

berana verdad <sup>1</sup>. En menos de un verso condensa Dante toda esta doctrina, cuando, próximo á terminar su *Commedia*, dice que la «eterna Luz es por sí misma verdadera» <sup>2</sup>, á diferencia de las substancias inteligentes finitas, cuyos conocimientos tienen, en último caso, la razón de verdaderos según que son representaciones de los divinos ejemplares. Fundadísima es, por tanto, la exclamación del poeta: «¡Bien veo que jamás se sacia nuestra inteligencia, mientras no la ilumina aquella verdad—la Verdad divina—fuera de la cual ninguna otra se difunde!» <sup>3</sup>.

La impropia-  
mente llama-  
da previsión  
ó presciencia  
divina: concí-  
liase con la  
libertad hu-  
mana.

Con el impropio nombre de previsión ó presciencia divina designase, por lo común, el conocimiento que Dios posee de aquello que es futuro para nosotros, pero que para Dios, por razón de su eternidad, es en realidad presente. No había de ser Dante quien negase semejante presciencia, ni era posible que la negase después de haber reconocido la absoluta infinidad de Dios. Ya en el canto XV del *Paraiso* Cacciaguیدا asegura á su tataranieta que todos los bienaventurados fijan su mirada en el espejo—la Mente divina—en que se descubren los pensamientos de los hombres antes que ellos los conciban <sup>4</sup>. Y el mismo poeta, además, dos cantos después, dirige á su antepasado estas palabras: «¡Oh mi querida estirpe, que te elevas tanto que bien así como las mentes terrenales ven la imposibilidad de que en un triángulo quepan dos ángulos obtusos, ves tú las cosas contingentes antes que sean en sí, contemplando el punto á que todos los tiempos son presentes!» <sup>5</sup> Pero aún no satisfecho Dante con afirmar la presciencia divina, hasta pone en labios de su ascendiente la doctrina de que aquella presciencia no quita la libertad humana. «La contingencia—dice el bienaventurado, refiriéndose, sin duda, á los actos libres del hombre y á las cosas que les siguen—la contingencia, que fuera del libro de vuestra materia no se extiende, está toda ella pintada ante el mirar eterno; pero de él no recibe necesidad, como no la recibe del ojo en que se refleja la nave que descende por una corriente» <sup>6</sup>. En otros términos: á la manera que quien contempla el movimiento de un buque, no hace necesario

<sup>1</sup> «...sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem, ut est, et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellecti, sed etiam est ipsum suum intelligere: et suum intelligere est mensura, et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse, et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa, et prima veritas. Sum. theol., p. I, qu. XVI, art. V.

<sup>2</sup> «...l'alta Luce, che da sè è vera.

*Paradiso*, c. XXXIII, v. 54.

<sup>3</sup> Io veggo ben che giammai non si sazia  
Nostro intelletto, se il ver non lo illustra,  
Di fuor da qual nessun vero si spazia.

*Paradiso*, c. IV, v. 124 á 126.

<sup>4</sup> Tu credi il vero, chè i minori e i grandi  
Di questa vita miran nello specchio,  
In che prima che pensi, il pensier pandi.

*Paradiso*, c. XV, v. 61 á 63.

<sup>5</sup> O cara pianta mia, che si l'insusi,  
Che, come veggion le terrene menti  
Non capere in triangolo due ottusi,  
Così vedi le cose contingenti  
Anzi che sieno in sè, mirando il punto,  
A cui tutti li tempi son presenti.

*Paradiso*, c. XVII, v. 13 á 18.

<sup>6</sup> La contingenza, che fuor del quaderno  
Della vostra materia non si stende,  
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.  
Necessità però quindi non prende,  
Se non come dal viso, in che si specchia  
Nave, che per corrente giù discende.

Lug. cit., v. 37 á 42.

este movimiento porque lo contemple, así tampoco tórnanse necesarios los futuros libres porque Dios desde la eternidad los vea ó prevea, como no pierden su carácter de libres los pretéritos, según la explicación de San Agustín, gemela de la de Dante, porque nuestra memoria los recuerde <sup>1</sup>.

