EL *PARADISO*, MUNDO IMAGINARIO

JUAN VARELA-PORTAS DE ORDUÑA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Cualquier lector de la *Divina Commedia* se percata de que lo que acontece en la cima del Purgatorio al comienzo del *Paradiso*, entre los versos 37 y 75 del Canto I, tiene una importancia fundamental para el desarrollo de la obra. Asistimos al despegue de Dante y Beatriz de la esfera terrestre y al comienzo de su ascensión cielo a cielo, de modo que en este momento se produce una variación sustancial en la peripecia del viaje, ya que por primera vez Dante rompe las leyes físicas que hasta entonces habían marcado su periplo. Se produce ahora un episodio que no se ajusta a ellas: Dante mira a Beatriz, que a su vez está mirando fijamente al sol, y, al mirarla, algo se produce en su interior difícil de explicar, algo que sólo con la palabra *trasumanar*, que según todos los críticos viene a significar sobrepasar los límites de la naturaleza humana, y a través del ejemplo del personaje mitológico Glauco, algunos podrían llegar a entender: "Nel suo aspetto tal dentro mi fei / qual si fé Glauco nel gustar de l'erba / che'l fe consorto in mar de li altri dèi. / Trasumanar significar per verba / non si poria; però l'essemplo basti / a cui esperienza grazia serba." (vs. 67-72). Ahora bien, si observamos el pasaje con detenimiento repararemos en que lo que le está sucediendo a Dante no es en realidad completamente ajeno a las leyes de este mundo, ya que puede llegar a ser entendido por aquéllos a quienes la Gracia les haya reservado una experiencia semejante ("... però l'essemplo basti / a cui esperienza Grazia serba."). La lectura del verso 72 que hacen Sapegno y, creemos que siguiéndolo, U. Bosco o Di Salvo nos parece extraña y errónea, pues a la evidente paráfrasis " cui la Grazia di Dio riserba l'esperienza diretta di una tale trasformazione", donde "tale" sólo puede referirse a la habida por Dante, añaden, sin justificación textual alguna, "allorché sarà chiamato a fruire dell'eterna beatitudine."(1) Ya Benvenuto parafraseaba el verso de un modo que refleja la evidente foricidad de la expresión: "cui divina gratia concedet experiri **hoc**",(2) donde "hoc", obviamente, sólo puede referirse a la

1 Alighieri, Dante (1957:789). Ver Alighieri, Dante (1988:17), y Alighieri, Dante (1987:20).
2 Citado por Antonietta Bufano en la voz "serbare" de la *Enciclopedia Dantesca*.

reciente experiencia de Dante. Lo mismo parecen entender T. Cassini y S.A. Barbi, G. Giacalone o A. Momigliano,(3) en una interpretación que se atañe estrictamente al significado que la palabra "esperienza" suele tener en Dante.(4) Creemos que lo que mueve a error a Sapegno y a los que leen como él es, en primer lugar, no concebir que una experiencia como la de Dante pueda tenerse en vida, y , en segundo lugar, la connotación de futuro que tiene el verbo "serbare" si lo entendemos como "riservare", y no como "conservare", que es su acepción más habitual.(5) En todo caso, creemos que es más exacto parafrasear el verso del siguiente modo: "sirva el ejemplo de Glauco a quien la Gracia le reserve dicha experiencia". En otras palabras, creemos que el autor pretende identificar el fenómeno que le está sucediendo al personaje con una experiencia posible en el mundo del lector. Obviamente, este fenómeno se da por Gracia divina, es decir, no es habitual, sino extraordinario, pero no por ello, increíble, fantástico o irreal.

