiano que abandona la leche de la verdad ²⁶ que le proporciona la madre-iglesia ²⁷, pero, según creemos, la propia comparación pone en relación este acto estulto con la necedad, porque, si leemos con atención, nos percataremos de que este cordero es un cordero con modorra, una *pecora matta*.

Primero, porque la cenuresis afecta a los corderos de menos de un año, y segundo porque el comportamiento de este cordero, que «salta e cornegia» (como se suele interpretar, siguiendo a Buti, el verbo *combatte* del verso 84), que se aísla del rebaño ²⁸, y que pierde el apetito, coincide punto por punto con el de un cordero enfermo de modorra. Y ésta, como hemos visto, no es sino una alegoría del embotamiento del sentido espiritual que provoca la necedad, de modo que el simil, además de darnos la clave alegórica del pasaje, explica la causa de ese dejar la leche de la verdad.

Así, el círculo se cierra, y si en el cielo de la luna se empezó tratando de la caridad a través del voto de dos clarisas, es decir, dos seguidoras de San Francisco que, como tales, tenían como principales preceptos la caridad, la obediencia y la pobreza (es decir, huir de los deseos terrenales), en el mismo cielo se terminará con una admonición contra aquellos que, necios a causa de la incomunicación con Dios que provoca la falta de caridad, se dejan llevar por los deseos terrenales e incumplen los preceptos dados para la contemplación la verdad.

²⁵ No nos abrevemos a refutar la lectura literal habitual del término lascivo, como juguetero y alegre, pero no obsta para la alegórica pues, como hemos señalado, el texto suele jugar con la polisemia de las palabras para provocar la transposición de significado.

²⁶ «Según diversas modalidades la leche es símbolo por excelencia del alimento espiritual (...) Tiene (...) otro aspecto popularizado por la iconografía cristiana de la edad media: el de la buena madre dando la leche de la verdad, por oposición a la mala madre que da el seno a las serpientes. Ser amamantado por la madre divina es signo de adopción [nótese cómo subyace constantemente la idea de comunidad y de comunicación: el necio es el que no logra comunicarse con Dios y, por tanto, no pertenece a la comunidad de sus hijos] y, como consecuencia, de conocimiento supremo» (Chevalier, voz *leche*, p. 632).

²⁷ «Siguiendo la transposición mística del cristianismo, la madre es la Iglesia, concebida como la comunidad donde los cristianos gozan la vida de la gracia [recuérdese que el necio lo es por haber perdido la comunicación con Dios, la gracia, y que la Iglesia es, además, esposa de Cristo]» (Chevalier, voz *madre*, p. 674).

²⁸ La especial insistencia en este aspecto que se hace en el verso 84 con *seco medesimo* tiene, además, una clara incidencia en el nivel alegórico: no se olvide que el necio lo es por no querer una auténtica comunicación con Dios y querer más a uno mismo, buscarse más a uno mismo que al otro.

Debemos precisar, por último, que sólo teniendo en cuenta esta interpretación alegórica cobran coherencia, también, los versos 73-75:

Siate, Cristiani, a muovervi più gravi:
non siate come penna ad ogne vento,
e non crediate ch'ogne acqua vi lavi.

Para entender este pasaje en su justo sentido debemos considerar *Paradiso*, XIII, 112-142, donde Santo Tomás critica a aquellos como Parménides, Melisso, Brisso (vs. 125), Sabelio y Arrio (vs. 127), filósofos anti-guos los tres primeros, herejes los dos últimos, que no supieron juzgar las cosas divinas (vv. 127-129; vv. 139-143). Éstos son tratados de *stolti* (vs. 115) y se los contraponen a Salomón, quien recibió el don de la Sabiduría en su más alto grado. Pero lo que nos interesa ahora es la afirmación de Santo Tomás de que para evitar errores como los de ellos se debe actuar con pies de plomo, *lento com' uom lasso* (vv. 112-114). Así, la ligereza en el juicio sobre las cosas divinas viene dada como atributo de la necedad, de modo que es lógico, según el decurso alegórico que lleva el pasaje, no según el literal, que Beatriz recomienda a los cristianos que sean *gravi* al moverse.

Por otra parte, señala Mattalia la relación de la imagen de la pluma que se mueve a cada viento con *Efesios* 4, 14. En este pasaje, se trata de los dones espirituales dados por Dios a los hombres «para que ya no seamos niños fluctuantes llevados por cualquier viento de doctrina, por estratagema de hombres, que para engañar emplean con astucia los artificios del error; sino que, siguiendo **la verdad en amor**, crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, esto es, en Cristo». En el texto bíblico se pone una vez más de manifiesto la imagen de la ligereza como contraria a la verdad en amor (verdad y caridad siempre unidas), atributo, pues, de la necedad del que no recibe los dones espirituales, entre los que es el más alto, no lo olvidemos, el de la sabiduría.

En cuanto a la imagen del agua del vs. 75 (*e non crediate ch'ogne acqua vi lavi*), parece relacionada, como aprecian Bosco y Reggio, con *Paradiso*, XXIX, 121, donde se clasifica como caso de necedad, es decir, de falta de juicio sobre las cosas divinas, el creer en indulgencias, las cuales serían, en este caso, representadas por *ogni acqua vi lavi*.