

consumado y llevado a su perfección en el otro mundo. Así, el proyecto grandioso del Imperio romano encuentra su consumación *in aeternum* en el reino sobrenatural de la justicia, el cielo de Júpiter, donde el símbolo del águila es exaltado y donde se cumple efectivamente la idea superior que anima al Imperio, con prescindencia de los desaciertos que pudieron haber cometido los hombres en la realización concreta del proyecto en el tiempo, e independientemente de las adversas circunstancias del momento histórico en que Dante intentaba adentrarse en el sentido providencial de la historia del mundo.

CAPITULO III

CIELO, INFIERNO Y PURGATORIO

Los antecedentes

Las ideas de un alma humana inmortal y de una vida en el más allá después de la muerte son nociones inseparables; ninguna de ellas tendría sentido si no va acompañada por la otra. En el mundo occidental, dicha copertenencia era esencial a la tradición helénica, tanto en sus aspectos religiosos como literarios. La creencia en la inmortalidad del alma y en la otra vida se encuentra ya firmemente arraigada en Homero y perduró a lo largo de toda la historia del espíritu griego antiguo. En la tradición judeo-cristiana, en cambio, la creencia es mucho más reciente y la primera afirmación clara e incontestable de tal doctrina se halla en el libro de la *Sabiduría*: «Las almas de los justos están en las manos de Dios y no los alcanzará el tormento de la muerte. A los ojos de los necios parecen haber muerto; su partida es reputada por desdicha y su salida de entre nosotros, por aniquilamiento; pero están en paz. Pues aunque ante los hombres fueron atormentados, su esperanza está llena de inmortalidad. Después de un ligero tormento serán colmados de beneficios, porque Dios los probó y los halló dignos de sí» (3:1-5). En cuanto a los impíos, según el autor, ellos sufrirán sus merecidos castigos.

El libro de la *Sabiduría* es para la tradición católica romana un deuterocanónico (apócrifo para judíos y protestantes) escrito después de que Alejandro Magno y sus sucesores habían hecho posible una intensa difusión e intercambio de ideas y tradiciones originarias de diferentes pueblos y comarcas del mundo mediterráneo oriental, produciendo en él una auténtica globalización cultural. El libro fue redactado en griego y su autor indudablemente debe haber tenido al menos noticias de las creencias helénicas referentes a la inmortalidad del alma, el Hades y los Campos Eliseos, así como de los cultos vinculados a los misterios órficos y otras religiones místicas, y de las doctrinas de un Pitágoras o de un Platón, donde hay permanentes referencias a la preexistencia del alma respecto del nacimiento de un individuo, a su vida después de la muerte y eventualmente también a su reencarnación en otros seres humanos o

animales. Más tarde, en tiempos de Cristo, la creencia en la inmortalidad del alma se había hecho ya popular tanto en el mundo pagano como en el mundo judío. En Judea sólo la negaban los saduceos, pero esenios y fariseos compartían dicha fe. Los esenios habían adoptado la tradición platónica: el alma inmortal se halla aprisionada en el cuerpo como en una cárcel hasta que pueda evadirse de él por la muerte; según Flavio Josefo, ellos sostenían que las almas buenas van entonces a las islas de los bienaventurados o a algún lugar semejante allende el océano, y las malas a «un paraje oscuro y tempestuoso, henchido de castigos eternos». Los fariseos, según el mismo autor, «afirman que todas las almas son incorruptibles, pero que sólo las buenas pasan a los cuerpos de otros y las malas son atormentadas eternamente» (*Bell. Jud.*, II, viii, 11, 14). En la tradición pagana, por su parte, la creencia en la inmortalidad del alma era un elemento esencial de las religiones místicas y sus cultos, que traían consigo una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida y el significado que en ella tiene la muerte para una humanidad que había perdido ya o estaba en el proceso de perder la fe en las antiguas religiones cívicas generadoras del politeísmo antiguo.

Por cierto, una fe popular en la inmortalidad no habría logrado mantenerse sin que se imaginaran lugares físicos en que las almas humanas pudieran permanecer después de haberse liberado de la prisión de sus cuerpos. Un alma inmortal y su vida después de la muerte son nociones demasiado abstractas para que puedan sostenerse por sí solas en mentes no habituadas al pensamiento que se aleja de la realidad sensible. Por ello, a pesar de las aclaraciones más o menos ineficaces de las sanas teologías, los diferentes pueblos necesitaron asignar regiones determinadas del universo físico para el premio de los justos y el castigo de los malvados. Para dotar de sede física espacial a las almas en su vida después de la muerte, la tradición pagana aportaba suficiente material. Las almas de los hombres más nobles y virtuosos podían ser llevadas por los dioses al cielo para que residieran literalmente en los astros. Además, el Hades griego y el Orco de los romanos son regiones subterráneas, de donde su posterior designación como los «infiernos» (del latín *inferna*, las moradas de los *Inferi* o dioses subterráneos); y en la Antigüedad pagana más remota este nombre, aun poseyendo una connotación negativa, no tuvo una significación propiamente moral; los

infiernos no fueron asociados con «pecados», porque la Antigüedad pagana no conoció este último concepto, sino sólo con la negatividad de la muerte frente al valor positivo atribuido en general a la vida. Fue principalmente mérito de la literatura apocalíptica apócrifa escrita en medios judíos durante el período helenístico el haber vinculado la vida del alma en el mundo de ultratumba con la retribución por la conducta durante la vida mortal. Las almas de los justos irán al cielo y las de los pecadores, al infierno; el cielo es un lugar de bendición, felicidad y recompensa por las buenas acciones, en tanto que el infierno es un lugar de dolor y de castigo por el pecado y la impiedad. La valoración moral produjo así una neta división en el universo físico: hay un mundo superior, celestial, la sede de Dios, de los ángeles fieles y de los santos, y otro inferior, subterráneo, habitado por los ángeles caídos y las almas de los réprobos. La estructura misma del universo revelaba de este modo a la justicia divina que premia o castiga a las almas según sus merecimientos.