Para explicarlo, Dante recurre al ejemplo de Glauco, el cual, habiendo cierto día depositado su pesca en un prado virgen junto a la playa, y viendo que, al hacerlo, volvían los peces a la vida y regresaban al mar, dio en probar las misteriosas hierbas de aquel prado, y se convirtió inmediatamente en una deidad marina. Si leemos con detenimiento los versos de Ovidio de los que Dante toma la historia de Glauco, daremos con la clave de la experiencia del personaje. Glauco, para describir exactamente el proceso de su transformación, dice: "Vix bene conbiberant ignotos guttura sucos / cum subito trepidare intus praecordia sensi / alteriusque **rapi** naturae pectus amore."(6) Y sentí el corazón (pectus) arrebatado (raptado) por el ansia (amore) de otra naturaleza. Ahí tenemos el misterioso fenómeno que le sucede a Dante, un rapto, una sucesión continuada de "admirables visiones" con enajenación de los sentidos. Glauco, como, según veremos, le sucede a Dante, se enajena de los sentidos,(7) lo que es característica fundamental del rapto. Además, si nos detenemos un momento en los versos de Ovidio, veremos que la causa del arrebatamiento de Glauco es doble, por un lado una causa, digamos, externa, haber ingerido las hierbas; por otro, una causa interna, el ansia de otra naturaleza. Pues bien, en el rapto se da un proceso idéntico. Hay una causa externa, la iluminación divina,(8) y una causa interna al individuo, precisamente la facultad apetitiva, el afecto.(9) No casualmente ha escogido Dante este personaje (y este texto) para la comparación, sino por el hecho de que su proceso debía llevar al lector la idea de que lo que le está ocurriendo a Dante es precisamente un rapto extático.

A continuación (vs 73-75), Dante hace una referencia implícita a una experiencia habida por S. Pablo, según todos los críticos han visto. En el verso 75 resuenan los ecos de la segunda a los Corintios, XII, 3, cuando San Pablo se refiere a su rapto al tercer cielo, y ya en el Canto II del *Inferno* se comparaba el viaje dantiano con los hechos por Eneas y San Pablo (vs 32). De

---

3 Ver respectivamente Alighieri, Dante (1976:11) (" a coloro ai quali la grazia divina riserba di sperimentare in sé stessi **cotale** tramutazione"), Alighieri, Dante (1988:108) y Alighieri, Dante (1980:535).

4 Ver voz en *Enciclopedia Dantesca*: "Nella sua accezione più generale D. lo usa con il significato di "conoscenza diretta", personalmente acquista mediante l'osservazione, la consuetudine o lo studio di una determinata realtà."

5 Ver voz "serbare" en *Enciclopedia Dantesca.*

6 Ovidio (1984:121) XIII, 944-946.

7 Ovidio (1984:121) XIII, 956-959: "Hactenus acta tibi possum memoranda referre, / hactenus haec memini; **nec mens mea cetera sensit**. / Quae postquam rediit, alium me corpore toto, / ac fueram nuper, neque eudem mente recepi."

8 Desgraciadamente, no tenemos espacio para demostrar que eso es precisamente lo que se produce en el caso de Dante a través de los ojos de Beatriz, tanto en los versos 61-63 de este canto como en cada una de las ascensiones de Dante.

9 Tomás de Aquino (1955 :534) II-II, q.175, a. 2, resp.

nuevo nos parece evidente que el autor se preocupa por establecer una analogía entre los procesos de Dante y San Pablo, de modo que, a través de dos figuras, una mitológica, otra histórico-bíblica, el autor nos informa de que lo que está experimentando Dante es un rapto.

Efectivamente, el rapto es un tipo de transhumanación, es decir, de superación de la propia naturaleza humana,(10) de la que el agraciado disfruta por Gracia actual o transeúnte, que le permite elevarse (el término no es casual, pues el rapto es "una elevación de los sentidos a cosas muy altas"(11) a las cosas de la divinidad para conocerlas. El rapto es, ante todo, un modo de conocimiento que supera las capacidades normales del hombre, una elevación del alma racional. Esta elevación va subsecuentemente acompañada de placer, pero debe quedar bien claro que el placer es consecuencia secundaria del conocimiento visionario, y en ningún caso la finalidad del rapto. La finalidad del rapto es el conocimiento momentáneo de las cosas divinas, por lo que el rapto es un tipo de profecía, sin dejar de considerar que profecía no quería decir sólo, como hoy en día, el conocimiento de lo por venir, sino todo conocimiento especial, por Gracia, de las verdades divinas que un hombre puede tener en tierra de manera momentánea.(12)

