



*El orden del amor en la
Divina Comedia*

Stefano Abbate
Universitat Abat Oliba CEU
CEU Universities
sabbate@uao.es

Resumen

A través de algunas intuiciones de Max Scheler acerca del *ordo amoris*, se aborda esta cuestión en el pensamiento de Dante Alighieri, especialmente en la *Divina Comedia*. La obra del poeta florentino se vertebra sobre la ordenación del intelecto y de la voluntad al bien del hombre, así como en la búsqueda del primer amor que mueve esta inclinación del hombre. A través de varios ejemplos tomados de la *Divina Comedia* se pretende presentar esta cuestión fundamental en la obra mayor de Dante.

Abstract

Through some of Max Scheler's intuitions about the *ordo amoris*, this question is addressed in Dante Alighieri's thought, especially in the *Divine Comedy*. The work of the Florentine poet is based on the ordination of the intellect and the will of the good of man, as well as on the search for the first love that moves this inclination of man. Through several examples taken from the *Divine Comedy*, this article addresses this fundamental question in Dante's greatest work.

I. Introducción al *ordo amoris*

La cuestión del amor en Dante es probablemente el eje vertebrador de su vivencia personal y de su recorrido intelectual. La evolución del poeta florentino acerca de esta cuestión capital abarca prácticamente toda su vida, desde los inicios en *Le Rime* y luego en la *Vita Nova* hasta la madurez de la *Commedia*.

En este recorrido, de algún modo, Beatriz es la báscula sobre la cual este amor es medido, ponderado y direccionado. La evolución de su figura corresponde a la ordenación del amor desde una cierta sensibilidad stilnovista desde *Le Rime* hasta su personificación de la Teología en la *Commedia*.

Cuando hablamos de *ordo amoris* nos tenemos que remitir a la intuición de Max Scheler que definió el *ordo amoris* como el “conocimiento del rango de todos los posibles *títulos que para ser amadas* poseen todas las cosas, según su interno y propio valor”¹. La historia de Dante en la *Divina Comedia* puede interpretarse como un restablecimiento de este orden del amor, de una escala de los seres que siendo todos dignos de ser amados, pues atraen; deben ser amados según un orden y una jerarquía en cuya cumbre se encuentra a aquel amor que mueve el mundo y las demás estrellas. En este sentido, podemos entender la razón del viaje de Dante desde su final, en la contemplación mística del motor de todos los seres vivientes y en particular de la criatura racional; que, reconociendo el bien en las cosas creadas, las ama y puede trágicamente desordenarse si no ordena este amor al principio de todo movimiento y de toda atracción. Cuando amamos las cosas las amamos porque son bellas y por esto atraen, pero también es cierto que las amamos en cuanto su bien es participación del sumo bien al cual todo se ordena.

1. Max Scheler, *Ordo amoris* (Madrid: Caparrós, 2008), 22.

Siempre Scheler nos ilumina al decir que el *ordo amoris* “es la fórmula ética fundamental según la cual existe y vive moralmente *este* sujeto”², el lugar moral alrededor del cual se formulan los juicios y brotan las acciones morales de la persona. Sería la trasposición de la frase evangélica: “donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón”³.