Es dicho de Santo Tomás <sup>2</sup> que la voluntad sigue á la inteligencia; y pues Dios está dotado de una inteligencia infinita, no podrá carecer de una infinita voluntad. Admítela Dante, profesando acerca de ella las mismas doctrinas que su Angélico Maestro. Como él <sup>3</sup>, enseña en la *Monarquía* que Dios mismo es el objeto primario de su amor, y que así, la voluntad y el objeto querido son en Dios idénticos <sup>4</sup>. Como él <sup>5</sup>, observa en dicho tratado que la divina voluntad es en sí misma invisible y que se hace manifiesta en las criaturas mediante ciertos signos, de un modo semejante á aquel con que en la cera se señala la figura que está oculta en el sello, y análogamente á la voluntad humana que no se conoce sino por signos exteriores <sup>6</sup>. Como él <sup>7</sup>, sostiene en el *Infierno* que la voluntad divina siempre alcanza su fin (*voluntas Dei semper impletur*), poniendo en labios de un ángel, enviado por Dios, palabras de increpación á los demonios que pretendieron resistirla <sup>8</sup>. Como él <sup>9</sup>, afirma que la voluntad divina es esencialmente recta ó justa. «La primera voluntad,—exclama el águila de Júpiter—que de por sí es buena, de sí misma, que es el soberano bien, jamás se ha separado. Solamente es justo cuanto se le conforma: ningún bien creado la atrae; pero ella produce con sus rayos el bien de las criaturas» <sup>10</sup>.

Voluntad divina.

La rectitud de la divina voluntad comprende, pues, la justicia, «Justicia viva» <sup>11</sup>, según el Águila, la cual se muestra no sólo premiando á los buenos, sino también castigando á los malvados. Por eso Hugo Capeto, en el *Purgatorio*, desea ver—dice—la oculta punición que hace á Dios grata su ira <sup>12</sup>, donde usa Dante la palabra *ira* en el sentido metafórico que Santo Tomás explica en la *Suma teológica* <sup>13</sup>, y donde se contiene la verdad de que siendo el castigo divino siempre justo, Dios se complace en él, no por el dolor que

Justicia divina.

<sup>1</sup> «Sicut tu, memoria tua non cogis facta esse, quae praeteriunt, sic Deus praescientia sua non cogit faciendā, quae futura sunt». SAN AGUSTÍN: *De lib. arb.*, lib. III, c. IV, n. II.

<sup>2</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. XIX, art. I.

<sup>3</sup> *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. LXXIV.

<sup>4</sup> «...Deus maxime se ipsum velit». «...voluntas et volitum id Deo sit idem». *De Monarchia*, libro II, § II.

<sup>5</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. XIX, art. XII.

<sup>6</sup> «Voluntas quidem Dei per se invisibilis est: sed invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellectu conspiciuntur. Nam occulto existente sigillo, cera impressa de illo, quamvis occulto, tradit notitiam manifestam; nec mirum, si divina voluntas per signa quaerenda est; cum et humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur». *De Monarchia*, lug. cit.

<sup>7</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. XIX, art. VI.

<sup>8</sup> Perchè ricalcitate a quella voglia,  
A cui non puote il fin mai esser mozzo?  
*Inferno*, c. IX, v. 94 y 95.

<sup>9</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. XIX, art. IX y qu. XXI, art. I.

<sup>10</sup> La prima volontà, ch'è per sè buona,  
Da sè, ch'è sommo ben, mai non si mosse.  
Cosanto è giusto, quanto a lei consuona:  
Nullo creato bene a sè la tira,  
Ma essa, radiando, lui cagiona.  
*Paradiso*, c. XIX, v. 86 à 90.

<sup>11</sup> ... giustizia viva...  
*Paradiso*, c. XIX, v. 68.

<sup>12</sup> O Signor mio, quando sarò io lieto  
A veder la vendetta, che nascosa  
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto!  
*Purgatorio*, c. XX, v. 94 à 96.

<sup>13</sup> Part. I, qu. XX, art. I.

causa á sus criaturas, sino en cuanto satisface á su recta é infinita justicia. Mas la voluntad divina que, como todavía observa Alighieri, es el mar á donde va todo lo creado, el último fin de toda criatura<sup>1</sup>, déjase vencer y quiere ser vencida por el ardiente amor y la viva esperanza, de suerte que, vencida vence, con su benignidad<sup>2</sup>.

Omnipotencia divina.

La soberana eficacia de la voluntad divina reclama la omnipotencia de Dios. «Así se ha dispuesto—dícese y repítese en la *Divina Comedia*—allí donde se puede todo lo que se quiere»<sup>3</sup>. Querer y poder son, por lo tanto, en Dios idénticos. «¿Quién hay capaz de dudar—pregunta elocuentemente Dante en el libro I *De Vulgari Eloquentio*—de que todas las cosas se plieguen al querer divino, cuando todas ellas por Dios han sido hechas y por Él son conservadas y gobernadas?»<sup>4</sup> En su virtud y de acuerdo con Santo Tomás<sup>5</sup>, á quien expresamente cita en el tratado *De Monarchia*<sup>6</sup>, atribuye Alighieri á Dios el poder de hacer milagros, con los cuales se revela á veces la divina voluntad.