Este conocimiento se da mediante un doble proceso. Por un lado, Dios infunde en el raptado las verdades que le quiere transmitir, y por otro lado le refuerza el intelecto por medio de una iluminación, la de la luz de la profecía, que es luz de Gracia transeúnte. Ahora bien, estas verdades pueden ser transmitidas codificadas o no, es decir, Dios puede infundir directamente en la mente del profeta las especies inteligibles, como en el caso de la ciencia infusa de Salomón o los Apóstoles,(13) o bien, lo que es más común, infundir, ya no en la mente, sino en la imaginación, las imágenes o semejanzas imaginarias que sólo gracias al reforzamiento de la luz intelectual el profeta podrá esclarecer.

Debemos hacer aquí un inciso para explicar someramente cómo se entendía en el medioevo el proceso de la visión. Desde Platón y Aristóteles se entiende que, en la visión, la forma (en sentido técnico) de las cosas (también llamada imagen o semejanza o fantasma) se imprime, a través de los sentidos, en la imaginación. Ésta conserva y reproduce dicha imagen o fantasma de la cosa cuando la cosa ha desaparecido ya del alcance de los sentidos. Sólo entonces puede el intelecto ejercer su acción sobre lo percibido, de modo que " la funzione del fantasma nel processo conoscitivo è così fondamentale che si può dire che esso sia anche, in certo senso, la condizione necessaria dell'intelligenza."(14) *Nihil potest homo intelligere sine phantasmata*, será el principio que dominará la teoría medieval del conocimiento. Ahora bien, con el tiempo, esta teoría gnoseológica fantasmática se irá fundiendo con la doctrina pneumática del espíritu fantástico, la cual, partiendo de Aristóteles y tras un largo desarrollo médico, filosófico y teológico, recorre todos los aspectos de la cultura medieval. Según esta doctrina, entre la ruda materialidad del cuerpo y la inmaterialidad del alma existe un cuerpo sutil o aéreo, que tiene una doble naturaleza, astral y fisiológica, y que es instrumento de la imaginación, y, por tanto, sujeto de sueños, influjos astrales e iluminaciones divinas en las adivinaciones y en los raptos. Así, el fantasma o imagen o semejanza de las cosas se acaba concibiendo como una substancia sutil (pneuma) que emana de ellas, y la imaginación, a su vez, se irá concibiendo también como un fantasma que

10 Tomás de Aquino (1955 : 531) II-II, q. 175, a.1

11 Tomás de Aquino (1955 : 511) II-II, q. 174, a. 1 ad. 3

12 Tomás de Aquino (1955 : 461) II-II, q. 171, a. 3

13 Se entiende por especies inteligibles las formas originales, modélicas de las cosas que son o están en la mente divina.

14 Agambem, Giorgio (1977: 88)

tomará su "materia" de ese pneuma o cuerpo sutil que recorre todo el cuerpo físico, y que en el rapto se enajena de éste y se une al fantasma de la cosa percibida.(15)

Así, pues, en el rapto se produce una doble infusión, la de la luz intelectual añadida que hará capaz al profeta de entender y transmitir lo que verá, y la de imágenes que transmiten en clave la verdad revelada:(16) "la visión profética no es la visión de la divina esencia ni los profetas ven en ésta lo que Dios les da a conocer, sino en ciertas **imágenes infundidas por la ilustración de la divina lumbre**. Y así, dice Dionisio (*De Cael. Hier.* cap 4), hablando de las visiones proféticas, que el teólogo sabio llama divina a **aquella visión que se realiza mediante las semejanzas de las cosas** que carecen de forma material y que elevan los videntes a las cosas divinas."(17)