Sería empero un error creer que las antiguas representaciones del cielo y de los infiernos nacían únicamente de un mero ejercicio de las facultades imaginativas de los autores. La experiencia —real o ilusoria, espontánea o inducida— desempeñaba sin duda una función central y decisiva en su formación. Subir al cielo o descender a los infiernos mediante el éxtasis forma parte de las técnicas practicadas por los chamanes en diversas culturas tradicionales. Durante el trance, el alma del chamán abandona su cuerpo para emprender un viaje hacia el otro mundo con el fin de lograr la curación de un enfermo o de asegurar una buena cosecha.¹⁴ Pero tales técnicas no son propias únicamente de culturas tenidas por «primitivas». En la tradición judía se habla por primera vez de visiones del otro mundo en libros apócrifos escritos en época helenística y atribuidos falsamente al patriarca Henoc, padre de Matusalén. Más tarde, el Talmud da cuenta de los destinos de cuatro místicos judíos, rabinos contemporáneos de San Pablo, que ascendieron al paraíso: uno de ellos, Ben Asai, vio y murió; otro, Ben Soma, perdió la razón; el tercero, Acher, «cortó las plantaciones» (expresión que en este contexto probablemente significa que se entregó a la hechicería); sólo el rabino

¹⁴ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951; *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, cap. 4.

Akiba regresó en paz.³⁵ Textual y de primera mano, en cambio, es el testimonio de San Pablo acerca de su propia experiencia: «Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado hasta el tercer cielo; y sé que este hombre —si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al paraíso y oyó palabras misteriosas que el hombre no puede decir». (2 Cor., 12:2-4). Agreguemos que también la tradición islámica admite una ascensión extática de Mahoma al paraíso en época tan tardía como el siglo VII d.C.³⁶

Pero ya en posesión de las evidencias empíricas mencionadas, con el añadido de la tradición literaria pagana, el cristianismo podía elaborar imágenes del otro mundo capaces de encontrar su camino hasta la conciencia íntima de los creyentes. La Edad Media occidental siempre supo que todo saber, por abstracto y sofisticado que sea, tiene o bien su primer germen o bien su imagen refleja en alguna impresión sensorial, y no ignoró que talvez muchas mentes jamás logran elevarse por encima de dicho nivel en su adquisición de conocimientos, de modo que la abstracción intelectual no les es accesible. Un filósofo podrá hablarnos de los tres niveles de abstracción que permiten alcanzar el saber más alto, pero es evidente que a través de ellos debe haber sido y continúa siendo imposible interpelar a la conciencia de la gran masa de cristianos bautizados que, sin saber nada de filosofía ni de teología, sienten empero la necesidad de salvar sus almas. La Edad Media quería inculcar aun en los hombres más rudos e ignorantes una recta conciencia moral. Ello no habría sido posible, sin lugar a dudas, mediante un adoctrinamiento abstracto, pero afortunadamente se disponía del recurso de inspirar un sano terror al infierno y una saludable aspiración a los deleites celestiales en cuanto retribuciones concretas y materiales correspondientes a los merecimientos de cada cual en esta vida. La preocupación parenética, esto es, el deseo de persuadir a las gentes para que se condujeran conforme a los preceptos de la moral cristiana, presidió a la redacción de innumerables obras literarias que contenían descripciones imaginarias

³⁵ W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt 1960, pag. 14.

³⁶ M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. III/1, Madrid 1983, pags. 82 ss.

más o menos detalladas de los reinos de ultratumba, con sus particulares geografías que incluían, según los casos, islas, climas, montañas, ríos, puentes, castillos, cavernas, fuego, pez hirviente, etc. Cielo e infierno podían mostrarse así como lugares reales, concretos, espaciales, de indubitable existencia, que ocupaban ámbitos determinados del universo físico para albergar a las almas de los muertos.

La literatura mencionada consiste en visiones del más allá o supuestos viajes al otro mundo, que describen panoramas, hechos y situaciones con significado alegórico o carentes de él. Algunas obras están enteramente dedicadas a esta temática; en otras, ella aparece en forma meramente incidental. La *Commedia* de Dante no es en absoluto un poema sin precedentes en cuanto a su contenido. Por lo contrario, se ha servido ampliamente de fuentes cristianas, paganas clásicas y acaso también islámicas, si bien supera a todo cuanto pudo ser escrito en torno a este tema antes o después de su redacción. Es superior a la restante literatura de visiones o de viajes a ultratumba desde un punto de vista puramente literario o estético en la medida en que, utilizando los mismos recursos y motivos, no produce la sensación de monotonía que se recoge de las otras obras, sino que seduce por su capacidad narrativa y por la originalidad del manejo que hace de los elementos acostumbrados. Y la supera también desde un punto de vista conceptual o intelectual por cuanto organiza su material en una arquitectura rigurosa fundada en un profundo conocimiento de las doctrinas filosóficas y teológicas propias de su tiempo y lugar.

En cuanto destinos últimos de las almas de los mortales, cielo e infierno se fijaron tempranamente como dogmas de la Iglesia cristiana. Pero cuando un cuerpo de doctrina teológica es «traducido» en la literatura de ficción a imágenes sensibles, sufre una transformación debida a su traslado de un lenguaje a otro, y ésta amenaza en todo momento con desfigurarlo y, de este modo, desvirtuarlo. En efecto, la imaginación humana sólo puede representarse objetos que se muestran en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, cielo e infierno son, de acuerdo con el dogma, realidades eternas, y el concepto de la eternidad, tal como lo determinó San Agustín, es el del no-tiempo; eterno es lo que está fuera de la dimensión temporal. La eternidad sólo podría pensarse como un presente que no pasa y en el que, a su vez, nada ocurre. San Agustín explica: «Con la mirada de la

mente separo de la eternidad toda movilidad y no concibo en la eternidad misma ninguna dimensión temporal, porque ésta consiste en movimientos pasados y futuros de las cosas. Pero nada pasa ni es futuro en lo eterno; pues lo que pasa deja de ser y lo futuro aún no comienza a ser, pero la eternidad únicamente es; no fue, como si ya no fuera, ni será, como si no fuera aún» (*De vera relig.*, xlix, 97). Que éste es el concepto de eternidad que manejó Dante queda claro por *Par.* XXIX, 10 ss. y por *Par.* XVII, 17-18, en que el poeta, hablando de la visión que poseen los espíritus bienaventurados, dice que ellos ven los acontecimientos en Dios, «el punto para el cual todos los tiempos están presentes». Pero la imaginación del hombre mortal es incapaz de representarse tal presente inmóvil, porque todo lo ve con duración, así sea la duración de la permanencia invariable. Somos, de hecho, seres temporales y nuestras facultades no pueden sustraerse a dicha condición.