Creación del mundo por Dios.

Siendo Dios el primer agente é infinita la omnipotencia divina, á Dios, como enseña el Ángel de las Escuelas<sup>7</sup>, deberá pertenecer natural y exclusivamente el poder creador. El mundo es, en efecto, obra de Dios. Antes de que Dios lo crease, nada del mundo actualmente había; todo él era meramente posible, y toda su posibilidad aún se fundaba en la Mente divina, que en eternos ejemplares lo representa y que desde la eternidad eminentemente lo contiene. Con razón, pues, indica Dante en el *Convito*<sup>8</sup> que Dios es universalísima causa eficiente y ejemplar de todas las cosas. Y Dios no pudo crear el mundo con el fin de aumentar su perfección y felicidad, que son, por sí, infinitas, sino que lo creó para su propia glorificación externa con la manifestación de su bondad y para el mismo bien de las criaturas. Pero oigamos los admirables tercetos de Beatriz en el *Paraiso*: «No con el fin de adquirir para sí algún bien, que ésto es imposible, sino para que, resplandeciendo, su esplendor (externo) pudiese decir: *subsisto*, en su eternidad, fuera del tiempo y fuera de lo que otra inteligencia puede comprender, como le plugo, se difundió el eterno Amor creando nuevos amores. Ni antes permaneció ocioso y cuasi inerte: que no tuvo antes ni después el proceder del espíritu de Dios sobre estas aguas. Forma y materia unidas y puras salieron

<sup>1</sup> In la sua voluntade è nostra pace:  
Ella è quel mare al qual tutto si muove  
Ciò ch'ella cria e che natura face.  
*Paradiso*, c. III, v. 85 á 87

<sup>2</sup> *Regnum coelorum* violentia patet  
Da caldo amore, e da viva speranza,  
Che vince la divina voluntate;  
Non a guisa che l' uomo all' uom sovranza;  
Ma vince lei, perchè vuol esser viuta,  
E vinta vince con sua beninanza.  
*Paradiso*, c. XX, v. 94 á 99.

<sup>3</sup> Vuolsi così colà, dove si puole  
Ciò che si vuole, e più non dimandare.  
*Inferno*, c. III, v. 95 y 96; c. V, v. 23 y 24.

<sup>4</sup> «Quis enim dubitat quicquid est, ad Dei nutum esse flexibile? quo quidem facta, quo conservata, quo etiam gubernata sunt omnia». Capítulo IV.

<sup>5</sup> *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. XCVII y siguientes.

<sup>6</sup> Lib. II, § IV.

<sup>7</sup> *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. XXI.

<sup>8</sup> *Trat.* III, cap. VI.

á la actualidad sin defecto, como tres saetas de un arco de tres cuerdas; y á la manera que un rayo de luz resplandece en el vidrio, en el ámbar ó en el cristal de tal suerte que entre el llegar y el ser todo no hay intervalo, así aquel triforme efecto irradió á la vez de su Señor según todo su sér y sin distinción en su comienzo»<sup>1</sup>. Los primeros compuestos de materia y forma salieron, pues, completos de las manos de Dios, y fué su creación, como toda creación lo es siempre, una acción instantánea.

La idea de la creación del mundo por Dios era, sin duda, la fundamental en la mente de Alighieri y la que hubo de servirle de punto de partida para concebir aquella sublime armonía entre lo infinito y lo finito, entre lo divino y lo humano y en general entre todas las cosas, que, según manifesté al principio, resplandece en las obras del insigne poeta. Explícate así que sobre esta idea de la creación y también sobre otra muy relacionada con ella, á saber, sobre la idea de la comunicación de la bondad y perfecciones divinas á las criaturas, insista una y otra vez el gran florentino, como puede notarse en la *Monarquía*<sup>2</sup> y el *Convito*<sup>3</sup>, y muy especialmente en el poema sacro.

«Era á tiempo que apuntaba la mañana y que el sol subía con los luceros que le rodeaban cuando el Amor divino imprimió el primer movimiento á aquellas hermosas criaturas...»<sup>4</sup>, dicese ya en el canto que sirve de introducción á la *Commedia*. «La justicia movió á mi sumo Hacedor»<sup>5</sup>, se lee en la celeberrima inscripción escrita en el dintel de la puerta del *Infierno*. «Aquel que abarcó con su compás hasta los confines del mundo, y dentro de ellos distribuyó tantas cosas ocultas y manifiestas»<sup>6</sup>, comienza uno de sus parlamentos el águila de Júpiter. «Contemplando á su Hijo con el Amor que del uno al otro eternamente procede, la primera é inefable Potestad creó cuanto abrazan los ojos y la inteligencia»<sup>7</sup>, dice el poeta en el canto X del *Paraiso*, donde consigna, además de la idea de la creación, la verdad de que el poder creador, conforme hube de indicar anteriormente<sup>8</sup>, pertenece á toda la Trinidad, según la doctrina tomista<sup>9</sup> que no expondré aquí para no invadir los

Importancia de la idea de la creación en la mente de Dante.