Ahora bien, estas imágenes infundidas pueden ser recibidas de dos modos en la visión, a través de los sentidos o directamente infundidas en la imaginación del vidente, de modo que la profecía puede tener tres procesos: > sentidos > imaginación > entendimiento (formas sensibles); > imaginación > entendimiento (formas imaginarias); y > entendimiento (especies inteligibles).(18) Esta distinción reproduce la distinción agustiniana entre visión corporal, visión espiritual y visión intelectual: "Cuando se lee este precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, nos salen al paso tres clases distintas de visiones. Una es la de los ojos con los cuales se contemplan las letras; otra la del espíritu(19) del hombre por la que se piensa en el prójimo ausente; la tercera tiene lugar en la mirada atenta de la mente con la que se contempla la misma dilección. De estas tres clases de visiones la primera es conocida por todos; por ella se ve el cielo y la tierra y todas las cosas que están presentes a los ojos del cuerpo. Tampoco es difícil declarar aquella otra por la que se piensa en las cosas corporales que no se hallan presentes, ya que el mismo cielo y la tierra con todas las cosas que en ellos observamos, las podemos pensar estando a obscuras, pues aunque no veamos nada con los ojos del cuerpo estando así, sin embargo, contemplamos con el alma las imágenes de los cuerpos (...). La tercera clase de visión (...) comprende todas las cosas que no tienen imágenes semejantes a sí mismas, y, por lo tanto, estas imágenes no son lo que son las cosas (...).

A la primera visión la llamamos corporal, porque se percibe por el cuerpo y se muestra a los sentidos corporales. A la segunda, espiritual, pues todo lo que no es cuerpo, y, sin embargo, es algo, se llama rectamente espíritu. Ciertamente no es cuerpo, aunque sea semejante al cuerpo, la imagen del cuerpo ausente y la mirada con que se ve la imagen. La tercera clase de visión se llama intelectual, del origen de donde procede".(20)

Cabría distinguir, así, dos modos de conocimiento de lo divino, que suponen dos procesos semiológicos distintos. Por un lado, el conocimiento natural, ajustado a las capacidades del hombre, en el que éste recibe la información, a través de los sentidos, por medio de fantasmas o imágenes, que son, en este caso, índices de las cosas, pues, como hemos visto, hay una relación

15 Hemos intentado resumir brevísimamente una de las columnas vertebrales del pensamiento medieval, con lo que necesariamente hemos pecado de superficiales e imprecisos. Para una completa información sobre el tema, ver Bundy, M. W. (1927), Klein, Robert (1980), y Agamben, Giorgio (1977).

16 Esto es lo que hace que el rapto de San Pablo sea un tipo especial de profecía, ya que el vio la esencia de Dios, no imágenes infundidas. Que el autor establezca un paralelismo entre Dante y San Pablo se debe a que Dante también llegará, en el canto final, a ver a Dios en su esencia.

17 Tomás de Aquino (1955 : 495) II-II q. 173, a. 1, resp.

18 Ver Tomás de Aquino (1955:497-500) II-II, q. 173, a.2. Ver también San Agustín (1969 : 979-982) XII, 11-12, 22-25.

19 Y ya sabemos que espíritu designa aquí a la imaginación o espíritu fantástico.

20 San Agustín (1969:971-973) XII, 6-7, 15-16.

sustancial entre el objeto y el signo. Estos fantasmas son, además, índices de Dios, pues reproducen por participación las especies (o intenciones o ideas o formas ejemplares) que son o están en la mente divina. A través de la percepción de las formas de las cosas podemos llegar a tener un vago conocimiento de las formas ejemplares divinas, de cuya naturaleza participan. El mundo es una huella de Dios.(21)

