

LA COSMOLOGÍA DE DANTE

Miguel A. Granada
Universidad Central de Barcelona

Todos ustedes pensarán que no digo nada nuevo y nada tampoco que ustedes no sepan ya, si afirmo que Dante Alighieri es un genio y que la lectura de su obra es una experiencia sin igual y depara un goce intelectual difícilmente superable. Quizá haya entre ustedes, sin embargo, alguien que piense que lo dicho se aplica al plano estrictamente literario y a la *Divina comedia*. Si es así, me permito asentar de una vez por todas que mi afirmación inicial tiene un sentido y alcance globales y afecta al conjunto de la obra de Dante por un lado y por otro a la dimensión filosófico-científica de la misma, que es (desde una perspectiva histórica ciertamente) tan significativa como la dimensión literaria.

Así pues, Dante es un autor importantísimo en la historia de la filosofía y desde luego uno de los pensadores señeros en el periodo medieval, más concretamente bajomedieval. Constituye un momento decisivo en el desarrollo de las ideas cosmológicas en la Baja Edad Media, es decir, en el periodo dominado por la representación aristotélico-ptolemaica del universo, que se prolonga (como es sabido) hasta el siglo XVI, hasta el estallido de la revolución copernicana. Este lugar decisivo de nuestro autor en la cosmología aristotélica medieval se debe no sólo a que expresa y refleja en su obra los rasgos básicos de esa *imago mundi*, con un carácter ejemplar o paradigmático, sino también a que Dante es un pensador original poderoso, muy bien informado de los diferentes puntos debatidos en el



seno de la cosmología dominante, capaz de evaluar críticamente las diferentes alternativas y de proponer su propia solución, esto es, de proponer su propia *imago mundi*, con lo cual se instala en la historia de la cosmología medieval como un momento también original. De ahí que cuando, el año pasado, Pepe Montesinos y Sergio Toledo me comentaron su intención de dedicar el presente curso académico al tema “Ciencia y Cultura en la Baja Edad Media” insistiera en que debían dedicar una sesión a Dante. Y ello, además, porque en la obra de Dante (y muy especialmente en la *Comedia*, obra que –afirmo con toda rotundidad– nadie puede morirse sin haberla leído al menos una vez en la vida, para que no se pueda decir que ha vivido en vano) la imagen del mundo, en la formulación original que en él recibe, está estrechamente articulada con la historia de la humanidad y con el lugar que el propio Dante presenta como el lugar que le ha sido concedido por la divina providencia, esto es: la imagen del cosmos está estrechamente articulada con la experiencia espiritual descrita en la *Comedia* y con la Profecía del futuro que Dante recibió con el mandato de difundirla entre los hombres, mandato cuyo cumplimiento constituye precisamente la *Comedia*.

Ahora bien, aunque la *Comedia* sea el lugar en el que las ideas cosmológicas (heredadas y originales) de Dante aparecen en vivo, es decir, en pleno ejercicio, ofreciendo el marco en el que la historia de la humanidad y la experiencia dantesca tienen lugar, no constituye sin embargo la única obra pertinente al tema. Para comprender la cosmología de Dante hemos de referirnos asimismo a otra obra excepcional del autor, también redactada en lengua vulgar: el *Convivio* o *Convite* (o *Banquete*), obra anterior a la *Comedia* y en la cual se lleva a cabo una exposición magisterial o profesoral de la estructura del cosmos; y hemos de referirnos también a un opúsculo tardío (cuya autoría ha sido discutida, pero que hoy es mayoritariamente aceptada), redactado en este caso en latín porque se trata de una *Quaestio de aqua et terra*, es decir, ofrece un tratamiento –en la lengua y en la forma de la universidad– de la disposición relativa de las esferas del agua y de la tierra y una explicación de cómo es posible que la tierra emerja sobre el agua haciendo posible la vida. Estas tres obras se pueden leer en las siguientes versiones castellanas:

– la *Comedia*, en la valiosa versión poética de Abilio Echeverría publicada en Alianza Editorial (Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Alianza Editorial, Libro de Bolsillo n.º 1748, Madrid 1995);

– el *Convite* y la *Disputa sobre el agua y la tierra*, junto con la *Monarquía*, en la edición publicada por Círculo de Lectores en la Biblioteca Universal. Filosofía, Barcelona 1995.

A estas versiones vamos a referirnos en la exposición que sigue, además de al texto original de la *Comedia* cuando parezca oportuno.