Este amor que estructura la vida moral del hombre puede decirse muy propiamente el “primer amor” en un doble sentido: en el ámbito axiológico por dar la forma y la orientación al amor hacia los otros bienes que se presentan; y en el ámbito temporal siendo la primera inclinación del corazón humano que tiende a la consecución del bien anhelado. Resulta por lo menos llamativo que la cuestión del primer amor aparece en un lugar aparentemente inapropiado en los versos de Dante de la *Divina Comedia*. En el frontispicio de la puerta del infierno se levanta un letrero que indica que el *primo amore* juntamente a la potestad divina y a la suma sapiencia fueron el hacedor del tremebundo lugar. Lo que aquí se quiere resaltar es cómo el amor desordenado puede ser un verdadero infierno (no solamente en la vida eterna) y puede trastocar enteramente al hombre hasta el más absurdo de los sin sentidos vitales. De hecho, no es casualidad que Scheler relacione el *ordo amoris* con la noción de destino, entendido como aquello que abarca “todo lo que *pasa* al hombre [pues son] las únicas [cosas] que *a él* podían pasarle”. Es decir, en aquello que se ama existe una realización de un cierto destino y la vida se manifiesta, así como traslación de aquellos bienes que “han atraído su amor en la primera infancia”⁴. Amar es entonces elegir un destino, reconocer un fin al cual tender y sobre esto no hay posibilidad de no elección. Así un joven Dante experimenta esta llamada en su vida a través del encuentro con Beatriz. La comprensión del encuentro con esta mujer será el punto neurálgico para la ordenación del amor. Ya en la *Vita nova* este amor es inseparable de la nobleza de ánimo y de la amabilidad⁵ pues en perfecta sintonía stilnovista “*Amore e’l cor gentil sono una cosa*”⁶. Pero, la originalidad de Dante con respecto al stilnovismo reside en la profundidad de los sentimientos que se encienden en el ánimo del poeta. No solamente el deseo y otras pasiones sensibles, sino la misma beatitud “*ché era fine di tutti li miei desiderii*”⁷. Beatriz es el signo de un milagro que, en un principio obscuro, se fue revelando paulatinamente⁸. Ella es “*venuta da cielo in terra a miracol mostrare*”⁹ y por ella “*nullo nemico mi rimanea*”¹⁰. Es una honda transformación interior lo que se produce en el ánimo del poeta la induce a la contemplación. Como afirma Nardi, esta mujer otorga al poeta la certidumbre de la salvación eterna¹¹. Como es sabido, la muerte de Beatriz significó una nueva y

2. Scheler, *Ordo amoris*, 23.

3. Mt 6:21.

4. Scheler, *Ordo amoris*, 31.

5. Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale* (Roma: Laterza, 1990), 39.

6. Dante Alighieri, *Vita nova* (Firenze, Einaudi, 1932), XX, 28. Las traducciones de Dante son nuestras.

7. Alighieri, *Vita nova*, XVIII, 23.

8. Cf. Charles Singleton, *An essay on the Vita Nuova* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 6.

9. Alighieri, *Vita nova*, XXI, 44.

10. Alighieri, *Vita nova*, XI, 11.

11. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, 42.

profunda reflexión sobre el sentido del amor. ¿Qué sentido podría tener amar aquello que es pasajero y destinado a la muerte? La vida parecería una absurdidad de la cual no hay salida. La búsqueda de la solución a este enigma vital fue buscada primeramente en la consolación de la filosofía como es atestiguado en el *Convivio*. El retorno del alma y de toda la creación a su primer principio como a su propio bien es una idea que Dante hace suya y marca profundamente su obra más importante¹².

II. La ascensión del amor en la *Divina Comedia*

La situación recién mencionada es la que se le presenta a Dante desde los primeros cantos de la *Divina Comedia*, a través de la imposibilidad de salir de la selva oscura en la cual Dante se encontraba. Símbolo del pecado y del hombre caído es rescatado por Virgilio, que le asegura que le conviene emprender otro viaje. Este viaje que Virgilio propone a Dante enfrenta al poeta florentino a la radical soledad de la elección del amor que amamos internamente, y Dante describe en este momento lo trágico de la elección del amor que amamos cuando al comenzar el segundo canto describe su radical soledad: “*io sol uno*”¹³. En esta elección no cabe vacilación alguna y cuando Dante comienza a dar excusas que la elección divina no puede haberse fijado en él para semejante viaje, Virgilio le afea tajantemente pues su alma está ofendida por la vileza¹⁴.