Así, en la célebre definición de eternidad propuesta por Boecio («la posesión simultánea y acabada de la totalidad de una vida sin límites»: *Consolat. philos.*, V, pr.6), la comprensión popular omitió la simultaneidad y perfección de la posesión de la totalidad de la vida para retener tan sólo la posesión de una vida ilimitada (*interminabilis*), dando a esta última expresión el significado de una duración sin fin; pasaba por alto de este modo la distinción que el mismo Boecio estableció entre lo eterno y lo perpetuo. La duración sin fin es perpetuidad, no eternidad, y del cielo e infierno en cuanto estados de las almas después de la muerte siempre se ha dicho que son eternos, pero no, hasta donde yo sé, que sean perpetuos.

El concepto agustiniano de eternidad exhibe, sin embargo, una dificultad desde el punto de vista de la expresión racional de los contenidos de la teología cristiana en materias concernientes a la fe. Se trata de la dificultad de representarse el contacto entre lo eterno y lo temporal, a pesar de que dicho contacto se hace imprescindible para dotar de sentido al tiempo mismo en su naturaleza escurridiza. Para aquellas sociedades en que predomina una visión religiosa del mundo, el transcurso temporal es desvalorizado en su confrontación con la inmovilidad de lo eterno. El hombre religioso experimentaría el tiempo como un caos amorfo y desorientador si no pudiera identificar en él ciertos parámetros que le permiten orientarse. Así, elude la noción del tiempo como la de un transcurrir homogéneo e indiferenciado para entenderlo como una

dimensión de carácter cíclico que posee momentos descollantes reiterativos.³⁷ Todo tiempo se repite en sucesión ordenada e invariable, señalada por la recurrencia de ciertos momentos decisivos. Si no fuera así, el hombre se encontraría perdido y desorientado en medio de una lluvia caótica de impresiones inconexas sucediéndose unas a otras sin orden ni concierto. Y es sólo la repetición cíclica ordenada de ciertos acontecimientos la que permite determinar los hechos temporales en la forma de su sucesión, y de este modo «medir» el tiempo, que deja así de ser una dimensión amorfa e inasible para transformarse en un orden. Porque medir el tiempo no es sino señalar dos acontecimientos regulares, sucesivos y reiterativos (por ejemplo, la salida y la puesta del sol, dos lunas llenas, dos posiciones de las agujas del reloj) y considerarlos como el marco dentro del cual ocurren otros acontecimientos que ahora pueden ser entendidos como ordenados en función de la distancia temporal que separa a los dos primeros. Surgen así los momentos del «antes», del «ahora» y del «después». Pero la determinación de estos tres momentos no lograría hacernos escapar del caos empírico si su sucesión fuera informe, ilimitada o infinita; es decir, si a todo «ahora» sucediera otro «ahora» cualquiera de idéntico valor. Lo que realmente nos permite medir el tiempo —y, con ello, dominarlo— es que ciertos acontecimientos decisivos se destacan entre los restantes y se repiten introduciendo cada vez un nuevo comienzo. De aquí nace nuestra percepción de los ciclos temporales, de los que los años litúrgicos son un exponente típico y altamente ilustrativo, no menos que la reiteración de las horas del día, de los meses del año, etc. Pero esta continua reiteración del comienzo nos revela de inmediato algo fundamental: el tiempo natural, que a diferencia del tiempo histórico vuelve constantemente sobre sí mismo y se repite de manera incesante, se nos aparece como un remedo de lo eterno, remedo deficiente, pero remedo al fin.

Desde un punto de vista teológico, el más allá ciertamente no posee una duración al modo del mundo físico ni puede medirse con ayuda de unidades de medida temporales, pero ambas dimensiones, el tiempo y la eternidad, se tocan en momentos temporales esenciales. El primero de estos momentos es para la tradición cristiana el de la creación del mundo,

³⁷ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris 1949.

que es a la vez el origen del tiempo mismo; el último es el del «fin del mundo», cuando el tiempo dejará de fluir. Entre ambos, y acaso equidistante de ellos, se encuentra el momento de la redención de la humanidad por Cristo, que posee una ubicación precisa en el tiempo histórico humano. Estas inserciones de lo temporal en lo eterno, que tienen lugar en momentos temporales determinables, no se concilian con el concepto agustiniano de eternidad como no-tiempo. Y si se considera que la vida del espíritu después de la muerte no se sujeta a las leyes de la existencia espacio-temporal, la noción de un purgatorio de duración determinada tampoco cabría dentro de la oposición entre eternidad y tiempo enfatizada por San Agustín, a pesar de que él admitió la existencia de este reino de ultratumba intermedio entre el cielo y el infierno (*Civ. Dei*, XX, 25; XXI, 13). Todo ello contribuyó, sin duda, a que Santo Tomás de Aquino, heredero del concepto agustiniano de eternidad, admitiera que «no podemos entender ni expresar con palabras la simple eternidad si no es al modo de las cosas temporales, debido a la connaturalidad de nuestro intelecto con las cosas compuestas y temporales» (*S. theol.* I, q.13, a.1 ad 3).

Si es verdad, como afirma Aristóteles, que todo nuestro conocimiento comienza con las sensaciones resultantes de la operación de los sentidos, que la imaginación únicamente puede trabajar con el material que le es proporcionado por la percepción sensorial y que el intelecto se limita a elaborar dicho material para forjar los conceptos abstractos y universales, parece claro que al hombre le es imposible desasirse de las representaciones imaginísticas con carácter temporal y sujetas, por tanto, a las medidas del tiempo. Esta fue probablemente una de las causas de la aparición de la idea del tercer reino de ultratumba: el purgatorio, es decir, la purificación del alma durante un cierto espacio de tiempo después de la muerte. La idea fue recurrente en la literatura pagana, pero los pasajes bíblicos que pueden interpretarse como sustentándola son escasos, tardíos y poco explícitos; sin embargo, la literatura patristica griega de orientación platonizante ocasionalmente habló de una purificación después de la muerte, que puede ser apoyada y facilitada por las oraciones de los vivos. En la tradición cristiana, el purgatorio fue incorporado tardíamente al cuerpo doctrinal; su existencia llegó a ser universalmente aceptada no antes de fines del siglo XII, y en la iconografía

no halló cabida hasta mucho tiempo después.³⁸ Nunca se precisó su ubicación espacial ni su duración en el tiempo. El protestantismo y la *Confessio orthodoxa* rechazaron dicho dogma, que fue confirmado, empero, como verdad de fe por el Concilio de Trento sólo en 1563. La imaginación popular, inspirándose probablemente en I *Cor.* 3:13, admitió que después de la muerte las almas se purifican por el fuego. Así, el purgatorio se mostró como un lugar de castigo temporal, una suerte de infierno mitigado y de duración limitada que constituía una antesala para entrar al cielo.