1. EL VIAJE DE DANTE

«Nel mezzo del cammin di nostra vita»: así se abre la *Comedia*, para indicar, de acuerdo con las autoridades, que a los treinta y cinco años, por tanto en 1300, Dante vivió una experiencia excepcional. Por un lado la experiencia *personal* de ser salvado, en virtud de una intervención sobrenatural, de la “selva oscura” en la que había perdido la “diritta via”; pero por otro lado la experiencia *histórico-universal* que trascendía la personal en un acontecimiento que interesaba a todo el género humano, pues Dante es llamado a peregrinar, aún en vida, por los reinos de ultratumba: Infierno, Purgatorio, Paraíso. El mismo poeta expresa a su guía inicial (Virgilio) su incredulidad: tal viaje, en vida, es absolutamente excepcional; sólo ha sido realizado anteriormente y en forma además parcial por dos personas: Eneas, que descendió al Infierno a recibir la profecía del advenimiento de Roma y del Imperio universal romano (como narra el propio Virgilio en el libro VI de la *Eneida*) y San Pablo, que ascendió “al tercer cielo”, esto es, al Paraíso para que su obra de evangelización de la humanidad llegara a término. El viaje respectivo, incluso parcial, de Eneas y Pablo responde al decreto de la Providencia de establecer las dos realidades históricas más importantes de la humanidad, por otra parte concordantes: el Imperio universal que es garantía de paz y por tanto de obtención por la humanidad de la beatitud natural (que incluye la perfección del intelecto por el cultivo de la Filosofía) y el Cristianismo y la Iglesia, que permiten a la humanidad la redención del pecado y la obtención de la beatitud eterna. Podemos comprender, pues, que ante esa situación, que anuncia a Dante un viaje incluso superior, total, por los tres reinos de ultratumba, el Poeta exprese (ya en *Infierno* II) su extrañeza y su indignidad: «Ma io, perché venirvi? o ch’l concede?! Io non Enèa, io non Paulo sono,/ me degno a ciò né io né altri ’l crede».

Ahora bien, todo ello no tiene otra función que la de hacernos ver que el viaje de Dante –puesto que tal viaje se va a acometer de inmediato– no puede dejar de tener una trascendencia tan universal como el de sus antecesores y que afecta por tanto a toda la historia de la humanidad. En efecto, el objetivo de ese viaje no es otro que el de recibir, en el Purgatorio y en el Paraíso, de la boca de personajes como Beatriz, Constantino el emperador y San Pedro, en primer lugar *una explicación* del sentido de la historia en los últimos siglos (concretamente una exposición de la corrupción de la sociedad cristiana como consecuencia de la degeneración tanto del Imperio como de la misma Iglesia de Cristo, junto con la exposición de las causas de dicha corrupción y degeneración); y en segundo lugar y sobre todo recibir *una profecía* del inminente futuro, que no es otro que la reparación de la segunda caída mediante la obra reformadora de un nuevo enviado de Dios que restaure en su justo sitio Imperio e Iglesia, antes del fin del mundo, que ya no está lejano, porque (como dice el *Convite*, II, XIV [XV], 13) «nos encontra-



mos ya en la última edad del siglo y esperamos en realidad la consumación del movimiento celestial».

El viaje de Dante tiene como objetivo recibir esa profecía, que –como decimos– interesa a toda la humanidad, y que, obviamente, él debe de comunicar a los hombres, como por otra parte le ordenan tanto Beatriz como San Pedro: «in pro del mondo che mal vive,/ [...] quel che vedi,/ ritornato di là, fa che tu scrive», «tu nota; e sí come da me son porte,/ cosí queste parole segna a' vivi / del viver ch'è un correre alla morte./ E aggi a mente, quando tu le scrivi,/ di non celar qual hai vista [...]» dice Beatriz; y San Pedro exige: «E tu, figliuol, che per lo mortal pondo/ ancor giù tornerai, apri la bocca/ e non asconder quel ch'io non ascondo». La *Comedia* es el cumplimiento de ese mandato y ello confiere a la obra el rango de momento decisivo, comparable a los precedentes, en la historia humana.

Pues bien, este viaje se realiza a lo largo del cosmos, cuya estructura se da como presupuesto de la obra y ocasionalmente emerge como objeto de exposición y comentario explícitos y puntuales. Es a la indicación de algunos rasgos de la concepción dantesca del universo a lo que voy a dedicar el resto de mi exposición.

2. EL COSMOS DE DANTE

El universo de Dante –no podía ser de otra manera– es el cosmos finito, heterogéneo y jerarquizado de la tradición aristotélica, distribuido en las tres regiones del mundo sublunar (región de los cuatro elementos), mundo supralunar o celeste (etéreo) y mundo supraceleste o angélico (el Paraíso), con la tierra inmóvil en el centro del universo como punto físico y material en torno al cual se mueven las esferas celestes. En este universo se despliegan los reinos de ultratumba: el *Infierno* en el interior de la Tierra, bajo el hemisferio septentrional, justo debajo de Jerusalén, en una estructura de cono invertido con nueve círculos concéntricos, cono que tiene su vértice precisamente en el centro de la Tierra y del universo, donde está sepultado –a la máxima distancia del Bien, de Dios– «il vermo reo che'l mondo fóra», «el vil gusano que el mundo perfora», el ángel rebelde Lucifer; el *Purgatorio*, en la región del aire sublunar, pero en el hemisferio austral, exactamente en las antípodas de Jerusalén, dispuesto en las nueve cornisas de una elevada montaña que surgió precisamente de resultas de la caída de Lucifer y en cuya cumbre (sita en la región superior del aire) se encuentra el Paraíso terrenal donde fueron puestos Adán y Eva y donde vivieron hasta su caída y expulsión; el *Paraíso* dispuesto en los nueve círculos de las nueve Jerarquías Angélicas en correspondencia con las nueve esferas del mundo celeste: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, esfera de estrellas fijas y la esfera sin astros del Cristalino o *Primum mobile*. No se trata de que el Paraíso esté propiamente en el cielo