En Dante se percibe la necesidad de estar a la altura del amor al cual estamos llamados pues este amor nos precede en cuanto hemos sido amados con anterioridad con respecto a nuestra elección: como escribe San Juan, “Dios nos amó primero”¹⁵. Se puede interpretar así la *Divina Comedia* como un camino ascensional del peregrino Dante a través de los encuentros con los pecadores y su condenación eterna; los purgantes que esperan poder ver a Dios y los beatos de cielo que ya le contemplan. Sería una interpretación legítima, pero, creo que no sería la única. En la gran pirámide de su construcción literaria, Dante nos deja varias señales adentro de la estructura del texto y varias referencias cruzadas que conducen a distintos niveles de lectura. En este artículo se proponen dos esquemas: en primer lugar, el ascensional que va del infierno al paraíso y, en segundo lugar, el que se coloca como el centro de la *Divina Comedia*, es decir, en los cantos centrales del Purgatorio.

Para comenzar a tratar el primer esquema ascensional, conviene recordar como en el *Convivio*¹⁶ el amor natural está presente en toda criatura pues Dios es amor y este amor asume una forma distinta en los distintos grados del ser y es su principio vital. El hombre, a diferencia de las plantas y de los animales posee un alma racional que le otorga el amor de ánimo, es decir, de elección. El hombre

12. Este mismo principio se encuentra en Santo Tomás de Aquino. Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, II, c.46. “*Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae*”.

13. Dante Alighieri, *Commedia*, Inf. II, 3.

14. Dante Alighieri, *Commedia*, Inf. II, 45.

15. Cf. 1 Jn 4: 19.

16. Dante Alighieri, *Convivio*, III.3, 3.

puede amar por elección y por ende posee la libertad para elegir su destino, orientándose hacia el bien o el mal por esta fuerza innata.

En un primer momento, Dante por influencia del poeta Guinizelli no era extraño a un ambiente literario donde el amor era cantado y alabado y se identificaba con el amor cortés, un amor pasional y accidental del apetito sensible que en su acción se hacía irresistible obnubilando la fuerza de la razón. En la vida personal de Dante, como se dijo antes, el encuentro con Beatriz había vislumbrado que el amor de caridad ordena las tendencias afectivas y ennoblece el espíritu del hombre. Pero, la muerte repentina de la mujer amada arrojó a Dante en un callejón sin sentido al punto que como dice el poeta el recto camino se había perdido. La confusión se había apoderado del poeta especialmente en la confusión del orden del amor. ¿Qué sentido puede tener amar a alguien si luego la muerte nos lo puede arrebatarse en cualquier momento? ¿Cómo puede resplandecer la bondad divina si la experiencia de la muerte impide el disfrute del bien amado? Dante estaba naufragando en la confusión acerca del orden del amor, acerca de cómo se deben amar las cosas. El canto V del infierno es la ejemplificación de cómo el amor puede conducir al infierno. La historia de Paolo y Francesca manifiesta la dramaticidad de un amor desordenado y sus consecuencias últimas. Detrás de las formalidades aristocráticas, las citas cultas y las formas agraciadas de los condenados se esconde un amor que les ha arrebatado el uso de la razón hasta una muerte que todavía les ofende, dice Francesca. Y les ofende en un doble sentido: por la violencia del mismo amor que se le hace irresistible y por la ofensa de su muerte violenta producida por su marido y hermano de su amante. En todo el diálogo con esta alma condenada observamos, entre otras cosas, el movimiento del amor de la adúltera que lentamente se va pervirtiendo. Como decía San Agustín, “existe un amor con el que se ama lo que no debe amarse, este amor lo odia en sí mismo el que ama aquel con que se ama lo que debe amarse”¹⁷. Francesca relata de un amor irresistible, que no puede ser evitado, una ineluctabilidad del destino al cual es conveniente abandonarse. Cuando Francesca recuerda el tiempo feliz sobre la tierra, está amando —aun en el infierno— aquel amor por el cual se encuentra eternamente condenada. La “primera raíz de nuestro amor”¹⁸, así la define Francesca, es el amor en el cual se ordena la vida, el lugar donde coincide nuestro corazón y nuestro tesoro en términos evangélicos; en fin, el amor que nos mueve a amar. En ese caso particular el corazón de Francesca estaba instalado en la superficie de la atracción sensible, aunque bien arropado por unos vocablos áulicos y un entorno que hoy llamaríamos sofisticado.