Por otro lado, está el conocimiento profético sobrenatural. En él existe, en primer lugar, una voluntad divina de comunicarse con el profeta (la Gracia), y, en segundo lugar, Dios utiliza una serie de imágenes codificadas que remiten a un significado ulterior. Además, Dios proporciona al receptor la capacidad para descodificar dichas imágenes. San Agustín establece un estrecho paralelismo entre las imágenes infundidas y lo que hoy llamaríamos significantes de un código lingüístico hablado: "...pues dice (San Pablo a los Corintios): *Si orare con la lengua, mi espíritu ora, pero mi mente está sin fruto*. Como en este lugar entiende el apóstol por lengua las místicas y obscuras expresiones de las que si apartamos la intención de la mente nadie saca provecho oyendo lo que no entiende (...) por lo tanto, suficientemente declara que en este lugar llama lengua a las expresiones [significationes] que son como imágenes y semejanzas de las cosas, las cuales para ser entendidas necesitan de la mirada de la mente (...). La lengua, es decir, el miembro del cuerpo que movemos en la boca al hablar, profiere los signos de las cosas, mas no presenta sus mismas realidades; por esto el Apóstol llamó figuradamente lengua a cualquiera emisión de signos cuando no se entienden; mas una vez que han sido entendidos, acción que sólo ejecuta la mente, se da la revelación, o el conocimiento o la profecía o la enseñanza."(22) Y declara taxativamente que el acto de la profecía es ante todo un acto de descodificación de imágenes, que sólo puede ser llevada a cabo por el que haya recibido momentáneamente de Dios la capacidad intelectual de hacerla: " Por lo tanto, a aquellos a quienes se presentan los signos en el espíritu por medio de semejanzas de cosas corporales, si la mente no cumple con su propio oficio de entenderlos, aun no se ha dado en ellos la profecía, pues más bien es profeta el que interpreta lo que otro ha visto que el que lo vio."(23)

Volvamos ahora a la *Divina Commedia*. Si, como creemos haber demostrado, es cierta la idea de que Dante goza en la cima del Purgatorio de un rapto místico, habrá que concluir enton-

---

21 Alighieri, Dante (1988:20) *Paradiso,* I, 103-108.

22 San Agustín (1969:975-976) XII, 7, 19. Ver tambien San Agustín (1969:996-997) XII,18,40; Cfr. Tomás de Aquino (1955:517-518) II-II, q. 174, a. 3, resp.: "se distinguen los grados de profecía por la expresión de los signos imaginarios [signorum imaginabilium] con que se declara la verdad inteligible." Cfr. también Tomás de Aquino (1955:497) II-II, q.173, a.2, resp.: " Pues como de la diversa ordenación de las letras resultan nuevas palabras, así de la diversa disposición de los fantasmas resultan en el entendimiento diversas especies inteligibles." Y Tomás de Aquino (1955:497-498) II-II, q. 173, a.2, resp.: "En cuanto a lo segundo [la recepción o representación de las cosas] la enseñanza humana se asemeja a la revelación profética, pero no en lo primero [el juicio]. El hombre representa a su discípulo las cosas, pero no puede iluminar interiormente la inteligencia, como hace Dios."

23 San Agustín (1969:976) XII,9, 20. Ver también el ejemplo de Daniel, San Agustín (1969 980) XII, 11, 23: "Vio el rey Baltasar los dedos de una mano que escribía en la pared, y al momento, mediante el sentido del cuerpo, fue impresa la imagen de la cosa corporal en el espíritu [visión corporal]; mas efectuada la visión, después de haber pasado, permaneciendo en su pensamiento, la veía en el espíritu [visión espiritual o imaginaria], pero aún no la entendía; el signo tampoco era inteligible entonces cuando corporalmente se formaba en la pared y se mostraba a los ojos corporales; sin embargo, entendía que era signo de algo, y eso lo entendía por el ministerio de la mente, y puesto que investigaba su significado, la mente ejecutaba esa búsqueda; pero, no habiéndola encontrado, se presentó Daniel, el cual, teniendo su mente iluminada por el espíritu profético, descubrió al rey, conturbado, lo que aquel signo presagiaba. Así, más bien Daniel fue el profeta por esta clase de visión propia de la mente, que el mismo rey había visto por los ojos de la mente formar el signo corporal, y borrado contemplaba, al pensar en él, la imagen en su espíritu, no pudiendo por la mente conocer más que aquello era signo y que debía investigar su contenido."

ces que se produce en él el proceso cognoscitivo semiológico hasta aquí someramente descrito. Ante todo, hay que precisar que, dado que el rapto extático se produce con enajenación de los sentidos,[24] Dante no puede tener visión corporal, sino solamente espiritual, y, por tanto, todo lo que ve y oye a partir de ahora no son sino imágenes, fantasmas, semejanzas imaginarias de personas reales, y no las propias personas. Pero lo más importante no es esto, sino que, como consecuencia de ello, **todo lo que Dante ve y oye en su recorrido astral tiene un significado ulterior, remite a una verdad que le está siendo revelada directamente por Dios.**[25] Veamos algunos datos textuales más que confirman nuestra hipótesis.

