

Étienne GILSON: *Dante y la filosofía*, traducción de María Lilián Mujica Rivas, Pamplona: EUNSA 2004, 317 pp.

Son múltiples y variadas las interpretaciones filosóficas de la obra de Dante Alighieri. Muchas utilizan el pensamiento de Tomás de Aquino como clave heurística para leer filosóficamente la literatura del inmortal florentino: es posible, y hasta cierto punto necesario, leer la *Commedia* desde la *Summa theologiae*. En este contexto, un lector medianamente enterado de las coordenadas filosóficas de Gilson, al tener entre sus manos el volumen que nos ocupa, podría suponer que el célebre neotomista es uno de estos intérpretes que entienden a Dante a la sombra del Aquinate. Nada más alejado de la realidad. Éste es el punto más interesante de *Dante y la filosofía*: la enseñanza hermenéutica que Gilson pone a nuestro alcance; la muestra irrefutable de que un filósofo tiene mucho que aportar a la crítica literaria cuando respeta los horizontes y el espíritu de la obra analizada.

Lo primero que hay que aclarar es que, en este libro, Gilson no se ha propuesto identificar propiamente las influencias filo-

sóficas del autor de la *Vita Nuova*, sino explorar el modo en que Dante concibe la filosofía. El texto se compone de cinco apartados. El primero, titulado "Clicatura de Dante y metamorfosis de Beatriz", es en realidad una sostenida y acre polémica interpretativa. El segundo es clave: "Dante y la filosofía en el *Banquete*". El tercero, un destacadísimo resumen de la apasionada y compleja filosofía política del florentino: "La filosofía en la *Monarquía*". El capítulo cuarto es, de entrada, el más atractivo, aunque en realidad su argumentación depende de lo expuesto en los anteriores: "La filosofía en la *Divina Comedia*". Finalmente, se incluye un capítulo de aclaraciones, actualizaciones y apéndices.

Pierre Mandonnet escribió, en 1935, el texto paradigmático de las interpretaciones tomistas de la obra dantesca: *Dante le Théologien*. El capítulo primero de la obra de Gilson está dedicado enteramente a desmentir a Mandonnet. Sobre todo, a Gilson le interesa argumentar contra la posición que ve en Beatriz un símbolo etéreo de la beatitud o de la teología. Sin duda, la filosofía ha sido simbolizada, desde la *Vita Nuova*, como la *donna*

gentile: figura opuesta a Beatriz, y tentación transitoria de nuestro poeta. También es cierto que su musa es para Dante camino hacia Dios y presencia adelantada del gozo divino. Sin embargo, ello no demuestra nada contra la realidad histórica de Beatriz, ni autoriza a comprenderla como mero símbolo del saber teológico, de la Trinidad, de la moral, del bautismo, de la tonsura, de las órdenes menores, del obispado o de la *lumen gloriae*. Primero, porque ninguna de estas realidades tiene por qué plantearse como opuesta a la filosofía —en cambio, ésta sí que puede ser concebida como una consolación frente a la pérdida amorosa. Segundo, porque la virtud simbólica de un personaje no autoriza a suponer que es del todo ficticio.

Y en tercer lugar, porque Mandonnet, que sostiene sucesivamente todas las metamorfosis mencionadas para Beatriz, ha impuesto su filiación filosófica a los textos y no les ha dejado hablar por sí mismos. Esta intervención llega a tal grado que Beatriz no es sólo reducida a un símbolo formal de la teología, sino en concreto, de la teología tal como la entiende santo Tomás. Gilson dirige duros repro-

ches a los tomistas que insisten en encontrar la *Suma Teológica* donde no se halla. Frente a Dante, "en un punto en el que está en juego el equilibrio de toda la *Divina Comedia*, el espíritu de sistema puede destruir el sentido" (p. 55).

Gilson analiza, uno a uno, los argumentos de Mandonnet, algunos de ellos muy intrincados y francamente inverosímiles — sobre todo aquellos juegos matemáticos que, al modo de la Cábala, pretenden encontrar imágenes de la Trinidad en el conteo de las palabras dantescas; a menudo Mandonnet pierde la cuenta. Gilson es inmisericorde: la lectura de este primer capítulo puede hacerse un tanto tediosa porque el autor es reiterativo en la descalificación del oponente. Quiere rescatar, sobre todo, a Beatriz. En efecto, la musa de Dante no es una persona cualquiera (*infra* Beatriz, p. 58) pero tampoco es un símbolo del todo espiritual y, además, omniabarcante (*ultra* Beatriz, p. 59). Gilson es sarcástico; si Beatriz fuese una imagen pura, por ejemplo, de la moral, muchos pasajes en los que Dante expresa su pasión serían poco afortunados: "en efecto, con dos florentinas y ... la Moral, Dante y Guido ¡no

podrían dejar de divertirse!" (p.30).