<sup>1</sup> Non per avere a sè di bene acquisto,  
Ch'esser non può, ma perchè suo splendore  
Potesse, risplendendo, dir: *Subsisto*;  
In sua eternità, di tempo fuore,  
Fuor d'ogni altro comprender, com'ei piacque,  
S'aperse in nuovi amor l'eterno Amore.  
Nè prima, quasi torpente, si giacque;  
Chè nè prima, nè poscia procedette  
Lo discorrer di Dio sovra quest'acque.  
Forma e materia congiunte e purette  
Usciro ad alto che non avea fallo.  
Come d'arco triorde tre saette;  
E come in vetro, in ambra, od in cristallo  
Raggio risplende sì che dal venire  
All'esser tutto non è intervallo:  
Così il triforme effetto dal suo Sire  
Nell'esser suo raggiò insieme tutto,  
Senza distinzion nell'esordire.  
*Paradiso*, c. XXIX, v. 13 à 30.

<sup>2</sup> Lib. I, § IV.

<sup>3</sup> *Trat.* III, caps. V, VII y XII.

<sup>4</sup> Tempo era dal principio del mattino;  
E il Sol montava in su con quelle stelle  
Ch'eran con lui, quando l'Amor divino  
Mosse da prima quelle cose belle.  
*Inferno*, c. I, v. 37 à 40.

<sup>5</sup> Giustizia mosse il mio allo Fattore.  
*Inferno*, c. III, v. 4

<sup>6</sup> *Paradiso*, c. XIX, v. 40 à 42. Véase la nota 1 de la página 26.

<sup>7</sup> Guardando nel suo Figlio con l'Amore  
Che l'uno e l'altro eternalmente spira,  
Lo primo ed ineffabile Valore,  
Quanto per mente o per occhio si gira  
Con tanto ordine fe', ch'esser non puote  
Senza gustar di lui chi ciò rimira.  
*Paradiso*, c. X, v. 1 à 6.

<sup>8</sup> Véase la página 27.

<sup>9</sup> S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, qu. XLV, art. VI.

dominios de la Teología revelada. Esta verdad y la idea fundamental de la creación del mundo y de la comunicación al mismo de la perfección divina, repítase aún en el canto XIII de la últimamente mencionada cantiga, en aquellas estupendas palabras que pronuncia Santo Tomás y que me permitiréis copiar como remate de las presentes citas: «Lo que no muere y lo que puede morir no es más que un destello de aquella Idea (Verbo), el cual destello es producido por nuestro Señor, amando <sup>1</sup>. Porque aquella viva Luz que procede del radiante (Padre), de tal modo que no se desune de él ni del Amor que entre ambos se interpone, aduna, por su bondad, sus rayos, como en un espejo, en nueve subsistencias <sup>2</sup>, permaneciendo eternamente una. De allí descende hasta las últimas potencias, y tanto baja de acto en acto que al fin no hace más que breves contingencias. Por estas contingencias entiendo las cosas generadas que el cielo en su movimiento produce con germen ó sin él» <sup>3</sup>.

En suma: tanta solidez tiene en el ánimo de Dante la idea de la creación, que para él, como resulta del canto XVII del *Purgatorio*, no hay más que Creador y criaturas <sup>4</sup>, y ningún sér mundano puede concebirse como subsistente por sí é independientemente del primer Sér <sup>5</sup>.

División de las criaturas según que proceden inmediata ó mediata de Dios.

Lo que hay es, no obstante, que ciertas criaturas, como los cielos, los ángeles y los primeros compuestos naturales, recibieron inmediatamente de Dios la existencia, y así también la reciben las almas humanas, según veremos; pero los nuevos compuestos que sucesivamente han ido apareciendo en el mundo, y entre ellos los animales irracionales y las plantas, son engendrados ó producidos por una virtud creada, y, por lo tanto, aunque con verdad pueden llamarse creados, sólo mediatamente proceden de Dios. Los primeros compuestos de materia y forma, según las palabras de Beatriz ha poco traducidas, salieron perfectos de las manos del Creador; los posteriores salen más ó menos imperfectos en razón de que las imperfecciones de la materia y las de los agentes creados que sobre ella obran, impiden que el divino ejemplar se muestre en todo su esplendor. A la luz de estas sumarias explicaciones deben interpretarse los dos siguientes pasajes del *Paraiso*.