supralunar, sino de que ascendiendo por las esferas celestes –ahora ya con la guía no de Virgilio, que ha desaparecido en la cumbre del Purgatorio, como corresponde a quien está eternamente privado de la vista de Dios y por tanto del Paraíso, sino con la guía de Beatriz, que se ha hecho presente en el Paraíso terrenal (*Purgatorio*, canto XXX)–, Dante puede conversar con algunas almas de bienaventurados que van compareciendo a lo largo de los sucesivos cielos con los que están articulados, cual motores, las diferentes jerarquías angélicas del Paraíso.

2.1. El mundo sublunar

Si volvemos ahora al centro del universo, a la Tierra, encontraremos que Dante se representa la superficie de la Tierra (lo que él llama “la gran secca”) en los términos tradicionales de la *ecumene* o tierra habitada: en el hemisferio septentrional la tierra emerge de las aguas –que en teoría deberían cubrirla enteramente de acuerdo con la disposición natural de los elementos en sus lugares naturales respectivos– formando el continente habitado, que se extiende desde el Ganges en el oriente hasta Cádiz en Occidente (no existen las Islas Canarias) a lo largo de 180 grados. Y en el centro está Jerusalén, de acuerdo con la tradición geográfica medieval de base en la Escritura, pues dice Ezequiel: «Esta es Jerusalén: yo la puse en medio de las gentes y de las tierras que están en derredor suyo» (5,5). Esta *ecumene* comprende Europa, Asia y Africa hasta la zona tórrida o ecuatorial, que Dante concibe –a diferencia de Aristóteles– habitable y de hecho habitada por los llamados Garamantas. Por tanto, el tránsito por la superficie de la tierra al hemisferio austral, que está completamente cubierto por las aguas, salvo la montaña del Purgatorio, es posible y de hecho esta es la base para la “loca” navegación (“il folle volo”) que Dante atribuye a Ulises en el canto XXVI del *Infierno*, en el curso de la cual –y llevado de la sed natural de saber– el héroe homérico pasó las columnas de Hércules y penetró en el Atlántico bajando hacia el sur hasta que avistó a lo lejos una enorme montaña (el Purgatorio), antes de que un torbellino enviado por Dios pusiera fin con la muerte a esa loca empresa.

Pero dejemos esta alegoría sobre la Filosofía-Ciencia y su límite y concentémonos en la cosmología sublunar. ¿Cuál es la causa de que, contra el orden natural inicial de los elementos, emerja la Tierra parcialmente sobre las aguas? Este es el problema que poco antes de morir se planteó Dante en la *Quaestio de aqua et terra*. Allí dice que va a responder a la pregunta en términos estrictamente naturales, esto es, en el marco del conocimiento puramente natural del hombre, lo cual significa al margen de consideraciones de otro orden, esto es, al margen de la revelación y la enseñanza de la fe. Dice que la emergencia de la tierra tiene una causa final y una causa eficiente. La primera (la causa de las causas) es explicada



por Dante en los siguientes términos, muy técnicos, que muestran su gran familiaridad con la filosofía:

la intención de la naturaleza universal es que todas las formas que se hallan dentro de la potencia de la materia prima se realicen y existan en acto conforme a la razón de su especie propia, para que así la materia prima según su totalidad se halle bajo todas las formas materiales [...]. Razón: como todas las formas que están en la potencia de la materia, idealmente están en acto en el motor del cielo, según dice el Comentador [Averroes] en su libro Sobre la sustancia del cielo, si todas estas formas no estuvieran siempre en acto, el motor del cielo fracasaría en la difusión completa de su bondad, lo cual no se puede afirmar. Y como, además, todas las formas materiales de las cosas que pueden engendrarse y corromperse, a excepción de las formas de los elementos, exigen materia y sujeto mezclado y complejo, [...] y la mezcla no puede existir si los elementos que tienen que mezclarse no se encuentran juntos, como resulta evidente, es necesario que exista una parte del universo en donde todas las cosas que deben mezclarse, esto es, todos los elementos, puedan encontrarse unos con otros. Esta parte no podría darse si la tierra no sobresaliera de las aguas en alguna parte. Por tanto, como toda naturaleza obedece a la intención de la naturaleza universal, fue necesario que la tierra, además de la naturaleza simple que la lleva hacia abajo, tuviera otra naturaleza por la cual pudiese obedecer a la intención de la universal naturaleza, de manera que permitiera ser levantada en alguna parte por virtud del cielo, como sujeto obediente a quien manda (Disputa, XVIII, 45-48).