La idea de un reino de ultratumba con duración temporal resulta igualmente inconciliable con la noción agustiniana de la eternidad como el no-tiempo.³⁹ La creencia en la espiritualidad y la inmortalidad del alma supone que en el momento de la muerte ella ingresa al mundo de lo intemporal, de lo eterno, de modo que el último instante de su existencia en el tiempo se fija en la conciencia a la manera de algo no transitorio. De aquí que la preparación para «bien morir» que se practica en algunas religiones no tiene nada de hipocresía ni de insensatez; no es un subterfugio para engañar al tribunal divino con un tardío arrepentimiento, sino una sana medida profiláctica para la conciencia del moribundo, independiente de todo juicio moral. Pero la idea de un purgatorio purificador podría ser, en el fondo, contraria a esta posibilidad de «buena muerte», en la medida en que una conciencia tranquila tal vez no reconoce culpas que purificar, de modo tal que no percibiría la justicia del sometimiento a penas o pruebas temporales, y una conciencia culpable se fija en la culpa allí donde el tiempo ya no fluye y donde no hay, por tanto, posibilidad alguna de enmienda. Como puede observarse, la razón lógica no se acomoda fácilmente con las nociones concernientes a la vida del más allá.

³⁸ Cfr. E. Norden, *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*, 7ª ed., Darmstadt 1981, pp. 29 ss.; J. Le Goff, *La civilización del occidente medieval*, Barcelona 1999, p. 138.

³⁹ El autor Dante tenía conciencia de ello, y en *Purg.*, XVI, 26-27 hace que una de las almas que se purifican en el purgatorio exprese su extrañeza ante la presencia del peregrino Dante, quien delata su condición mortal porque parece «dividir aún el tiempo en calendas», es decir, al modo del mundo terrenal. No nos explica, sin embargo, en qué consiste la diferencia entre nuestro tiempo y el tiempo del purgatorio.

Un elemento ajeno al complejo de ideas concernientes a la inmortalidad del alma y a la vida de ultratumba, pero que fue importante para el sistema de creencias religiosas de la Edad Media, aun sin haber llegado a formar parte del dogma, es la noción del paraíso terrestre. En la *Commedia* tiene una función de gran importancia porque Dante lo transformó en parte de uno de los reinos del otro mundo, como una suerte de anexo del purgatorio. El libro del *Génesis* dio origen a su representación al afirmar que Dios plantó el jardín de Edén en el Oriente para colocar en él al primer hombre y la primera mujer; pero que, luego de la desobediencia de éstos, los expulsó de allí, haciendo guardar la entrada del huerto por querubines que hacían girar espadas llameantes. Este mito fue recogido y conservado en su literalidad por los autores medievales. San Isidoro de Sevilla, quien transmitió a la Edad Media la enciclopedia del saber antiguo, explica que el paraíso terrenal es un lugar abundante en toda clase de árboles frutales, donde no hace frío ni calor sino que goza de un aire templado; está enteramente rodeado de espadas de fuego, esto es, de un muro ígneo cuyas llamas casi se unen con el fuego del cielo (*Etymol.*, XIV, iii, 2-4). Aun Santo Tomás de Aquino sostiene que «dicho lugar está separado de nuestro mundo habitable por impedimentos tales como montañas; mares o regiones ardientes que no se pueden atravesar» (*S. theol.*, I, q. 102, a.1). Este paraíso, perdido por la humanidad a causa del pecado, tiene rasgos comunes con la edad de oro de la mitología grecorromana; es el símbolo de la historicidad experimentada en diversas épocas una y otra vez como caída desde una condición originaria superior. Así lo entendió Dante, quien advirtió claramente la similaridad de ambas representaciones al referirse al paraíso terrenal:

Quelli ch'anticamente poetaro
l'età de l'oro e suo stato felice,
forse in Parnaso esto loco sognaro.
Qui fu innocente l'umana radice;
qui primavera sempre e ogne frutto;
nettare è questo di che ciascun dice.

(*Purg.*, XXVIII, 139-144)

(«Los que antiguamente poetizaron acerca de la edad de oro y su feliz condición, soñaron talvez este lugar en el Parnaso. Aquí fue

inocente la raíz humana; aquí hay siempre primavera y toda clase de frutos; éste es el néctar de que todos hablan»).

Pero tanto en la religiosidad pagana como en la judeo-cristiana el hombre se siente llamado a recuperar la condición paradisiaca primigenia. El profeta Isaías anunció la creación de unos cielos nuevos y una tierra nueva en que reinará la alegría y los hombres gozarán de vida larga y pacífica; hasta en la naturaleza habrán desaparecido entonces la lucha por la vida y la depredación de los animales (*Isa.*, 65:16-25; cfr. también 11:6-9 y 35:5-9). También algunos grupos cristianos esperaban el establecimiento de un reino temporal de Dios en la tierra, y una antigua forma oriental del símbolo apostólico dice de Cristo que «vendrá en gloria a juzgar a vivos y muertos; no habrá final del reino [suyo]» (H. Denzinger, *Enchir. Symbol.*, 9). En la tradición pagana hallamos la célebre «profecía» de Virgilio:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
iam nova progenies caelo demittitur alto.

(*Bucol.*, IV, 4-7)

(«Ya llega la última edad del vaticinio [de la sibila] de Cumas; nuevamente se genera una gran sucesión de siglos. Ya vuelve la virgen, vuelven los reinos de Saturno; ya descende una nueva progenie del alto cielo»). La virgen es aquí Astrea, divinidad de la virtud y de la justicia; los reinos de Saturno son la edad de oro; la nueva descendencia es C. Asinio Galo, hijo de Polión, o acaso Druso, hijo de Livia y adoptado por Augusto. Pero los versos fueron interpretados por los antiguos cristianos como una profecía del nacimiento de Cristo; en esta calidad fueron vinculados con los «libros sibilinos», antiguas colecciones de oráculos que la Roma pagana tuvo por divinos, a las que posteriormente se añadieron interpolaciones y aun libros enteros redactados con fines de propaganda religiosa por judíos alejandrinos y por cristianos. Virgilio y las sibilas aparecieron repetidamente desde entonces en la literatura medieval como profetas del cristianismo; recuérdese solamente el conocido himno litúrgico que pone al rey David y a la sibila como testigos que anuncian el juicio final: *Dies irae, dies illa, / solvet saeculum in favilla / teste David cum Sibylla* («Aquel día,

el día de la ira, reducirá el mundo a cenizas según lo atestiguan David y la Sibila»). Y el turista atento podrá admirar todavía hoy, en los frescos pintados por Miguel Ángel en el techo de la Capilla Sixtina en Roma, las figuras de las antiguas sibilas confundidas entre los profetas del Antiguo Testamento. La Edad Media había logrado cristianizar por completo la creencia pagana en el retorno de la edad de oro.