Origen del alma de las bestias.

«Los ángeles, hermano, y el país sincero en que te hallas—habla Beatriz—pueden decirse creados tales como son, en su entero sér; pero los elementos que has nombrado—aire, fuego, agua, tierra—y las cosas que de ellos se

<sup>1</sup> Consúltese sobre la interpretación de este terceto á CORNOLDI, *La Divina Commedia*, pág. 677 y 678.

<sup>2</sup> Consúltese también á CORNOLDI, *obr. cit.*, página 679.

<sup>3</sup> Ciò che non muore e ciò che può morire  
Non è se non splendor di quella idea  
Che partorisce, amando, il nostro Sire;  
Che quella viva luce che si mea  
Dal suo lucente, che non si disuna  
Da lui, nè dall'amor che in lor s'intrea,  
Per sua bontate il suo raggiare aduna,  
Quasi specchiato, in nove sussistenze,

Eternalmente rimanendosi una.  
Quindi discende all'ultime potenze  
Giù d'alto in alto divenendo,  
Che più non fa che brevi contingenze;  
E queste contingenze essere intendo  
Le cose generate che produce  
Con seme e senza seme il ciel movendo.  
*Paradiso*, c. XIII, v. 52 á 66.

<sup>4</sup> Nè Creator, nè creatura....  
Versos 91.

<sup>5</sup> E perchè intender non si può diviso,  
Nè per sè stante, alcuno esser dal primo...  
*Purgatorio*, c. XVII, v. 109 y 110.

componen, reciben su forma de una virtud creada. Creada fué la materia de que constan, creada fué la virtud que les da la forma en aquellas estrellas que giran en torno suyo. El alma de los brutos y de las plantas es sacada de la compleción potencial por el rayo y el movimiento de las santas luces»<sup>1</sup>. Como se ve, pone Dante en las estrellas y en los ángeles la causa eficiente del alma de las bestias y del principio vital de las plantas, en lugar de ponerla en la virtud seminal de los vivientes que engendran á otro de la misma especie. Pero ésto importa poco. Lo que interesa es hacer constar que semejantes principios vitales son sacados por alguna virtud creada, sea la que fuere, de una materia que está en potencia respecto de los mismos, á saber, del propio organismo del nuevo viviente, de la *compleccion potenziata*, para usar las palabras originales del poeta. Y digo que ésto es lo que interesa, porque de ahí brota la diferencia radical que distingue la bestia del hombre, cuya alma tiene en Dios su origen inmediato.

«La cera de estas cosas—es decir, la materia de las cosas generadas,—expone Dante en el otro pasaje del *Paraiso* por boca de Santo Tomás—la cera de estas cosas y quien la modela—á saber, las causas segundas que inmediatamente obran<sup>2</sup>,—no se han siempre del mismo modo; y por eso el signo ideal—el divino ejemplar—se transparenta después en ellas más ó menos. De donde se sigue que árboles de una misma especie den mejor ó peor fruto, y que vosotros—los hombres—nazcáis con diferente ingenio»<sup>3</sup>. Sin duda se contiene en estas últimas palabras una gran verdad, porque áun siendo el alma humana espiritual y creada por Dios y el entendimiento una facultad intrínsecamente independiente de la materia, el ejercicio de las facultades más nobles en el hombre viene á experimentar, con todo, la influencia de las singulares condiciones del cuerpo, merced á la naturaleza orgánica de las potencias sensitivas, de cuya acción previa ha menester nuestro entendimiento, conforme la doctrina tomista que también, según veremos, profesaba Dante.

«Si la cera—añade aún el Angélico en el *Paraiso*—estuviese adecuadamente dispuesta y el cielo en su virtud suprema, la luz del sello—ó sea, del ideal,—se mostraría completamente. Pero la materia la proporciona siempre

Razón de las diferencias accidentales entre los individuos de una misma especie.

<sup>1</sup> Gli angeli, frate, e il paese sincero  
 Nel qual tu se', dir si posson creati,  
 Sì come sono, in loro essere intero;  
 Ma gli elementi che tu hai nominati,  
 E quelle cose che di lor si fanno,  
 Da creata virtù sono informati.  
 Creata fu la materia ch'egli hanno  
 Creata fu la virtù informante  
 In queste stelle, che intorno a lor vanno.  
 L'anima d'ogni bruto e delle piante,  
 Di compleccion potenziata tira  
 Lo raggio e il moto delle luci sante.  
*Paradiso*, c. VII, v. 130 á 141.