Beatriz es la mujer amada en la obra, y su realidad es justamente literaria. Eso significa que no se limita a la persona histórica, pero que tampoco puede ser entendida al margen de ella: después de todo, fue a partir de esa persona concreta que el genio de Dante la creó. Esta idea puede entenderse mejor si recordamos que se trata de un amor cortés: así Beatriz puede ser de carne y hueso, y a la vez ser una fuente inagotable de alusiones naturales y sobrenaturales. Sí, el elemento sobrenatural es necesario; se requiere entender el Cristianismo para entender al cristiano Dante y la transfiguración beatífica de su musa. Porque en la *Commedia*, sólo aparecen seres vivos, lo cual contiene un presupuesto de fe: "siempre leeremos a Dante, porque la *Divina Comedia* es la historia de un ser vivo entre otros seres vivos, y entre esos vivientes, no hay nada más real que Beatriz" (p.76).

Retomando el papel de la filosofía, puede reconstruirse la trayectoria espiritual de Dante: ante la muerte de aquella dama que le pasmó desde los nueve años (como narra la *Vita Nuova*), el

poeta se dirige a la filosofía como evasión y como consuelo (como se narra en el *Convivio* y quizá se supone en *De Monarchia*), para regresar arrepentido de este olvido culpable a buscar la redención, a través de la misma Beatriz y en la seguridad de su vida ultraterrena (la gozosa *Commedia*).

Nos interesa, pues, el paso por la filosofía. Dante ha sido elocuente, y ha dedicado más de un himno a su descubrimiento del placer filosófico. El *Banquete* llama a la filosofía "hija de Dios", y "reina del universo" (II, 12, cf. P. 96). Es una dama gentil, y "quien quiere ver la salvación, que fije sus ojos sobre los ojos de esta dama (...) el intelecto, amigo de ella, permanece libre y lleno de certeza como el aire purificado e iluminado por los rayos del mediodía" (II, 15, cf. P. 97).

Sin embargo, aclara Gilson, ni siquiera en este momento de éxtasis filosófico llega a sostener Dante que la felicidad de la *donna gentile* lo sea todo. Para el poeta florentino, ya en el *Banquete*, está claro que hay una beatitud terrena (alcanzada por la filosofía, y en concreto por la filosofía moral, cuyo principal

exponente es Aristóteles en la *Nicomaquea*) y, aparte, *de modo coincidente pero a la vez independiente y no subordinado*, la beatitud sobrenatural que se alcanza después de la muerte y gracias a la Revelación. Gilson expone a este respecto la interesante clasificación dantesca de las ciencias, estructurada según un peculiar paralelismo con los cuerpos celestes, y que de manera muy peculiar pone a la teología, no sólo por encima, sino también *por fuera* de la tabla jerárquica (exactamente como el cielo Empíreo está afuera, y a la vez por encima, del resto de las esferas ptolemaicas). Así como la física se corresponde con el Firmamento, y la metafísica con la Vía Láctea, para Dante la filosofía moral ocupa el lugar preponderante y se corresponde con el Cristalino —la esfera del Primer Motor (p. 104). Ésa es la última esfera del universo, puesto que el Empíreo está estrictamente afuera de él; según el mismo razonamiento, y consiguiendo una clasificación inédita, Dante afirma la superioridad de la ética sobre la metafísica, y a la vez enfatiza que la filosofía moral es el *summum* del saber humano. La teología está por encima, pero no es un saber propiamente nuestro. Ambas, por tanto, co-

rresponden a diversos órdenes, y aunque coincidirán en las verdades compartidas (pues ambos provienen de Dios) no tienen la misma jurisdicción, ni han de subordinarse el uno al otro.