Y la causa eficiente es precisamente el cielo, pero no cualquier cielo o esfera celeste, sino sólo uno. ¿Cuál? Si tenemos en cuenta que todos los cielos tienen un único cuerpo celeste (un planeta) o bien ninguno (como es el caso del *primum mobile* sujeto del movimiento diario), sólo queda una esfera capaz de ser causa eficiente de la emergencia de la tierra: la esfera de las fijas, poblada de estrellas. En efecto, el elevado número de estrellas y otros accidentes de las mismas en el hemisferio septentrional (Dante da por supuesto que muy diferentes a las del hemisferio austral) es el agente que hace elevarse a la tierra sobre las aguas:

Una es la virtud de una estrella, y otra es la virtud de otra estrella; y una la eficacia de una constelación y otra la de aquélla; y una es la virtud de las estrellas que están del lado de allá del equi-



noccio, y otra la de aquellas que se encuentran del lado de acá del equinoccio. [...] Y como esta tierra emergida se extiende desde la línea equinoccial hasta la línea que describe el polo del Zodíaco alrededor del polo del mundo, resulta manifiesto que la causa elevadora se encuentra en aquellas estrellas que están en la región del cielo contenida entre esos dos círculos [entre el ecuador y el círculo polar ártico], bien levante la tierra por medio de la atracción, como el imán atrae al hierro, bien por medio del impulso, produciendo vapores impelentes (Disputa, XXI, 71-73).

Ahora bien, la *Comedia* había dado en el *Infierno* una explicación que hacía entrar en juego otros factores, no meramente naturales, sino pertinentes a la fe y a la revelación. En el último canto (XXXIV) Dante llega con Virgilio al centro de la Tierra, donde se halla sepultado el ángel rebelde Lucifer y agarrado de sus cerdas va descendiendo hasta que en el punto central se da la vuelta para pasar al otro hemisferio bien encarado, esto es, con la cabeza arriba y los pies abajo. La cosa es más importante de lo que parece a primera vista: estamos en un universo de valores absolutos, donde no hay relatividad; ello quiere decir que la posición del hombre en un hemisferio será correcta y en el otro incorrecta. Dante sabe, además, por Aristóteles, concretamente por el primer capítulo del segundo libro *Acerca del cielo*, que el arriba y el abajo (la cabeza y los pies, por así decir) de la Tierra coinciden respectivamente con el hemisferio austral y boreal, esto es, que nosotros en el hemisferio norte estamos debajo y de espaldas a la cabeza, esto es, en el lado “malo” y en posición invertida. Pero Dante encuentra una razón teológica, quiero decir, revelada, que viene a fortalecer el dato natural y físico: de acuerdo con el dato natural, el universo fue creado inicialmente por Dios en el modo óptimo, como no podía ser de otra manera y la tierra emergía en el hemisferio austral.

Pues bien, en el último canto del *Infierno* Virgilio informa a Dante de cómo Lucifer ha llegado a esa posición en el centro del mundo con la cabeza hacia abajo y los pies arriba (tal como nos encontramos nosotros en el hemisferio boreal, invertidos):

Acabas de pasar a otro hemisferio / opuesto al que a la tierra [la gran secca] da techado / y bajo el cual colmó su ministerio / aquel que nunca conoció el pecado [Cristo]: / [...] / Aquí es día y allí la noche impera; / y el que hízonos de escala con su pelo [Lucifer] / conserva aún su posición primera [esto es: invertido, cabeza abajo, sin remisión, como corresponde al rebelde proscrito para siempre lejos de Dios y en contra de Dios]. / A esta parte cayó del alto cielo; / y la tierra existente, en el fracaso, / por miedo haciendo de la mar



*un velo, / pasó a nuestro hemisferio; y aquí, acaso, / la que aparece,
con el terremoto, / un hueco al huir dejó, subiendo al paso.*

O sea: la tierra que emerge en nuestra ecumene es la tierra que se apartó hacia abajo huyendo de Lucifer que se precipitaba desde el cielo y creó de este modo el hueco interior del infierno; al mismo tiempo la tierra austral sobre la que Lucifer iba a precipitarse, para evitar el contacto pestífero, se apartó a los lados para dejar esa especie de chimenea por la que descendió el ángel caído y formó la montaña destinada a ser el Purgatorio y en cuya cima está el Paraíso terrenal. Por otra parte, comprendemos que Jerusalén esté en las antípodas del Paraíso, puesto que es el punto contrapuesto (sacrificio de Cristo que abre la redención) a aquél en el que tuvo lugar la caída del género humano. Además, podemos comprender también que el género humano esté en el hemisferio septentrional, vuelto en cierto modo de espaldas a Dios e invertido con respecto a la posición natural: todo ello es consecuencia del pecado y pone de manifiesto el pecado. Por eso, cuando Dante se gira, llegado al centro del mundo, ello tiene una significación trascendental: indica la conversión de Dante, la vuelta a la verdad y a Dios, la recuperación de la posición originaria perdida por el pecado. A partir de aquí Dante puede ascender a la superficie y a la montaña del Purgatorio, cuyo acceso le es permitido, porque es un acceso mediado por la fe y el sacrificio de Cristo, que están presentes en Dante, a diferencia de lo que ocurrió a Ulises, que llevado exclusivamente del conocimiento natural pretendió en vano llegar hasta allí.