<sup>2</sup> Tal es, para mí, el verdadero sentido. LAMENNAIS (*La Divine Comédie*, Paris, 1832, vol. II,

pág. 364) lo explica brevemente escribiendo: «la vertu qui informe la matière». Pero me permito pensar que no es ésta la significación cabal de las palabras de Dante. Ni puede dárselas otra interpretación que la presentada en el texto, siguiendo á CORNOLDI (*obr. cit.*, pág. 681) y á la luz de las mismas doctrinas filosóficas del poeta.

<sup>3</sup> La cera di costoro, e chi la duce,  
 Non sta d'un modo, e però sotto il segno  
 Ideale poi più o men traluce:  
 Ond'egli avvien ch'un medesimo legno,  
 Secondo spezie, meglio e peggio frutta;  
 E voi nasceste con diverso ingegno.

Canto XIII, v. 67 á 72.

menguada, semejante al artista que obra teniendo el hábito del arte y cuya mano tiembla. En cambio, si el ardiente Amor y la clara visión de la primera Virtud dispone y sella, entonces adquieren las cosas toda su perfección. Así fué hecha la tierra apta para toda perfección animal»<sup>1</sup>.

Providencia divina.

En los pasajes últimamente traducidos palpita, por decirlo así, una idea que todavía no he expresado, la idea de la Providencia divina. Como en todas las cosas mundanas, influye, á no dudarlo, la Providencia en la generación de los nuevos vivientes, y á ella atribuye Dante, de acuerdo con sus precedentes doctrinas, las variaciones accidentales que se notan entre los vivientes de una misma especie. «La naturaleza engendada—observa Carlos Martel en el divino poema—seguiría siempre un camino semejante al de quienes la engendran, si no prevaleciese la Providencia divina»<sup>2</sup>. Donde, por añadidura, se contiene la preciosa enseñanza de la estabilidad de las especies, que la experiencia actual y los datos de la Historia confirman y que los transformistas infundadamente se empeñan en negar.

La Providencia divina y el orden mundano.

Íntimamente relacionados la Providencia divina y el orden mundano, bien así como por necesidad se relacionan la causa y el efecto, natural es que en la mente del poeta florentino, no sólo conforme con la realidad, sino consecuente con la suprema unidad bajo que concebía todas las cosas, aparezcan constantemente aquellas dos ideas enlazadas. Dios, nos dice en la *Monarquía*, *ab aeterno* provveyó á todas las cosas bajo la hermosura del orden<sup>3</sup>, y este orden, añade en el *Paraíso*, es tal que no puede ser contemplado sin gustar de sus bellezas<sup>4</sup>.

La Sabiduría divina.

Comprendía, además, Dante, de acuerdo con las enseñanzas del Angélico<sup>5</sup>, que la Providencia es perfección que supone indispensablemente la sabiduría, y por esta razón á menudo usa las dos palabras<sup>6</sup> como equivalentes, por más que, en rigor, la Providencia añade á la sabiduría el establecimiento del orden mundano, la ejecución del plan por la divina Inteligencia concebido. Así, en la *Monarquía*<sup>7</sup> y en el *Convito*<sup>8</sup> invoca á la divina Sabiduría de un modo semejante á aquel con que la ensalza en el canto XIX del

<sup>1</sup> Se fosse appunto la cera dedulta,  
E fosse il cielo in sua virtù suprema.  
La luce del suggel parrebbe tulla.  
Ma la natura la dà sempre scema,  
Similmente operando all'artista,  
Ch'ha l'abito dell'arte e man che trema.  
Però se il caldo amor la chiara vista  
Della prima virtù dispone e segna,  
Tutta la perfezion quivi s'acquista.  
Cosi fu fatta già la terra degna  
Di tutta l'animal perfezione.  
*Paradiso*, c. XIII, v. 73 á 83.

<sup>2</sup> Natura generata il suo cammino  
Simil farebbe sempre a' generanti,  
Se non vincesse il provveder divino.  
*Paradiso*, c. VIII, v. 133 á 135.

<sup>3</sup> «...quí (Deus) cuncta sub ordinis pulchritudine ab aeterno providit», Lib. II, § IV,

<sup>4</sup> *Paradiso*, c. X, v. 5 y 6. Véase la nota 7 de la página 47.

<sup>5</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. XXII, y *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. LXIV.