Con los materiales mencionados construyó Dante el soberbio edificio de la *Commedia* con su extraordinaria arquitectura, que ha sido comparada no sin razón con la de una catedral gótica. Las extensas y cuidadosas lecturas que el poeta hizo de la Sagrada Escritura y Santo Tomás de Aquino, de Aristóteles, Cicerón y Boecio, de Virgilio, Lucano y Estacio, para no mencionar a otros autores, le permitieron servirse de la teología, la filosofía y la literatura para llenar de contenido y ornamentar exteriormente su poema. La tradición cristiana y la tradición clásica pagana pesaron por igual en la gestación de la *Commedia* en cuanto obra literaria, desde un punto de vista estético y estilístico; pero su fondo, el pensamiento que ella expresa y proclama, es esencial e inequívocamente cristiano, aun cuando contenga, como era habitual en aquella época, doctrinas clásicas antiguas debidamente cristianizadas.

La teo-cosmología de Dante

La Edad Media tuvo siempre presente que el mundo ha sido creado y que, por tanto, delata en todos sus rincones y mecanismos, aun en los más elementales, la impronta de su creador. Es lo que afirma San Pablo: «Las cosas invisibles [de Dios], tanto su eterno poder como su divinidad, son percibidas y entendidas desde la creación del mundo por medio de lo que ha sido creado» (*Rom.*, 1:20). Según este principio fundamental, la arquitectura misma del universo posee un significado de orden teológico y está diseñada de modo tal que puede revelar, si no los misterios, a lo menos los pensamientos y designios divinos que determinaron su creación. No de otro modo pueden entenderse las concepciones cosmológicas de Dante, particularmente en aquellos aspectos en que ellas sobrepasan a las ideas científicas comúnmente aceptadas en su tiempo.

El sistema del mundo en aquella época era, en lo fundamental, el ptolemaico. Según éste, la Tierra se encuentra inmóvil en el centro del

universo y en torno de ella giran los cuerpos celestes: el Sol y la Luna, los planetas y las estrellas fijas. El sistema corresponde a lo que la observación directa puede enseñarnos; la Edad Media, en efecto, respetó las evidencias empíricas mucho más que los astrónomos y hombres de ciencia modernos, contrariamente a lo que solían afirmar algunos manuales evidentemente influidos por el positivismo decimonónico y proclives a desvalorizar el saber medieval.

Los astros, a su vez, se encuentran dentro de este sistema en los «cielos». Estos son enormes esferas huecas hechas de cristal u otro material transparente, que se disponen unas dentro de otras de modo que las más externas envuelvan a las interiores, teniendo todas ellas por centro común a la Tierra. Hay, en primer lugar, siete cielos «planetarios»: uno para la Luna, uno para el Sol y uno para cada uno de los cinco planetas entonces conocidos. Si los ordenamos comenzando por el cielo más cercano a la Tierra y avanzando hacia los más lejanos, tenemos en primer lugar el cielo de la Luna; a éste siguen el de Mercurio, el de Venus, el del Sol, el de Marte, el de Júpiter y el de Saturno. El conjunto de todos ellos está envuelto por una octava esfera más amplia, el cielo de las estrellas fijas. Los cielos giran en dirección de oriente a poniente sobre un eje imaginario que une los polos del universo, arrastrando en su movimiento a los astros que llevan sus nombres. Todo esto podía comprobarse a simple vista, estudiando la trayectoria regular que diariamente exhiben los cuerpos celestes en el firmamento.

Pero el estudio de dichas trayectorias planteaba algunas preguntas a las que era necesario responder. En primer lugar, ¿por qué todos los astros — esto es, todas las esferas o cielos — se mueven en general en dirección de oriente a occidente? ¿Y en virtud de qué algunos astros exhiben la curiosa anomalía, entonces sólo explicable por la compleja teoría de los epiciclos, de que se detienen de pronto en su camino de oriente a poniente, retroceden hacia el oriente, vuelven a detenerse y luego reanudan su marcha hacia occidente? ¿Y por qué el Sol es el único astro que completa su giro total de 360° en torno a la Tierra exactamente en 24 horas? ¿Por qué, además, presenta el Sol dos movimientos diferentes: el movimiento diurno de oriente a occidente y otro anual que lo hace desplazarse regularmente hacia el norte y hacia el sur entre los trópicos de Cáncer y de Capricornio, determinando así la

sucesión de las estaciones del año? ¿Por qué Venus y Mercurio se muestran a veces a un lado del Sol y otras al otro lado? Y sobre todo, ¿por qué los equinoceios, es decir, los puntos en que el plano de la eclíptica (en que se mueve el Sol) se corta con el del ecuador terrestre, se desplazan ligeramente cada año respecto del telón de fondo constituido por el cielo de las estrellas fijas, de manera tal que parece que este último también tuviera un movimiento retrógrado de poniente a oriente?

Tales preguntas condujeron ya a los astrónomos de la Antigüedad a distinguir entre el movimiento diurno de oriente a occidente, que es común a todas las esferas celestes, y los movimientos propios de cada uno de los cielos. No pareció extraño que cada esfera poseyera su movimiento propio exclusivo; ¿cómo explicar, empero, que todas ellas compartieran el movimiento diurno común? Dicho movimiento tenía que serles «comunicado» por algo. Se infirió, pues, que además de los ocho cielos visibles existe una novena esfera invisible, el cielo Cristalino, cuya existencia sólo puede deducirse por vía racional. El Cristalino gira velocísimamente en dirección de oriente a occidente, transmitiendo su movimiento al cielo de las estrellas fijas y, a través de él, a las restantes esferas. Así, pues, es el cielo Cristalino invisible el que se identifica con el *primum mobile* de la cosmología aristotélica, y no el cielo de las estrellas fijas, como había creído el estagirita.

Estos eran, en líneas muy generales y sin entrar en detalles ni en las respuestas que se propusieron para las preguntas consignadas más arriba, los conocimientos acerca de los cielos que Dante pudo recibir en las escuelas frecuentadas por él. En lo concerniente a la Tierra misma, gracias a la difusión del saber de los cosmógrafos árabes, la Edad Media occidental no ignoró, por lo menos desde el siglo XII, que nuestro planeta es esférico, y conoció sus dimensiones con bastante aproximación respecto de los cálculos modernos. En la Tierra se encuentran los cuatro elementos identificados ya en la Antigüedad: tierra, agua, aire y fuego; pero el fuego tiende por su naturaleza misma a moverse hacia arriba, de modo que se concentra mayormente en los cielos. De los hemisferios de la esfera terrestre, sólo se tenía por habitado el septentrional, cuyo centro se ubicaba en Jerusalén; el hemisferio sur, despoblado, se consideraba enteramente cubierto por las aguas del Océano que rodea a la tierra habitable.