2.2 El mundo celeste

Siempre bajo la guía de Virgilio, Dante asciende la montaña del Purgatorio, cumpliendo la purificación requerida, de suerte que, renovado, puede acceder al Paraíso terrenal situado en la cumbre de la montaña y encontrar allí a Beatriz, que será su compañera y guía durante el resto de su travesía. Así, tras beber el agua del Leteo, que «borra todo recuerdo del pecado», y la del Eunoe, que «el de toda buena acción renueva», Dante procede a ascender al Paraíso atravesando las esferas celestes. De este modo la lectura de la tercera cántica nos permite conocer la estructura del mundo celeste, tal como lo veía Dante.

El mundo celeste –ámbito de perfección y de inmutabilidad, salvo el regular y constante movimiento circular– consiste en una sucesión de esferas concéntricas o “cielos”, continuas, sin espacios vacíos entre ellas. Si Dante nos va dando detalles de esos “cielos” a medida que va ascendiendo en compañía de Beatriz, a veces detalles y datos estructurales importantísimos con la riqueza añadida del excepcional lenguaje poético, es en el *Convivio* donde, años antes, había efectuado una exposición relativamente sistemática y de conjunto.



En efecto, el comentario del verso “Voi che intendendo il terzo ciel movete” da ocasión a Dante de presentar, en el tratado segundo, la estructura general del *cielo* y la teoría de sus Inteligencias motrices. Dante expresa su convicción de que, aunque muchos aspectos de tan elevadas y arduas cuestiones se escapan a la plena inteligencia humana, sin embargo la verdad ha sido finalmente encontrada en sus rasgos básicos.

2.2.1. Los cielos

Por lo que al mundo celeste se refiere esta verdad va más allá de lo teorizado por Aristóteles y coincide con los desarrollos posteriores de Ptolomeo y los astrónomos y filósofos árabes. Frente a la concepción aristotélica (expresada en el libro segundo del *De caelo* y en *Metafísica* XII, 8) de que cada movimiento celeste independiente constituía una esfera concéntrica de un total de 55 y la colocación del Sol inmediatamente encima de la Luna, Dante sigue a Ptolomeo y a la cosmología islámica en la colocación del Sol sobre Mercurio y Venus, así como en la concepción de una esfera o “cielo” para cada planeta, lo cual disminuye el número de esferas celestes a siete planetarias más la esfera de las estrellas fijas. Además, si ésta era la última esfera según Aristóteles, el *primum mobile* sujeto del movimiento diario, Dante postula con Ptolomeo, más allá de la octava esfera de las estrellas fijas, una novena esfera (el *primum mobile* propiamente dicho sujeto del movimiento diario) para asignar a la esfera de las estrellas fijas el lentísimo movimiento de precesión estelar por el que las estrellas se desplazan en sentido contrario al movimiento diario un grado cada cien años. He aquí el texto del *Convivio*:

Tolomeo, observando que la octava esfera tenía varios movimientos, pues veía que el círculo de ésta se apartaba del círculo directo, que todo lo mueve de oriente a occidente, obligado por los principios filosóficos, que necesariamente exigen un primer móvil simplicísimo, supuso la existencia de otro cielo superior al estrellado, el cual hacía esta revolución de oriente a occidente, la cual digo que se cumple casi en veinticuatro horas [...]. Así que, según Tolomeo, de acuerdo con lo que enseñan la astronomía y la filosofía, después de observar los movimientos referidos, los cielos son nueve (Convivio, II, III, 5-6).

Dante da a este noveno cielo, sin astros, el nombre que le daba la tradición cristiana, la cual aplicaba una noción bíblica a esta esfera astronómica: el *Cristali-*