Para empezar, ya en el último soneto de *La Vita Nuova* Dante anticipaba este proceso: el Amor Divino infunde "intelligenza nova" en el "sospiro" que sale del corazón[26] del poeta, su espíritu fantástico o imaginación, y lo eleva más allá del último cielo, donde gozará de una "mirabile visione". Para ello, como hemos señalado, debe disfrutar, por Gracia, de una iluminación de luz intelectual, que es la que se produce en los versos 61-63 (y en cada ascensión a otro cielo) a través de los ojos de Beatriz.[27] Desde este momento de la transhumanación, desaparece de la peripecia del poema toda referencia a sensaciones, de modo que los únicos sentidos, si tal puede llamárselos, que funcionan son la vista y el oído (y aun este último reducido a ser vehículo de palabras y música), que son los medios por los que llega la profecía.[28] Por otra parte, no puede ser casualidad que todas las figuras que van apareciendo en los diversos cielos vengan presentadas con un "io vidi" o un "parve",[29] e incluso llega a declararse expresamente en algunas ocasiones, como en III, 5, cuando aparecen los primeros beatos: "ma visïone apparve ...".[30]

En este sentido, son significativos los versos 52-53 del Canto I cuando, momentos antes de la transhumanación, Dante ve a Beatriz mirar al sol: "...de l'atto suo, per li occhi / infuso ne l'i-

---

24 Tomás de Aquino (1955:532) II-II, q.175, a.1, resp. San Agustín (1969 : 983) XII, 12 25. San Agustín (1969:999) XII, 19, 41.

25 La siguiente cita de Santo Tomás es fundamental para entender el papel de lo histórico y lo autobiográfico (fingidamente autobiográfico) en el *Paradiso:* " Cuando en la revelación profética ordena Dios las especies imaginarias recibidas anteriormente de los sentidos, según conviene para la verdad que se quiere revelar, entonces la vida precedente contribuye a la formación de esas semejanzas." (Tomás de Aquino (1969:499) II-II, q. 173, a. 2, ad. 1). Hay que aclarar que cuando Dios infunde imágenes directamente en la imaginación lo puede hacer totalmente ("como si a un ciego le imprimiesen en la imaginación las imágenes de los colores" (Tomás de Aquino (1969:498) II-II, q. 173, a.2, resp.) u ordenando las imágenes recibidas anteriormente por los sentidos y ya impresas en la imaginación, lo que sería el caso de Dante.

26 Definición precisa del espíritu fantástico. Ver Klein, Robert (1980: 29ss), y Agamben, Giorgio (1977:121ss).

27 Ver supra nota 4.

28 " En segundo lugar se distinguen los grados de profecía por la expresión de los signos imaginarios con que se declara la verdad inteligible. Y porque los signos más expresivos de la verdad inteligible son las palabras, por esto más alto grado de profecía parece ser aquel en que el profeta oye las palabras que expresan la verdad inteligible, sea en vigilia, sea en sueño, que aquel otro que ve algunas cosas significativas de la verdad (...). En estos signos la profecía parece ser tanto más sublime cuanto los signos son más expresivos...". Tomás de Aquino (1955:517-518) II-II, q.174, a. 3, resp. No dejaremos de insistir que en realidad las imágenes no pasan por los sentidos, sino que se imprimen directamente en la imaginación, por lo que las expresiones ver y oír no son sino metafóricas.

29 V, 103; V, 114; VII, 34; VIII, 15,19,25-26, 26; IX, 67-69; X, 64-66, 79, 82, 145-147; XI, 16; XIII, 1-3, 7, 10; XIV, 34,72-74, 81, 83, 95, 108, 112-113, 121; XV, 37, 85; XVI, 29; XVII, 121-123; XVIII, 37, 41, 46-47, 70, 97, 103, 109, 124; XIX, 1, 4, 10, 17, 19, 37, 95; XX, 84, 139-141; XXI, 16-20, 29, 31, 40; etc.