— Todo lo anterior pertenece al ámbito de la ciencia cosmológica. La escolástica medieval no dejó, sin embargo, de introducir en tal sistema del mundo elementos teológicos, y Dante fue heredero de dicha actitud. Por lo pronto, a las nueve esferas ya identificadas por la cosmografía medieval se añadió un décimo cielo, el Empíreo o cielo de fuego. Este no constituye un dato de la experiencia sensible, como el cielo de las estrellas fijas, ni tampoco una conclusión alcanzada por la inferencia racional, como el cielo Cristalino. Se trata aquí de una verdad de la revelación; el Empíreo es un concepto principalmente teológico, aun cuando su noción posee antecedentes en el pensamiento neoplatónico.⁴⁰ Es la sede de Dios y de los espíritus bienaventurados. Su nombre deriva del griego *pyr*, fuego, pero Dante advierte que se llama así «no porque exista allí un fuego o calor material, sino uno espiritual que es el amor santo o caridad» (*Epist.* XIII [X], [24], 68). Por cierto, él se daba cuenta perfectamente de que un cielo de esta naturaleza no ocupa un lugar físico en el universo: el Empíreo, dice, «no está en un lugar sino que fue formado solamente en la primera Inteligencia», vale decir, está en la mente de Dios o, más propiamente, es parte de la mente de Dios; y es claro que, siendo la divinidad pensamiento puro, entre Dios y la mente divina no parece existir diferencia discernible alguna. Sin embargo, concede Dante que «dentro de él [del Empíreo] se incluye todo el mundo y fuera de él nada hay». (*Conv.*, II, iii [iv], 11). ¿Es dicha «inclusión» espacial o inespacial? Parecería que el lenguaje del autor vacila entre la determinación abstracta y la descripción física de este ámbito particular. Así como se hace difícil «encajar» el transcurso del tiempo dentro de la noción de la eternidad para hacer concebibles los puntos de contacto entre una dimensión y la otra, también se revela aquí la dificultad de pensar la presencia de un Dios inespacial en el universo físico para concebir como posible (si es que ello es siquiera pensable y no permanece para siempre como un misterio sin explicación) que el espíritu divino ejerza su acción sobre los entes corpóreos. Lo cierto es, sin embargo, que esta aparente ambigüedad obedece a que Dante usa aquí de manera rigurosa el concepto aristotélico de «lugar» y lo combina con nociones de origen neoplatónico. Si para nosotros, modernos, un lugar es un punto

⁴⁰ Cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, pp. 167-214.

cualquiera del espacio, para Aristóteles (*Phys.*, IV, 4, 212 a 20 s.) es el límite inmóvil de lo que contiene, encierra o envuelve a un cuerpo; podemos decir, para ilustrar este concepto, que el vaso es el lugar del agua contenida en él. Por eso, en el espacio vacío no puede haber lugares, de modo que el universo físico pensado como una totalidad no ocupa lugar alguno. Es así que el décimo cielo no tiene lugar (no es contenido por nada) pero él es en sí mismo el lugar del universo, pues encierra al cielo Cristalino y a las restantes esferas; del Cristalino nos dice Dante en la *Commedia*:

e 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.

(*Par.*, XXVII, 109-111)

(«y este cielo [el Cristalino] no tiene otro «donde» [otro lugar en la acepción aristotélica del término] que la mente divina [el cielo Empíreo], en la que se enciende el amor que lo hace girar y la virtud que [de] él llueve»). En cuanto al Empíreo mismo, éste no es cuerpo, como las restantes esferas, sino

pura luce:
luce intellettuale, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogne dolzore.

(*Par.*, XXX, 39-42)

(«pura luz, luz intelectual llena de amor; amor de bien verdadero, lleno de deleite, deleite que trasciende toda dulzura»). Dante, un autor que tiene muy poco de místico, usa aquí un lenguaje que recuerda muy cercanamente al del misticismo cuando encadena descripciones figuradas del Empíreo en una progresión en que cada nueva determinación va siendo limitada en su alcance para conducir a la siguiente, que en alguna medida la niega. El Empíreo es luz, pero no es luz física; es amor, pero no la pasión provocada por el bien aparente en que consiste el amor humano; es deleite, pero no pertenece al mundo de las emociones. Es y no es aquello que lo describe y determina. No es posible dejar de recordar en este punto los esfuerzos análogos hechos por San Juan de la Cruz para intentar referirse a Dios mediante epítetos contradictorios en sí mismos o entre sí:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las insulas extrañas,
los ríos sonoros,
el silbo de los aires amorosos.
La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena, que recrea y enamora.

La luz así definida por Dante se enciende en la mente divina y se difunde por la creación, haciendo visibles las bellezas eternas y permitiendo a la creatura que ha alcanzado la beatitud contemplar cara a cara a su Creador. La luz y el amor que irradian desde el Empíreo rodean a su vez, como un círculo, al Cristalino y, con él, a todo el universo, «y ese cerco sólo lo entiende aquél que lo cerca» (*Par.*, XXVII, 113-114). Ciertamente no son las coordenadas espaciales las que imprimen su dirección a la acción de Dios:

Presso e lontano, lì, né pon né leva:
ché dove Dio sanza mezzo governa,
la legge natural nulla rileva.

(*Par.*, XXX, 121-123)

(«Allí, el cerca y el lejos no quitan ni ponen, porque donde Dios gobierna sin intermediario, la ley natural no tiene significado alguno»).