En otro canto del infierno, donde más aflora la brutalidad del pecado y la ferocidad de los hombres — el canto del Conde Ugolino — podemos realizar algunas observaciones sobre la desviación del amor. Este personaje fue condenado a una muerte terrible en la torre donde estaba preso con sus hijos y sobrinos. Una muerte de inedia que realiza al oír el duro golpe del cerrojo en el momento de la usual llegada de la comida. Al igual que Francesca, el conde “habla y llora” mientras recuerda su historia.

17. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XI, 28, 764.

18. Cf. Dante Alighieri, *Commedia*, Inf. V, 124-125. “Ma s’a conoscer la prima radice del nostro amor tu hai cotanto affetto”.

En el infierno sufre todavía este amor de la venganza, amor que por amar desmedidamente el propio nombre y la propia gloria terminó por perder su alma. El contrapaso eterno de encontrarse con la persona que le traicionó se sintetiza en una de las imágenes más cruentas de *la Divina Comedia*: el gesto animalesco y primitivo del conde que roe el cráneo de su enemigo como a recordar el hambre física y también espiritual que le corroyó en vida.

Sobre este punto, San Agustín puede otra vez ayudarnos a entender: existe un amor de sí mismo que nos conduce hasta el odio a Dios. Este odio hacia Dios desemboca en la animalidad sin frenos, que destruye hasta el sano amor natural de un padre a sus hijos. En el momento más dramático de la experiencia de la torre donde estaba encarcelado, el Conde Ugolino ve morir uno a uno a toda su descendencia. Antes de morir los hijos llamarán tres veces a su padre para pedirle que coma de su carne pues lo ven enloquecer cuando se lleva las manos a la boca en signo de remordimiento. Solamente en un segundo momento cuando la muerte se acerca inexorablemente le imploran que les salve. Pero su amor de padre hacia ellos ya no puede nada, pues el amor desordenado de su vida le impide obrar hasta en lo más esencial e inmediato de la vida humana. El padre ha quedado sepultado por debajo de su desorden y la inocencia de los niños recibe el mismo castigo en un clímax de caos e inhumanidad que tiene su origen en el amor desordenado de sí del Conde Ugolino. Dante explica así que la perversión del amor tiene unas consecuencias que van mucho más allá de las que serían responsabilidad del condenado. Abarca al inocente, al pobre, al desvalido. Es el desorden en el cual nuestro mundo está bien asentado.

De un modo parecido, se pueden hacer algunas observaciones sobre el Purgatorio para entender cómo la gracia repara y eleva la naturaleza humana. Las almas purgantes también tienen que ordenar el amor que en sus vidas no han tenido como objeto al sumo Bien y por esto se han desordenado, sin llegar al odio de Dios. En el encuentro con el guardián Catón, Virgilio le ruega en nombre del amor que le tuvo a Marsia, su querida esposa ahora en el Limbo, de dejarles pasar a la montaña del Purgatorio. El viejo Catón le explica que el recuerdo de Marsia, que en vida pudo obtenerlo todo de su marido, ya no le puede mover. Más bien, dice Catón, puede mover su afecto la petición de la Virgen María de rescatar a Dante. Aquí vemos que el orden del amor se ordena a lo sobrenatural antes que a lo natural y el modo de amar a lo natural es a través de lo sobrenatural. Del mismo modo en el canto V el encuentro con Bonconte da Montefeltro nos indica algo parecido. Dante se sorprende al encontrarse a este gibelino en el Purgatorio pues más bien, intuimos, lo pensaba en el infierno. Sin embargo, el relato de la muerte de Bonconte hace ver cómo la gracia puede ordenar en un solo instante hasta el amor más desordenado. Es la fuerza de la gracia que opera sobre la naturaleza y es el milagro de la conversión. Bonconte explica que ya herido mortalmente con una lanza en la garganta y prácticamente ciego, pronunció antes de morir el nombre de María por lo cual el demonio que venía a buscar su alma tuvo que retirarse al encontrarse un ángel que le avisaba de la conversión. El diablo