Gilson destaca lo inaudito y lo creativo de esta visión: aunque motivada por la lectura de la *Ética Nicomaquea* y del comentario tomista, la concepción de Dante se separa de la función ancilar que Aquino admitiría para la filosofía. Dante se considera a sí mismo aristotélico, llega incluso a poner en verso algún pasaje de la *Nicomaquea*, pero su Cristianismo lo pone a medio camino entre el Estagirita —que sí admitiría la posibilidad de una independiente "beatitud" terrena— y la trascendencia del Doctor Angélico: "Dante ha buscado su vía intermedia en la distinción de los dos órdenes, mucho más marcada de lo que podía serlo en Aristóteles, donde el plano religioso está señalado bastante débilmente; y más marcada de lo que lo era en Santo Tomás, donde la distinción de esos órdenes implica la subordinación de uno al otro" (p. 110). Para colaborar con la teología, piensa Dante, la filosofía no tiene más que existir, y mientras más fiel se mantenga a sí misma,

mejor auxiliará a la fe. Es por eso que nos la dado Dios, y es por ello que la filosofía es en sí misma un milagro (p. 117).

Como es de esperarse, las ideas anteriores revolucionan el panorama de los dantólogos. Gilson zanja la cuestión: detrás de la postura de Dante late la diferencia entre lo primero *quoad se* y lo primero *quoad nos*. Pero además, y esta es una de las aportaciones más interesantes del pensador francés, puede intuirse que Dante prepara en el *Convivio* un esquema que aplicará en *De Monarchia*. Así como el Aristóteles de la *Nicomaquea* es la autoridad máxima en el orden de la razón natural, y la teología (Santo Domingo y Aquino en la especulativa, pero también San Buenaventura en la mística y San Francisco en la afectiva) lo es en el orden revelado, el Emperador lo es en el orden de las voluntades terrenas. Y así como entre razón y fe hay coincidencia parcial sin subordinación, entre la Iglesia y el Imperio debe haber colaboración pero jamás intromisión alguna.

Gilson insiste en que el encanto de Dante es que su postura resulta a la vez tradicional — naturaleza y gracia se distinguen, jamás se contradicen— e

innovadora —a diferencia de lo dicho por Sto. Tomás, en Dante el Emperador y el Filósofo reciben su autoridad directamente de Dios, y el Papa sólo cuenta con una mayor dignidad terrena al momento de impartir bendiciones. De nuevo nos alejamos de un Dante tomista: “en Santo Tomás, toda jerarquía de dignidades es al mismo tiempo una jerarquía de jurisdicciones, mientras que, salvo en el caso de Dios, una jerarquía de dignidades nunca es para Dante una jerarquía de jurisdicciones. Así, la filosofía es ciertamente para él una certeza inferior a la teología, pero esas certezas son en órdenes diferentes y ordenadas a fines diferentes” (p.147).

Esta independencia respetuosa es aún más enfática en los terrenos de la política, de los que Dante es un apasionado. Gilson defiende a Dante del clásico reproche a su orgullo florentino: el poeta, más que orgulloso, era un celoso defensor de la sumisión proporcionada a cada autoridad. Cuando el poeta es duro y taxativo —como cuando ubica a Bonifacio VIII en el infierno— es porque está castigando a alguien que no respetó la autonomía de los diversos ámbitos.

Gilson aclara que llamar a Dante “separatista” en lo que respecta a la fe, la razón y el poder, no equivale a clasificarlo como un averroísta, como han hecho algunos críticos. De entrada, Dante no tuvo acceso a las obras de Averroes sobre el Estado y la religión, pues no existían traducciones al latín. Pero sobre todo, en Averroes la religión se subordina a la filosofía, y sólo constituye una versión rebajada de sus contenidos para el pueblo ignorante. Ello sería inadmisible para Dante. Tampoco podría acusarse al poeta de averroísmo latino, si bien Gilson destacará su aprecio por Siger de Brabante. Los averroístas latinos se definieron —o al menos, eso les achacaron sus opositores— por la teoría de la doble verdad: en Dante ello es inconcebible: “Lo que caracteriza el ideal de Dante es, pues, su fe profunda en la armonía de las obras de Dios con tal que ellas respeten fielmente su naturaleza” (p.208).

Otra de las precisiones importantes que Gilson hace al pretendido averroísmo de Dante es respecto a la unidad del intelecto humano. Si el poeta habla de un intelecto posible universal, lo hace refiriéndose a la colectividad, y no a una entidad separa-

da: ello no es averroísta, aunque tampoco esté en Tomás de Aquino. De hecho, Alighieri postula esta colectividad para justificar la racionalidad de su propuesta política: un Imperio universal (por ello hemos hablado del Emperador dantesco, y no del Príncipe tomista) que rija sobre todas las voluntades, como el filósofo lo hace sobre cualquier intelecto y el Papa sobre cualquier acto de fe. Gilson aventura que esa colectividad unitaria podría ser la primera forma moderna de la idea de “Humanidad”, tomada directamente de la noción de Iglesia Universal (p.170).