no, a partir de las bíblicas “aguas sobre el firmamento” de Génesis 1, 6-7, identificando el firmamento con la esfera de las estrellas. A “estas aguas” (*Paraíso* XXIX, 21) llega Dante en el canto XXVII, donde se dice (vv. 98-99) que «del bel nido di Leda [la constelación de Geminis en la esfera de las fijas] / nel ciel velocissimo m’impulse». El *Cristalino*, como sujeto del movimiento diario, es el cielo más veloz y arrastra a todas las esferas interiores porque a todas arrastra o *rapta*, infundiéndoles su propio movimiento: «costui che tutto quanto rape / l’altro universo seco» (dice Dante en XXVIII, 70). A lo largo de su estancia en este cielo, descrita en los cantos XXVII-XXIX, el poeta describe sus características excepcionales: es la medida de todos los movimientos y por tanto “la raíz del tiempo” (XXVII, 115-120); es el primer cuerpo, que abraza y comprende todos los cuerpos o esferas interiores. Y sobre todo: el *Cristalino*, que es el lugar de todos los demás cielos por él contenidos, ¿dónde está?, ¿cuál es su lugar? Respuesta: «Questo cielo non ha altro dove / che la mente divina, in che s’accende / l’amor che’l volge e la virtù ch’ei piove. / Luce e amor d’un cerchio lui comprende, / sì come questo li altri; e quel precinto / colui che’l cinge solamente intende» (*Paraíso* XXVII, 109-114). El *Cristalino* y con él el mundo entero por él abrazado están en la mente divina, en el Verbo, en Dios unitrino, donde lo abraza otro círculo –otro círculo que no es un cuerpo físico o sólido como los cielos etéreos y que es sólo comprendido por la divinidad que lo entiende. A este círculo último o primero, cuyo límite es incomprendible por el hombre y solamente conocido por Dios, Dante le da el mismo nombre que la tradición teológica cristiana, que él por otra parte contribuye con su obra a afirmar: el *Empíreo*, un cielo inmóvil, no físico y corporal, sino un cielo de “luz y de amor” divinos, que es la fuente del movimiento velocísimo y de la virtud generatriz que el *Cristalino* recibe y a su vez difunde al interior del cosmos celeste y sublunar. A este cielo ya no astronómico, puesto que es totalmente inmóvil y no es corpóreo, sino cielo teológico, con una función física en la medida en que constituye el lugar del mundo que permite escapar a las dificultades de la teoría aristotélica del lugar como “superficie interior del cuerpo envolvente”; a este cielo –digo– asciende Dante en el canto XXX, donde Beatriz lo describe en los siguientes términos: «Noi siamo usciti fore / del maggior corpo al ciel ch’è pura luce: / luce intellettuale, piena d’amore; / amor di vero ben, pien di letizia; / letizia che trascende ogni dolzore. Qui vederai l’una e l’altra milizia di paradiso» (vv. 38-44). El *Empíreo* es, pues, el Paraíso –y de hecho allí contemplará Dante a Dios mismo como “un punto che raggiava lume”, la luz del *empíreo*, y en torno al cual giran los círculos de fuego de las nueve jerarquías angélicas que se corresponden con los nueve cielos; cfr. *Paraíso* XXVIII, 16-39–, la morada en Dios de la “doble milicia”, esto es, de las jerarquías angélicas y de los bienaventurados.



2.2.2 Las Inteligencias o ángeles

Pero nuestra exposición de la teoría cosmológica de Dante quedaría incompleta si no atendiéramos a la cuestión de los ángeles, esto es, a la cuestión de los motores de los cielos. El *Convivio* ya había dicho: «Hay que saber, en primer lugar, que los motores de aquellos cielos son sustancias separadas de la materia, es decir, Inteligencias, a las cuales la gente vulgar llama ángeles» (II, IV [V], 2). Con Aristóteles y con el aristotelismo islámico y latino Dante sabe que el movimiento celeste requiere para su actualización constante la existencia de una sustancia en acto, sin potencia o sea sin materia, que lo mueva: un motor inmóvil que es necesariamente una Inteligencia separada. Además, cada movimiento celeste independiente requiere una Inteligencia y así para Aristóteles había 55 Inteligencias o motores inmóviles, pero para el peripatetismo islámico, que partía de la simplificación ptolemaica a nueve cielos o esferas, había nueve Inteligencias separadas o diez si unimos el Intelecto agente del mundo sublunar, con el cual se une la humanidad. Dante sabe también, como los filósofos peripatéticos, que las Inteligencias son concebidas por el vulgo como ángeles. Ahora bien, ¿cuántas Inteligencias-ángeles hay? ¿Hay sólo, como pretenden Aristóteles y Averroes, tantas Inteligencias como esferas celestes? En el *Convivio* Dante ha añadido al texto que acabamos de citar: «Y de estas criaturas, así como de los cielos, han opinado muchos diversamente, si bien la verdad, al fin, ha sido encontrada». ¿Cuál es la verdad?

En primer lugar, las Inteligencias son “criaturas”, es decir, producciones de Dios («Li angeli, frate, e 'l paese sincero / nel quale tu se', dir si posson creati», enseña Beatriz en *Paraíso* VII, 130-131), si bien son criaturas eternas, porque al ser producidas inmediatamente (sin intermediario) por Dios no pueden dejar de ser eternas: «La divina bontà, che da sé sperne / ogne livore, ardendo in sé, sfavilla / sí che dispiega le bellezze etterne. / Cìò che da lei senza mezzo distilla / non ha poi fine, perché non si move / la sua impronta quand' ella sigilla» (*Paraíso* VII, 64-69). Pero, como criaturas, las Inteligencias son ontológicamente dependientes de Dios, el punto de que «depende il cielo e tutta la natura» (*Paraíso* XXVIII, 41-42).

En segundo lugar, Dante establece, de acuerdo con autores anteriores como Alberto Magno, que habrá que contar las Inteligencias motrices no a partir de los cielos o esferas, sino de los movimientos astronómicos que el cuerpo del planeta describe en el interior de la esfera de acuerdo con los cálculos de los astrónomos. Así, se dice en *Convivio* II, V, [VI], 15 ss. que para el tercer cielo o esfera de Venus estos movimientos son al menos tres: el movimiento del epiciclo que porta al planeta sobre el deferente, el movimiento del deferente mismo y el de la participación en la precesión de los equinoccios. Y aún cabría añadir el movimiento diario, «el cual movimiento sólo Dios sabe si es producido por alguna Inteligencia o por



el raptó del primer móvil, cosa que me parece presuntuoso juzgar». Por eso habla Dante de *los motores* del cielo de Venus, en plural, cuando se dirige a ellos como “Voi che intendendo il terzo ciel movete”. De esta manera, el número total de Inteligencias motrices se acercaría al calculado por Aristóteles, si bien el número efectivo acaso no sea determinable por la inteligencia humana.