tiene que marcharse enfadado y sin su presa. Dante nos recuerda que esta ordenación del amor es siempre fruto de la gracia y es imposible naturalmente la salvación al hombre.

De un modo consecuente, en el paraíso el encuentro entre Beatriz y Dante gira sobre el desorden y sobre la insuficiencia de la doctrina¹⁹ que Dante ha seguido, es decir, el racionalismo filosófico. Beatriz es la encarnación del amor verdadero, de la caridad que vino a mostrar en la tierra la consistencia de lo divino, la irrupción de un milagro. Alegóricamente es también la teología y justo poco antes de volver a verla Dante vuelve a experimentar el antiguo amor: “*d’antico amor sentì la gran potenza*”²⁰. Dante, como vimos, en la *Vita Nova* escribía que por la contemplación de esta mujer ya no tenía ningún enemigo en la tierra y una llama de caridad invadía su alma. Esta mujer representa así el amor desinteresado que sale del cielo y que tiene su perfección última en el cielo. Es el amor que sale al rescate de Dante por indicación de la Virgen María. Sale de Dios y vuelve a Dios, como a su origen: esta es la perfección del amor.

Aquí es pertinente volver a citar a Santo Tomás de Aquino dado que, con toda seguridad, Dante pudo estudiar este texto de la *Suma contra Gentes*: “Además, como el hombre es el término de las creaturas, tal como si todas ellas le precediesen en el orden de la generación natural, se une convenientemente al primer principio como cerrando el círculo de la perfección de todas las cosas”²¹. Este círculo viene a explicar el movimiento de *exitus-reditus* de toda la creación: las criaturas salen de Dios, tienden a Dios y anhelan volver a Él.

Otro episodio que nos puede ayudar a comprender el orden del amor en Dante es el canto XXVI del Paraíso sobre la caridad en el cual se produce el encuentro con San Juan Evangelista, Dante es invitado a contestar a una serie de preguntas acerca del amor que es un amor oblativo, de caridad, purificado de las desviaciones egoísticas y pasionales. El orden del amor que Dante describe con el discípulo amado es un amor que tiene como objeto a Dios y que permite amar las cosas con mayor o menor intensidad según sean éstas más o menos participadas de la esencia de Dios. Dante sigue explicando que este amor finalmente ordenado se alcanza a través de la filosofía y de la Sagrada Escritura. Siguiendo a Aristóteles, Dante define a Dios como el amor primero²², al cual tienden todas las almas racionales e irracionales con la diferencia que las primeras pueden conocerlo y amarlo por sí mismo. San Juan aprueba la explicación de Dante, pero quiere saber más de su intimidad y le pregunta cómo ha llegado a saciar esta hambre de bien a lo largo de su vida terrena, es decir cuáles son los “mordiscos” por los cuales se le presenta esta hambre de amor. La respuesta de Dante es hermosa: en primer lugar, aquello que le ha encendido de amor es la contemplación de “el ser mío y

19. Cf. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XXXIII, 85-90.

20. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XXX, 37-39.

21. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, IV, c.55.

22. Dante Alighieri, *Commedia*, Par. XXVI, 38.

de las cosas” es decir, la maravilla del ser, que las cosas existan, que haya ser y que toda la creación también participe de este ser. De algún modo, la perfecta armonía de los seres y su íntima relación y participación con Dios enciende su amor. Luego Dante menciona como motor de este amor la pasión que Cristo sufrió para que el poeta pudiese vivir. Y finalmente la esperanza del cielo y de la visión beatífica (*quel che spera ogne fedel com 'io*) debería encender de amor y ordenar los afectos humanos.