Pero la aparente ambigüedad, en el caso que nos ocupa, no alcanza sólo al lenguaje sino que se muestra también en el movimiento mismo de la realidad universal. En efecto, el Empíreo es un cielo absolutamente inmóvil —como corresponde a un ámbito que no posee realidad física—, pero su inmovilidad es la causa del movimiento del cielo Cristalino —que es una esfera física, aunque no visible—. «Este es el motivo», explica Dante, «de que el primer móvil [i.e., el Cristalino] tenga un movimiento velocísimo, pues por el vehementísimo deseo que cada una de las partes del noveno cielo, inmediato a aquél, tiene de estar unida con cada una de las partes de aquel divinísimo cielo quieto [i.e., el Empíreo], gira dentro de él con tanto deseo que su velocidad resulta casi incomprensible»

(*Conv.*, II, iii [iv], 9). Esta doctrina, paradójica y casi ininteligible para el pensamiento moderno, habituado a la mecánica celeste del universo newtoniano, es de la más pura procedencia aristotélica; el primer motor inmóvil del universo mueve a los cielos por cuanto es lo «amado» o apetecido por ellos (Aristóteles, *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 3), y este movimiento se transmite de esfera en esfera hasta alcanzar al mundo sublunar, esto es, a la Tierra en el centro del universo. En otros lugares de sus escritos atribuye Dante la función del primer motor inmóvil no ya al cielo Empíreo sino a Dios mismo. Por ejemplo:

Io credo in uno Dio
solo ed eterno, che tutto'l ciel move,
non moto, con amore e con disio.

(*Par.*, XXIV, 130-32)

(«Creo en un Dios único y eterno que, sin ser movido, mueve a todo el cielo con amor y con deseo»). El Empíreo se confunde, entonces, con Dios mismo en cuanto centro desde donde irradia la acción divina por toda la creación; en él está la fuente de toda la causalidad universal.

La peculiar «disolución» de lo cosmológico en lo teológico, característica del pensamiento medieval, es coronada por la teoría concerniente a los ángeles. La reflexión encontró aquí también raíces antiguas. Aristóteles había sostenido que los movimientos propios de las esferas celestes, esto es, aquellos diferentes del que les comunica el *primum mobile*, obedecen a la acción de motores secundarios inmóviles (por tanto, inmateriales) y eternos (*Metaph.*, XII, 8, 1073 a 26 ss.). Tal como el primer motor inmóvil divino, éstos mueven también a las esferas en cuanto objetos del amor y del deseo. La escolástica medieval designó como «inteligencias» a estos motores secundarios y los identificó con los ángeles de la tradición cristiana (*Conv.*, II, iv [v], 2). Los ángeles tienen, pues, dos funciones distintas: dotar a las esferas celestes de sus movimientos propios y alabar a Dios. Entre ambas funciones se revela, como veremos a continuación, una sorprendente consistencia.

En efecto, puesto que hay nueve cielos móviles, es preciso admitir que hay nueve órdenes de ángeles. Acerca de las esferas celestes que ellos ponen en movimiento hubo durante la Edad Media diferentes apreciaciones. Su ordenamiento más universalmente aceptado fue el que sigue: 1. Ángeles, motores del cielo de la Luna; 2. Arcángeles, motores

del cielo de Mercurio; 3. Principados, motores del cielo de Venus; 4. Potestades, motores del cielo del Sol; 5. Virtudes, motores del cielo de Marte; 6. Dominaciones, motores del cielo de Júpiter; 7. Tronos, motores del cielo de Saturno; 8. Querubines, motores del cielo de las estrellas fijas; 9. Serafines, motores del cielo Cristalino o *primum mobile*. No hay que atribuir demasiada importancia, sin embargo, al orden de esta enumeración; el que se ha mencionado fue establecido por el pseudo Dionisio Areopagita, aceptado por Santo Tomás de Aquino y utilizado por Dante en la *Commedia* (*Par.*, XXVIII, 130-135). Pero en una obra anterior (*Conv.*, II, v [vi]) el mismo Dante había usado otro ordenamiento ligeramente diferente, tomado de una obra de su maestro Brunetto Latini (*Trésor*, I, 12), quien a su vez se había fundado en un escrito temprano de San Gregorio Magno; el número de los órdenes angélicos y sus denominaciones continuaban siendo los mismos; sólo se modificaba la posición jerárquica relativa de algunos de ellos.

Sería un error, sin embargo, creer que para los pensadores medievales los órdenes de ángeles son nueve *porque* nueve son los cielos que es preciso mover; ello equivaldría a no pensar a la manera medieval. Los ángeles no fueron creados primariamente para mover a las esferas celestes sino para cumplir una función más alta, la de alabar a Dios. El Dios cristiano, que es en tres personas, puede ser alabado en cuanto Padre, en cuanto Hijo y en cuanto Espíritu Santo; por consiguiente, los ángeles se distribuyen en tres jerarquías, cada una de ellas destinada a la alabanza de una de las personas de la Trinidad. Más aún; cada persona divina puede ser alabada de tres maneras diferentes: en sí misma y en su doble relación con las otras dos. Por consiguiente, cada jerarquía contiene tres órdenes de ángeles (*Conv.*, II, v [vi] *passim*). Total, nueve órdenes. Esta es entonces también la razón por qué son precisamente nueve las esferas móviles del cielo, y no más ni menos. El mundo creado, para el pensamiento medieval, reproduce en el espacio y en el tiempo los esquemas de la realidad eterna, y en ese sentido manifiesta de suyo a la divinidad.

Pero volvamos ahora a la Tierra. Hemos señalado ya que, para Dante y su tiempo, sólo su hemisferio norte contiene tierra habitable, estando el otro completamente cubierto por las aguas del Océano. Según Dante, bajo la corteza terrestre del hemisferio habitado se abre una enorme

caverna con forma de un cono cuyo vértice se halla precisamente en el centro del globo terráqueo; aunque más exacto sería hablar de un cono truncado, porque termina cerca del centro de la Tierra en un lago helado, que es una superficie plana. Es el espacio del infierno. Este posee una estructura escalonada, con terrazas adosadas a la pared del cono, imitando la forma de un anfiteatro; dichas terrazas configuran los diferentes círculos, girones, simas y precipicios infernales donde son atormentados los réprobos. En el fondo del infierno, es decir, en el centro mismo de la Tierra, se encuentra Lucifer, el príncipe de los ángeles rebeldes. El infierno dantesco no es sólo fuego, como quiere la fantasía popular; también hay en él pantanos, ciénagas, tormentas de viento y nieve y granizo, arenales desérticos, lluvias de fuego, ríos de sangre hirviendo, horribles seres mitológicos, animales monstruosos, hielo, pero sobre todo oscuridad y fetidez. Allí no se ve el cielo; los paisajes son lúgubres y desolados, y más que lenguaje humano se escuchan gritos, alaridos, blasfemias y ruido de golpes.