<sup>6</sup> No estará de más advertir que cuando Dante usa las palabras *hado*, *destino*, *fortuna* y otras semejantes, lo hace dándoles la significación de *Providencia*. Así se infiere siempre del sentido de todos los pasajes en que tales palabras aparecen (*Infierno*, c. V, v. 22; c. IX v. 97 etc.); y lo declara explícitamente el mismo Dante en el § X del libro II *De Monarchia*. La Fortuna que se describe en el canto VII del *Infierno* no es la mujer que fingieron los paganos, sino un ángel que distribuye las riquezas según divina providencia.

<sup>7</sup> Lib. II, § IX.

<sup>8</sup> *Trat*, III, cap V.

*Infierno*, cuando escribe: «¡Oh suma Sabiduría, cuán grande es el arte que muestras en el cielo, en la tierra y en el mundo maldito, y cuán justamente se reparte tu virtud!»<sup>1</sup>

Usando ya en el *Paraiso* la palabra Providencia, atribuye, también con Santo Tomás<sup>2</sup>, á esta perfección divina el gobierno del mundo, y dice, por boca del mismo Angélico Doctor, que lo gobierna «con tal consejo que toda mente creada desfallece antes de poder profundizarlo»<sup>3</sup>. Pero «á la soberana bondad de Dios conviene llevar á su perfección las cosas creadas, y consistiendo en la consecución de su fin la perfección suprema de cada sér, por eso, como corresponde á la divina bondad producir las cosas, así le es propio conducir las á su fin, lo cual es gobernar»<sup>4</sup>. Luego el gobierno del mundo, que en la Providencia se comprende, llevará consigo, según la precedente consideración que tomo aún del Ángel de las Escuelas, la solicitud de encaminar las criaturas hacia el fin para que han sido creadas; y Dante, siempre fiel á las enseñanzas de su Maestro, no olvida esta idea del fin al declarar el orden providencial. «Todas las cosas tienen orden entre sí,—exclama Beatriz en el *Paraiso*—y este orden es la forma que hace al universo semejante á Dios. Aquí contemplan las altas criaturas la huella del eterno Poder, en el cual se halla el fin á que tienden las mismas cosas reguladas. En el orden de que hablo, todas las naturalezas propenden y según sus diversos géneros se aproximan más ó menos á su principio; y así, encamínanse á distintos puertos por el gran mar del sér, empujada cada una por el instinto<sup>5</sup> que ha recibido»<sup>6</sup>. «El Bien que da movimiento y alegría á todo el reino por donde asciendes—añade Carlos Martel, dirigiéndose al poeta en el cielo de Venus,—ejerce su providencia imprimiendo cierta virtud en estos grandes cuerpos, y la Mente que es perfecta por sí misma no sólo ha provisto á la naturaleza de cada cosa, sino también á su bienestar, por lo cual todo lo que desciende disparado de este arco va dispuesto hacia un fin predestinado, como flecha dirigida á su blanco»<sup>7</sup>.

El gobierno del mundo.

<sup>1</sup> O somma Sapienza, quanta è l'arte,  
Che mostri in cielo, in terra e nel mal mondo,  
E quanto giusto tua virtù comparte!  
Versos 10 á 12.

<sup>2</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. CIII y CIV.

<sup>3</sup> La Provvidenza che governa il mondo  
Con quel consiglio nel quale ogni aspetto  
Creato è vinto pria que va la al fondo...  
*Paradiso*, c. XI, v. 28 á 30.

<sup>4</sup> «Non convenit summae Dei bonitatis, quod res productas ad perfectum non perducatur: ultima autem perfectio est uniuscujusque in consecutione finis; unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur, quod est gubernare». S. THOM., *Summa theologica*, p. I, qu. CIII, art. I.

<sup>5</sup> Aquí usa Dante la palabra *instinto* en el sentido de *apetito*.

<sup>6</sup> .. Le cose tutte quante  
Hann' ordine tra loro; e questo è forma

Che l'universo a Dio fa simigliante.  
Qui veggion l'altre creature l'orma  
Dell'eterno valore, il quale è fine.  
Al quale è fatta la toccata norma.  
Nell'ordine ch'io dico sono accline  
Tutte nature per diverse sorti,  
Più al principio loro e men vicine;  
Onde si muovono a diversi porti  
Per lo gran mar dell'essere, e ciascuna  
Con istinto a lei dato che la porti.  
*Paradiso*, c. I, v. 103 á 114.

<sup>7</sup> Lo bea che tutto il regno che tu scandi  
Volge e contenta, fa esser virtute  
Sua provvidenza in questi corpi grandi:  
E non pur le nature provvedute  
Son nella mente ch'è da sè perfetta,  
Ma esse insieme con la lor salute.  
Perchè quantunque questo arco saetta,  
Disposto cade a provveduto fine,  
Sì come cocca in suo segno diretta.  
*Paradiso*, c. VIII, v. 97 á 105.