III. El amor en el centro de la *Divina Comedia*

Ahora conviene considerar brevemente la *Divina Comedia*, como dijimos anteriormente, desde su corazón, es decir desde los cantos centrales del Purgatorio. En los cantos XVI-XVII-XVIII del Purgatorio se explicita el hilo conductor de toda la *Divina Comedia* que es que el amor, el principio creador de todo el universo considerado que nada de lo creado fue hecho por medio del Verbo divino. De este modo, todas las cosas asientan su ser en este amor que las ha creado y de este modo, su movimiento y sus operaciones manifiestan este amor.

En la criatura racional, se explica en el canto XVII del Purgatorio, el amor es de elección, es decir, puede inclinarse por el bien o por el mal. En el hombre el bien es una decisión que debe ser repetida una y otra vez para realizarse, por medio de la gracia divina. Si el amor tiene a Dios como *primo bene* no puede haber equivocación alguna ni ningún placer pecaminoso. Por esto, se equivocan aquellos que describen el amor como una fuerza irresistible, como lo irracional que no permite distanciamiento. El amor está íntimamente unido a la libertad, pues libremente amamos en nuestro corazón lo que se ama y toda la problemática de este amor se resuelve en su dirección hacia Dios o contra Dios. Por esto el amor es *sementa in voi d'ogne virtute*²³. Este don de la libertad por la cual se puede amar es un designio providencial de Dios que quiere que las causas segundas sean también causa de bondad para otras. Así lo explica Tomás de Aquino: “mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena para sí misma”²⁴.

Esta perfección que es propia de Dios como causa del bien y del ser (en este orden según la causalidad) es providencialmente compartida con las criaturas racionales que también pueden elegir el bien y ser causa del bien en las demás criaturas.

Por esto el mayor don que Dios ha hecho a las criaturas inteligentes fue el libre albedrío, reservado a ángeles y hombres como signo de la liberalidad de Dios por el cual su gobierno del mundo se hace más perfecto cuando algunas criaturas realizan el bien por sí mismas y con su plena participación

23. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XVII, 104.

24. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.103, a.6, in c.

y no por mero instinto. Se equivocan aquellos que describen el amor como una fuerza irresistible, como lo irracional que no permite distanciamiento. Es en realidad, participación de la vida divina. La problemática del amor se resuelve en la dirección que este asume. Si es hacia Dios y es comedido frente a los bienes terrenos no puede equivocarse, mientras cuando se dirige al mal o se dirige débilmente al bien cae en el pecado. El amor engendra así toda virtud, así como todo pecado. Hay, por ende, tres modos de desorientar el amor. El primer grupo son aquellos que por el deseo de destacar están dispuestos a ofender al prójimo. El segundo son aquellos que por miedo a perder honor y fama experimentan la envidia y se entristecen por el bien de los demás. Por último, los que por haber recibido una ofensa se dejan cegar por la venganza y se predisponen al mal. La soberbia, la envidia y la ira son los modos más expeditos y comunes de perder la orientación del amor. Esta lectura coincide con la metáfora de las tres fieras del primer canto de la *Divina Comedia* (el lobo, el león y el lince) que impide el paso a Dante en la selva oscura y simboliza el impedimento del amor de hacerse libre y bien orientado a Dios por culpa del pecado original.