“La filosofía en la *Divina Comedia*” retoma la polémica con P. Mandonnet. Éste, preocupado por la sistematización tomista de la obra (“Las acrobacias interpretativas de Mandonnet no tenían otra intención que demostrar el carácter profundamente tomista de la teología de Dante”, p.225), afirma que la composición del relato tiene tres focos: Dante, Virgilio y Beatriz, imagen trinitaria. Gilson no le perdona la omisión de San Bernardo de Claraval, último guía de Dante hacia la visión beatífica. El filósofo francés echa mano incluso de los textos del hijo del

poeta, Pedro Alighieri, para reivindicar el papel de San Bernardo en la *Commedia* (p. 224). Rescata también la importancia, simétrica a la de Aquino, de San Buenaventura. En suma, Dante no es tomista, aunque sin duda es cristiano: "Pasearse como pagano por el mundo de Dante, es pasearse en él como extranjero. Inversamente, vivir en él como tomista, si no es vivir como extranjero, es propagar un malentendido" (p.178).

El objetivo de Gilson ha sido, desde el principio, identificar cómo concibe Dante la filosofía. Llegado este punto, puede concluir: Dante no encara la filosofía como filósofo, y mucho menos como filósofo sistemático. Su postura es la de un justiciero que reclama para la filosofía — como para el poder político y para la gracia divina— lo que considera su derecho. Es por eso que en el Paraíso, junto a Tomás de Aquino, está Siger de Brabante, y junto a Buenaventura está Joaquín De Fiore. No porque Dante haya sido averroísta (aunque fuera verdad que Siger lo fue) ni joaquinista, sino porque ambos representan una justicia poética: la pureza filosófica de Siger de Brabante y la pureza profética de De Fiore. Es la fun-

ción que desempeñan la que explica su rol en la *Commedia*.

La hermenéutica literaria que Gilson ha desplegado es compleja, pero sutil: ha respetado a los personajes de Dante, con sus correlatos históricos, con sus límites y su nueva condición beatífica y poética. El Siger del Paraíso convive con Aquino, y De Fiore con su sempiterno adversario, Buenaventura; Casio, Bruto y Judas sufren el peor de los castigos porque han traicionado, y es también traición, para Dante, que el poder espiritual intervenga en política o en filosofía, o viceversa. La argumentación de Étienne Gilson, concienzuda y laboriosa y a la vez honesta y sugerente —el buen estilo del francés enmarca los maravillosos pasajes dantescos— atrapa al lector, que puede concluir que clasificar a Dante sería reduccionismo, y que, en cambio, comprenderlo es disfrutarlo: "La obra de Dante no es un sistema, sino la expresión dialéctica y lírica de todas sus lealtades" (p.262)

La traducción de Mujica Rivas, en esta bien presentada edición, refleja el cuidado estilo de Gilson, observa el aparato crítico y hace comprensible y agra-

dable un texto que se mueve entre tres idiomas. A menudo no hace falta traducir a Dante del italiano, aunque el lector poco avezado en latines tendría que prescindir de algunas referencias. El ejemplar es elemento valiosísimo en una colección de pensamiento medieval y renacentista.

Vicente de Haro Romo
Universidad Panamericana

AL-FARABI: *El camino de la felicidad*, traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Trotta 2002, 82 pp.

Avicena se refiere a Alfarabi como "el más excelente de nuestros predecesores". La tradición filosófica árabe le llama el "Maestro segundo". Aristóteles era el primero. Alfarabi comentó prácticamente todo el *Órganon* aristotélico, estudió varias obras del Estagirita y analizó con cautela el pensamiento platónico. Buena parte de sus trabajos muestran su intento por vincular la filosofía de esos dos clásicos, Platón y Aristóteles, con el contexto islámico. Su capacidad interpretativa y su profundidad intelectual fue tal, que en su relato autobiográfico Avicena le agradece sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles. Avicena confiesa haber leído cuarenta veces la *Metafísica* sin haber entendido nada hasta el día en que llegó a sus manos el comentario de Alfarabi.

Abu Nasr Muhammad al-Farabi nació en Transoxiana alrededor de los años 870-875. Su lengua materna pudo haber sido el turco o el sogdiano. Al parecer, aprendió árabe al trasladarse a Bagdad. Ahí fue discípulo de

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.