En tercer lugar, ¿hay Inteligencias o ángeles más allá de los motores, es decir, de las conectadas con el movimiento celeste? Frente a Averroes, que pensaba que no, porque tales Inteligencias serían “ociosas”, Dante opina que sí las hay, incluso en número enormemente mayor que las Inteligencias motrices. En efecto, éstas llevan a cabo en cierto modo una tarea de gobierno del mundo y como la vida estrictamente contemplativa es mejor y más noble que la activa o civil,

sería irracional si pensáramos que aquellas inteligencias disfrutaban de la bienaventuranza de la vida activa o civil en el gobierno del mundo y que carecían de la bienaventuranza de la vida contemplativa, que es más excelente y divina. Y como la que tiene la bienaventuranza del gobernar no puede tener la otra, porque su intelecto es uno y perpetuo, es necesario que haya otras fuera de ese ministerio que vivan consagradas exclusivamente a la especulación. Y como esta vida contemplativa es más divina, y cuanto más divina es una cosa, más parecido tiene con Dios, resulta evidente que esta vida es más amada por Dios; y si es más amada, más abundante ha sido y es su bienaventuranza; y si con más abundancia se ha visto regalada, ha recibido de Dios más vivientes que la otra. De todo lo cual se concluye que el número de aquellas criaturas es mucho mayor de lo que sus efectos [esto es, los movimientos celestes] demuestran (Convivio, II, IV, [V], 10-12).

Cuando Dante llega, en el curso de su viaje celeste, al *Cristalino* y desde él puede contemplar el *Empíreo* o Paraíso se percata —de visu— no sólo de su distribución en las nueve jerarquías angélicas (corrigiendo además la ordenación de las mismas dada en el *Convivio*, que era la de Gregorio Magno, y sustituyéndola por la de Dionisio Areopagita), sino de que su número es enorme, pues «en cifras no puede superarlo, / doblando escaques, el juego del ajedrez» (*Paraíso* XXVIII, 92-93). Esto no significa seguramente que su número sea infinito en acto, pues no existe en la creación el infinito en acto, siendo infinito solamente Dios; quiere decir que su número enorme es indeterminable por un intelecto finito como el humano, pero no así para Dios, que conoce su número determinado. Por eso enseña Beatriz a Dante en el canto siguiente (XXIX, 130-135) que la angélica natura acrecienta su número en tal medida y en tal alto grado que ni lengua ni noción



mortal pueden dar cuenta; «e se tu guardi quel che si revela/ per Daniel, vedrai che'n sue migliaia/ *determinato numero* si cela».

Permitásenos decir, para completar un poco este cuadro, que una parte de las Inteligencias-ángeles se rebeló y cayó con Lucifer al frente. La rebelión y caída fue casi instantánea a la creación. Por eso, tanto por la prisión infernal de los caídos como por la sede terrena del hombre, creado precisamente por Dios para sustituir el número de los ángeles caídos y creado además por Dios inmediatamente o sin intermediario (como la Inteligencia, la materia prima, el cielo etéreo y el infierno) tanto en su alma como en su cuerpo y por ello *inmortal*, según la doctrina expuesta por Beatriz en *Paraíso* VII, de la cual extrae Dante una prueba de la necesaria resurrección de los cuerpos (VII, 145-148); por eso –decimos– Dios creó el mundo sensible, que durará hasta que el número de los elegidos para la gloria alcance ese número y se repare la ruina angélica. Llegado ese momento, los cielos detendrán su movimiento, el Purgatorio terminará con las almas purificadas de sus faltas y sólo quedarán las realidades eternas del *Infierno* de los condenados (Dante pudo leer sobre el dintel de la puerta del Infierno las “duras” palabras que rezan: «io eterna duro. Lasciate ogni speranza voi che entrate») y del *Paraíso* con sus dos milicias, la angélica y la humana.

2.3 El Paraíso

Como el Infierno, el Paraíso es una realidad cosmológica; forma parte de la creación. Su lugar es el *Empíreo*, realidad a la vez cosmológica y escatológica, como el Infierno. Para llegar hasta el Paraíso y culminar su viaje en la visión de Dios unitrino, de suerte que pueda cerrar su poema con el grandioso terceto «Ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / sí come rota che igualmente è mossa, / l' amor che move il sole e l'altre stelle», Dante debe atravesar las esferas celestes, desde la Luna hasta el Cristalino. Pero –como esperamos haber dejado claro en nuestra exposición precedente– el Paraíso no es y no reside en el mundo celeste o supralunar, aunque cada cielo es movido por un orden de Inteligencias, desde los ángeles que mueven la esfera lunar hasta los serafines que mueven el Cristalino. Y sin embargo, a lo largo de su ascenso por las esferas celestes Dante se encuentra y dialoga con almas humanas bienaventuradas. ¿Cómo es posible? La duda se le presenta al mismo Dante al comienzo ya de la ascensión, en el cielo de la Luna. Y la resuelve doctoralmente Beatriz en el canto IV en los siguientes términos: «El serafín que más se deigloría, / Moisés, Samuel y aquel que se prefiera / de los dos Juanes, no digo ya María, / todos su asiento tienen en la misma esfera / que las almas que viste hace un momento, / y su dicha es igual de duradera: / del Empíreo son todos ornamento, / con diferentemente dulce vida / según que sientan el eterno aliento. /