En el capítulo XVII Virgilio es exhortado a profundizar en su explicación. La explicación es necesaria para confutar el “error de los ciegos que pretenden ser guía”²⁵, es decir, aquellos que consideran el amor “un acto condicionado y no libre, y con esto se sitúa más allá de la dimensión ética”²⁶. Aquí Virgilio desmiente las dos tesis de estos *ciegos*: la primera que el amor siendo natural es siempre bueno y la segunda que el amor es irresistible. Ambas tesis convergen en un mismo punto en el “suprimir las condiciones de la libre elección, pilar de la ética aristotélico-cristiana”²⁷. Por esta razón el amor del que está hablando Virgilio es el “*doblarse* de la voluntad sobre un objeto intelectualmente aprehendido como apetecible”²⁸. Por esta razón, Dante formula una duda sobre la mecanicidad de este acto pues eliminaría toda responsabilidad moral en los actos humanos. En cambio, Virgilio explica que el amor natural puede ser frenado y esta capacidad racional del hombre es llamada por Beatriz “libre albedrío”²⁹. El deseo natural del hombre debe ser mediado por la razón y según se atienda o no a esta facultad se produce el mérito o la culpa de los actos morales. Como afirma Inglese: “Esta tensión instintiva es anterior a la elección moral y a la consecuente responsabilidad (...) entre la tensión y la acción concreta interviene el libre juicio que otorga o niega su consentimiento”³⁰. Esta explicación es válida en el ámbito filosófico y para comprender plenamente el alcance de estas explicaciones hay que dirigirse a Beatriz dado que el asunto se convierte en una cuestión de fe y no de ética.

25. Dante Alighieri, *Commedia*, Purg. XVIII, 19.

26. Paolo Falzone, «*Purgatorio XVIII*, o del buen uso degli affetti», *Bolletino di italianistica* 17, n.º 1 (2017), 49. Todas las traducciones del italiano son nuestras.

27. Paolo Falzone. «*Purgatorio XVIII*», 49.

28. Giorgio Inglese, *Dante: guida all' Divina Commedia* (Roma: Carocci, 2012), 54.

29. D. Alighieri, *Commedia*, Purg. XVIII, 74.

30. G. Inglese, *Dante: guida all' Divina Commedia*, 63.

IV. Conclusión

El orden del amor en Dante ha tenido una evolución a lo largo de su trayectoria. En particular, el poeta florentino se ha ido alejando del amor stilnovista para encontrar en la mujer un medio para el conocimiento del verdadero amor divino. La misma Beatriz es Amor y la comprensión de su breve vida terrena y el significado profundo del encuentro con ella fue para Dante el eje de su reflexión acerca del orden del amor. El amor por las cosas buenas y bellas creadas por Dios debe ser mediado por la razón humana para que realmente pueda conducir a la felicidad. El modo humano de amar debe ser racional y no puede prescindir de esta facultad. En este sentido, en la *Divina Comedia* los distintos personajes reciben su recompensa eterna según hayan orientado el amor que les ha movido a la acción. El orden del amor es un destino por el cual se ordena la vida de la persona y por el cual cobran sentidos sus acciones. La atracción natural por las cosas creadas es indicativa de la atracción que Dios ha puesto en el corazón del hombre para buscarle. Siendo esta atracción el origen de todo movimiento en el universo y en particular en el hombre, debe también volver a él. De este modo, el amor humano puede ver cumplido el anhelo más profundo, de poder amar en el cielo aquello que se ha amado en la vida terrena y de algún modo experimentar el *antico amor*³¹ que Dante experimentó al volver a encontrarse con Beatriz.

Bibliografía

- Alighieri, Dante *Commedia. Opera Completa*. Editado por Giorgio Inglese. Roma: Carrocci 2016.
- Alighieri, Dante. *Vita nova*. Firenze: Einaudi, 1932.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC: 1958.
- Falzone, Paolo. «Purgatorio XVIII, o del buen uso degli affetti», *Bolletino di italianistica* 17, n.º 1 (2017), 46-70.
- Inglese, Giorgio. *Dante: guida allá Divina Commedia*. Roma: Carocci, 2012.
- Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Roma: Laterza, 1990.
- Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós, 2008.
- Singleton, Charles. *An essay on the Vita Nuova*. Baltimora: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica* (V vols.). Madrid: BAC. 2001.
- Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles* (II vols.). Madrid: BAC: 1952-1953.

31. D. Alighieri, *Commedia*, Purg. XXX, 39.