30 Desgraciadamente, no podemos extendernos en consideraciones generales, pero piénsese en esta cita de Santo Tomás: "esta ilustración de la mente por la profecía puede llamarse espejo en cuanto produce en la mente la semejanza de la verdad contenida en la presciencia divina" (Tomás de Aquino (1955:495) II-II, q. 173, a. 1, resp.), y se entenderá por qué a Cacciaguida (XVIII, 2) o a los diversos cielos (XIX, 4-6; XX, 16; XVIII, 115-117) se los llama espejos, o por qué a los beatos del primer cielo los ve Dante como imágenes reflejadas.

magine mia, il mio si fece". Ya tenemos suficientes elementos de juicio para percatarnos de que el autor aquí nos quiere señalar expresamente que Dante está teniendo una visión corporal, no espiritual, en la que la imagen le viene infundida al personaje en la imaginación a través de los sentidos, de los ojos, no directamente (ve, por tanto, una forma sensible, no una forma imaginaria). Obviamente, no es casual que esta advertencia se produzca instantes antes del rapto, pues estamos ante la última visión corporal del personaje, un momento perfecto para que el autor nos recuerde la distinción agustiniana y nos prevenga de lo que va a pasar.

Por otra parte, después de lo dicho acerca del espíritu fantástico, se entiende que los beatos que se presentan ante Dante sean llamados "substancias" (III, 29, o VII, 5, por ejemplo), de modo que la tradicional interpretación de estas expresiones como "almas"(31) viene refutada por la lectura de San Agustín, cuando afirma que "(las imágenes de las cosas corporales) son verdaderas alegrías y verdaderas penas hechas de substancia espiritual (substantia spirituali)",(32) y por la de Santo Tomás, cuando dice que "se puede extender la profecía a aquello que toca a las substancias espirituales (spirituales substantias) por las cuales somos inducidos al bien o al mal".(33)

Pero sin duda alguna, el pasaje fundamental para confirmar nuestra hipótesis, y que adquiere una más nueva dimensión tras las consideraciones aquí referidas, es IV, 37-44. Beatriz, para resolver la duda de Dante acerca de la sede de las almas beatas, le aclara que las que ve (que son las menos beatas, las del cielo de la luna) no están ahí porque tengan asignada esa esfera, sino porque son **signos** de la vida celestial menos elevada: "Qui si mostraro, non perchè sortita / sia questa spera lor, ma per far segno / de la celestïal c'ha men salita." Es decir, las almas de los beatos se encuentran en realidad en el Empíreo, y **se muestran** a Dante como signos de esa vida celestial que allí llevan. Ya sabemos que Santo Tomás y San Agustín utilizan repetidas veces la palabra signo para referirse a las imágenes a través de las que Dios revela la verdad, y creemos que Dante aquí la está utilizando exactamente en el mismo sentido. Lo confirman los versos siguientes: "Così parlar conviensi al vostro ingegno, / però che solo da sensato apprende / ciò che fa poscia d'inteletto degno. / Per questo la Scrittura condescende / a vostra facultade, e piedi e mano / attribuisce a Dio e altro intende" (vs 40-44). La razón por la que Dios debe comunicarse con el hombre a través de lo sensible,(34) ya la hemos visto (*nihil potest homo intelligere sine phantasmata*),(35) pero lo realmente interesante es el paralelismo que el autor hace entre el modo de significar de las Escrituras, y el de los signos que son las figuras que Dante ve y verá. Del mismo modo que la Escritura atribuye pies y manos a Dios **"e altro intende"**, así las formas y

31 Ver el comentario de Di Salvo en Alighieri, Dante (1987:53): " la parola è qui usata nel significato tecnico che le dava la filosofia medievale. Sostanza è ciò che sussiste di per sé, in modi autonomi, e che per sussistere non ha bisogno di cosa alcuna. Sostanza è, dunque, una struttura necessaria ed autosufficiente. L'anima è una sostanza; difatti, può essere ed esiste senza il corpo; come questo esiste senza l'anima." La confunsión es debida a la comparación con Narciso de los versos 17-18. En un próximo trabajo intentaremos demostrar que el error de Dante no es confundir una realidad con una imagen, sino confundir una imagen falsa con una imagen verdadera. No se olvide que, para el hombre medieval, el mundo se percibe como un mundo de imágenes. Cuando Beatriz advierte a Dante que lo que ve son "vere sustanze", lo hace porque las visiones pueden ser falsas, demoníacas, o verdaderas, divinas (San Agustín (1969 : 996), XII, 18, 39). Beatriz está reconfortando a Dante sobre el origen de esas visiones.