Las viste aquí, mas no porque cabida / les cupo en suerte aquí [en el cielo de la Luna], sino cual signo / de ir de menos a más gloria y subida. / Vuestro ingenio requiere hablar condigno, / pues sólo así por el sentido aprende / lo que así se hace de entenderse digno. / Por eso la Escritura condesciende/ con vuestra facultad, a Dios pie y mano / atribuyendo, mas otra cosa entiende» (*Paraíso* IV, vv. 28-45).

No se trata, por tanto, de una reiteración de la doctrina pitagórico-platónica, que ponía la residencia celeste del alma en los astros, donde habitaba durante un periodo de tiempo mayor o menor, entre dos series de reencarnaciones. El *Paraíso post mortem* de los bienaventurados es para todos sempiterno, con una cercanía a Dios mayor o menor en función de su mérito respectivo y por tanto con un goce mayor o menor, pero en cualquier caso estrictamente proporcionado siempre a la sed de amor que cada uno siente, por lo cual cada uno tiene tanto como desea de la vista de Dios. Según Beatriz, lo que ha visto Dante es una figura de la verdadera realidad, una acomodación a la manera humana, sensible, de entender, antes de que pueda acceder a una comprensión intelectual, del mismo modo que la Escritura se acomoda a la capacidad del vulgo.

Sin embargo podemos pensar que Dante tenía también otras razones para presentar a lo largo del ascenso celeste toda una serie de encuentros con almas bienaventuradas. La primera es que no era muy conveniente literario-dramáticamente presentar el ascenso por las esferas celestes como una serie de etapas sin parada por falta de interlocutores, como otros tantos pisos vacíos y desolados en los que el ascensor no puede demorarse, pues sólo en el *Empíreo* se llegará a la vista de la *candida rosa* de los bienaventurados («In forma dunque di candida rosa / mi si mostrava la milizia santa / che nel suo sangue Cristo fece sposa», *Paraíso* XXXI, 1-3) o de la milicia angélica («que volando allí ve y canta / la alta gloria de aquel que la enamora / [...] / como enjambre de abejas que se enflora, libando aquí y allá, y luego regresa / al panal en que mieles elabora, / bajaba a la gran flor que se empavesa / de tantas hojas y alzábase festiva / donde mora el amor que la embelesa», *ibi*, vv. 4-11). Convenía que también en este estadio, antes de llegar a la visión beatífica de la Iglesia triunfante y de Dios mismo, en la que no median palabras ni diálogo, salvo la explicación de labios de San Bernardo, Dante tuviera (como en el *Infierno* y en el *Purgatorio*) toda una serie de encuentros ejemplares de los que recibe enseñanza histórica y doctrinal, así como profecía.

Otra razón es que con esta comparecencia celeste de las almas bienaventuradas Dante reflejaba y trataba de superar el estatuto un tanto impreciso en que la teología cristiana había dejado y dejaba las almas de los santos en el periodo intermedio entre la muerte del cuerpo y la resurrección del mismo en el día del Juicio final, antes de la unión definitiva en el *Paraíso*. Estatuto impreciso que llevó, y llevará después de Dante, a diversas corrientes religiosas a hablar de una *psykhopannukhía*, de un sueño del alma durante la noche de la muerte del cuerpo,



antes del despertar en el día del Juicio para reunirse de nuevo con el cuerpo resurrecto. Sea por lo que sea, no podemos sino congratularnos de que Dante haya convocado al diálogo almas como las de Justiniano o Constantino, Tomás de Aquino y Siger de Brabante, o la de su propio antepasado Cacciaguida.

Los que hemos visto son unos pocos de los componentes de la cosmología de Dante, en la que la representación del universo físico, de su origen, estructura y destino, está íntimamente conectada con la teología y religión cristianas, con el curso de la historia de la humanidad y con las expectativas escatológicas. Hubiéramos podido hablar, si hubiéramos dispuesto de más tiempo, de otros componentes también muy importantes, como la fortísima presencia de la tradición neoplatónica, la creación *mediada* por contraposición a la creación inmediata de Dios, el despliegue y difusión de la *virtud* a través del canal celeste, etc. etc. Dante es inagotable; como Ulises, con el que tanto tiene en común, trató de cumplir el principio peripatético y averroísta: «Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza» (*Infierno* XXVI, 118-120). Yo me daría por enteramente satisfecho si a aquellos de ustedes que hayan perdido la senda de Dante los devuelvo a la “verace via”.