Desde el fondo del infierno, un túnel atraviesa el hemisferio sur del globo y sale a la superficie en las antípodas de Jerusalén. Allí están las playas de una isla caracterizada por su tranquila serenidad; una enorme montaña que en ella se levanta es el monte del purgatorio. Se asciende por él a través de terrazas o cornisas que lo circunscriben y donde las almas de los bienaventurados se purifican de sus malas inclinaciones. En este ámbito, una suerte de reino intermedio que participa a la vez del cielo y de la tierra, no hay propiamente el dolor y el sufrimiento angustiosos que corresponderían a un castigo. Las almas que ascienden la montaña saben que están salvadas y gozan de paz y de una serena alegría. Su penitencia consiste en la dificultad del camino y el esfuerzo por superarla, la oración y la meditación en torno a los ejemplos de virtud que se les ofrecen a lo largo de su trayecto. Una vez cumplida su purificación, los espíritus llegan a un lugar idílico en la cumbre de la montaña, el paraíso terrenal. Es un lugar tan elevado que las perturbaciones atmosféricas no alcanzan a enturbiar la serenidad permanente que reina en él. Allí los espíritus deben beber de las aguas del río Leteo, lo que los hace olvidar todas sus culpas pasadas, y de las del río Eunoe, que restablece en ellos el recuerdo de las buenas acciones. De este modo quedan preparados para ascender al cielo.

Para la composición del *Inferno* disponía Dante de gran número de materiales que podían servirle de fuente de inspiración, al modo de esas sugerencias que desencadenan un torrente de imágenes y asociaciones; los tratados teológicos y la abundante literatura de ficción sobre el más allá privilegiaban de algún modo el tema del castigo eterno por las culpas, seguramente como un recurso para intentar mantener a raya el desborde incontrolado de las pasiones de los fieles. En cambio, lo que la tradición podía aportar con referencia al purgatorio y al paraíso terrenal era notoriamente escaso. Para componer el *Purgatorio*, en consecuencia, Dante necesitó inventar prácticamente todo: ubicación, arquitectura, ordenamiento moral, naturaleza de la purificación. Esta labor de creatividad culminó en la vinculación establecida por el poeta entre el purgatorio y el paraíso terrenal; pero ello no sólo por haber desplazado hacia el sur de nuestro planeta la supuesta ubicación de este último, que siempre había sido pensado al oriente de Europa; ni tampoco únicamente por haber dotado a su geografía de dos ríos con claro significado simbólico en lugar de los ininterpretables cuatro ríos bíblicos; ni siquiera, en rigor, por haber hecho del paso por el paraíso terrestre el tránsito obligado para acceder al paraíso celestial; además de todo ello, Dante hizo del ingreso al paraíso terrestre la coronación del proceso de purificación espiritual que se lleva a cabo en el purgatorio.

Conviene retener estas últimas ideas porque ellas pueden y deben plantear alguna dificultad en la comprensión general de la *Commedia*. En efecto, en su tratado *De monarchia* Dante asignó dos fines últimos a la vida humana: uno espiritual, consistente en la felicidad de la vida eterna y cuyo símbolo es el paraíso celestial, y uno temporal que consiste en la felicidad de la vida presente y que tiene por símbolo al paraíso terrestre. El primero de ambos fines se alcanza bajo la guía del sumo pontífice; la felicidad de esta vida, en cambio, se logra bajo la conducción del emperador, quien representa para Dante la más alta autoridad temporal. Si ambos son fines últimos de la vida, la humanidad está llamada a alcanzarlos por igual; pero si son fines distintos, las tareas del papa y del emperador no se tocan, de manera que la Iglesia y el Estado son instituciones autónomas que deben gozar de independencia recíproca. La autoridad del papa y la del emperador proceden inmediatamente de Dios, de modo que toda sujeción del emperador al sumo pontífice en lo

temporal es, según Dante, contraria al designio divino y son perversas las reivindicaciones políticas que el papado reclamaba y hacía valer en aquel tiempo en desmedro de la autoridad imperial. Basta recordar la escandalosa —por no decir vergonzosa— historia de las relaciones entre el papado y el imperio desde fines del siglo XI, y la abundante literatura filosófico-política dedicada a teorizar sobre este problema, para comprender la importancia y aun el carácter revolucionario que tuvo la tesis del doble fin de la vida humana defendida por Dante en una época en que la Iglesia reclamaba para sí la *plenitudo potestatis* tanto en lo espiritual como en lo temporal.

Dentro de este contexto, ¿qué significado adquiere en la *Commedia* la ubicación del paraíso terrestre en la cumbre de la montaña del purgatorio? Si aquél simboliza efectivamente a la felicidad temporal, la de esta vida, ¿por qué su símbolo ha sido trasladado ahora al otro mundo y a la otra vida, reservándose además exclusivamente para las almas bienaventuradas de cristianos muertos en la gracia de Dios? ¿Se trata acaso de una retractación de Dante respecto de la tesis que había defendido en su obra anterior? ¿O es necesario interpretar las expresiones «felicidad de la vida presente» y «felicidad temporal» utilizadas en el *De monarchia* de otro modo que el sugerido por el significado habitual de dichos términos? Estas son preguntas sobre las que será necesario reflexionar cuando abordemos el tema del ordenamiento moral en el purgatorio de Dante.

El paraíso celeste está representado en la *Commedia* por los diferentes cielos de la cosmología adoptada por Dante. Los espíritus se muestran en las distintas esferas, ordenados de acuerdo con sus respectivos méritos y con la correspondiente participación que tienen en la visión de Dios. Pero Dante no olvida que, desde un punto de vista estrictamente teológico, los espíritus de los bienaventurados no están en los lugares físicos de las esferas celestes, como creyeron alguna vez los paganos, sino que se encuentran en el ámbito inespacial del cielo Empíreo. La razón por qué estas almas se muestran de modo diferente del que corresponde a su existencia en el otro mundo se vincula también con la explicación de las estructuras asignadas por Dante al infierno y al purgatorio. Para decirlo con una palabra, todo es de una manera y se muestra de una manera diferente. Se trata, en todos los casos, de reducir

lo abstracto a imágenes sensibles. ¿Qué se intenta con el esfuerzo por traducir contenidos teológicos, cuyo lenguaje es racional, al lenguaje sensorial de las imágenes espacio-temporales? Esta pregunta deberá encontrar su respuesta en las páginas dedicadas a estudiar el concepto de poesía según Dante. Y ella es importante, porque equivale a poner en manifiesto el sentido mismo del enorme esfuerzo que representa tratar de encerrar este mundo y el otro, lo humano y lo divino, los aspectos del mal y las posibilidades del bien, en imágenes que interpelan a los sentidos y que se enmarcan, como en una partitura musical, en un centenar de cantos escritos en tercetos endecasílabos y pensados en lengua toscana.