32 San Agustín (1969 : 1024) XII, 32, 61.

33 Tomás de Aquino (1955:452) II-II, q.171, intr.

34 Obsérvese la sutileza del autor. No es, como se suele suponer, de los sentidos ("percezione sensibile" Bosco), sino "da sensato", de lo sensible, de lo ya sentido o lo que se puede sentir (se acerca más Di Salvo: "rappresentazioni sensibili"). No se refiere, pues, sólo a la visión corporal.

35 "...alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata...". Tomás de Aquino. *Summa contra gentiles*, i. 3, q. 47.

palabras que ve y oye Dante refieren a otra verdad. No se soslaye que del verso 40 se deriva que alguien (Dios, evidentemente) está hablando al "ingegno" de Dante,[36] y lo está haciendo siguiendo el mismo proceso semiológico que el de las Escrituras. Éstas, como se sabe, son textos revelados directamente por Dios, quien comunica a través de ellos las verdades divinas. Lo mismo sucede con lo que Dante ve y oye en su viaje astral.

La conclusión que de esto se deriva no por radical es menos obvia. Dante-autor pretende que apliquemos a su texto el mismo proceso descodificador que se aplicaba a las Escrituras, la interpretación alegórica[37] de los cuatro sentidos que se llevaba a cabo en la exégesis bíblica. De hecho, la interpretación alegórica no es sino el camino de vuelta de la profecía, la descodificación que el profeta, o el exégeta, hace de lo que Dios ha codificado en imágenes o en palabras. Todo lo que Dante ve y oye en el *Paradiso* exige una interpretación alegórica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio (1977). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino. Einaudi.

Alighieri, Dante (1957). *La Divina Commedia*. A cura di Natalino Sapegno. Milano-Napoli. Riccardo Ricciardi Editore.

Alighieri, Dante (1976). *La Divina Commedia. Paradiso*. Commento di Tommaso Casini e Silvio Adrasto Barbi. Milano. Fratelli Fabbri Editori.

Alighieri, Dante (1980). *La Divina Commedia. Paradiso*. Commento di Attilio Momigliano. Firenze. G. C. Sansoni Editore.

Alighieri, Dante (1987). *La Divina Commedia. Paradiso*. A cura di Tommaso Di Salvo. Bologna. Zanichelli.

Alighieri, Dante (1988). *La Divina Commedia. Paradiso*. Commento e analisi critica di Giuseppe Giacalone. Roma. Angelo Signorelli Editore.

Alighieri, Dante (1988). *La Divina Commedia. Paradiso*. A cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Firenze. Le Monnier.

Bundy, M. W. (1927). *The theory of imagination*. Illinois. The University of Illinois.

Klein, Robert (1980). *La forma y lo inteligible*. Madrid. Taurus.

Ovidio (1984). *Metamorfosis*. Volumen III. Edición de Antonio Ruiz de Elvira y Bartolomé Segura Ramos. Madrid. C.S.I.C.

Pepin, Jean (1970). *Dante et la tradition de l'allegorie*. Paris. Institut d'études médiévales.

San Agustín (1969). *Del Génesis a la Letra* en *Obras de San Agustín*, Volumen XV. Madrid. Editorial Católica (B.A.C.).

Tomás de Aquino (1955). *Suma Teológica*. Volumen X. Madrid. Editorial Católica (B.A.C.).

36 "Parlar" es palabra técnica para referirse a la profecía. "Ingegno" se refiere al intelecto, como en *Convivio*, III, XIV, 9.

37 Ver Pepin, Jean (1970: 12ss).