Orden establecido por Dios en las criaturas

A la doctísima y bienaventurada Beatriz confía Dante la misión de puntualizar el orden de las criaturas en el universo, orden establecido por Dios en el mismo instante de crearlas. Ella nos explica en el *Paraiso* cómo las substancias intelectuales separadas, las substancias angélicas, actos puros que no constan de materia ni con ésta pueden juntarse, fueron colocadas en la cima del mundo; cómo la materia primera, llamada pura potencia porque no tiene de por sí actualidad ni forma alguna, fué relegada á la parte ínfima, y cómo entre los ángeles y la materia primera encontraron su propio lugar los seres compuestos de materia y forma, desde los más bajos é imperfectos á los más altos y perfectos, desde los cuerpos inorgánicos hasta los animales superiores <sup>1</sup>. En la región más elevada de tales compuestos, allá justamente en el horizonte ó confín que separa el hemisferio de las cosas corruptibles del hemisferio de las incorruptibles y cual exclusiva criatura que participa de unas y de otras, según se dice, con Santo Tomás <sup>2</sup>, en la *Monarquía* <sup>3</sup>, triunfa y reina el compuesto humano, el hombre, hecho á imagen y semejanza de Dios <sup>4</sup>, divino animal <sup>5</sup>, perfectísimo entre todos los animales <sup>6</sup>, para usar palabras del *Convito*, único dotado de razón y de lenguaje <sup>7</sup>, mortal por su cuerpo é inmortal por su alma, y singularísima crisálida, conforme el estupendo simil del *Purgatorio*, nacida para formar la angelical mariposa, que, venciendo todos los obstáculos, llegará volando hasta la eterna Justicia <sup>8</sup>.

De él, precisamente, del hombre de la filosofía dantesca, habré de tratar ahora, para terminar el desarrollo del plan que de antemano me tracé.

### IX

Segundo grupo de doctrinas de la filosofía

«Entre los efectos de la divina sabiduría— escribe Dante en el tratado III del *Convito*— es el hombre dignísimo de admiración, si se considera cómo el divino Poder juntó en una forma tres naturalezas, y cuán sútilmente har-

<sup>1</sup> Concreteato fu ordine e costrutto  
Alle sustanzie: e quelle furon cima  
Nel mondo, in che puro atto fu prodotto  
Pura potenza lenne la parte ima:  
Nel mezzo strinse potenza con atto  
Tal vime, che giammai non si divima.  
*Paradiso*, c. XXIX, v. 31 á 36.  
<sup>2</sup> «... homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles, et incorruptibiles: nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile». *Sum. theol.*, p. I, qu. XCVIII, art. I.  
<sup>3</sup> «... homo solus in entibus tenet medium co-

ruptibilium et incorruptibilium». Lib. III, § XV.  
<sup>4</sup> *Convito*, trat. IV, cap. XII.  
<sup>5</sup> «... divino animal...» *Convito*, trat. III, capítulo II.  
<sup>6</sup> «... l'uomo è perfettissimo di tutti gli animali». *Convito*, trat. II, cap. IX.  
<sup>7</sup> «Onde è da sapere che solamente l'uomo intra gli animali parla, e ha reggimenti e atti che si dicono razionali, perocchè egli solo in sé ha raggione». *Convito*, trat. III, cap. VII.  
<sup>8</sup> ... noi sian vermi  
Nati a formar l'angelica farfalla  
Che vola alla giustizia senza schermi.  
*Purgatorio*, c. X, v. 121 á 126.

monizó el cuerpo con semejante forma. De tan admirable criatura—añade— causa temor hablar y hasta discurrir»<sup>1</sup>.

Acrescentado naturalmente en mí el temor que el insigne poeta experimentaba, al acometer el estudio de sus doctrinas referentes al hombre, las dividiré, para mayor simplificación, en cuatro secciones, contemplando en la primera el compuesto humano, en la segunda los sentidos y el entendimiento, en la tercera los humanos apetitos, y entre ellos la voluntad libre, y en la cuarta la creación, espiritualidad é inmortalidad del alma racional.

dantesca: el hombre y especialmente el alma racional.

1

Como todos los filósofos escolástico-tomistas<sup>2</sup> y aún como la inmensa mayoría de los filósofos, Dante admite que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. Infírese así del precedente pasaje del *Convito*, y de una manera explícita lo confiesa en el tratado IV de la misma obra<sup>3</sup>. El hombre, por tanto, ni es el cuerpo solo, ni el alma sola. El propio Virgilio, en el primer canto de la *Divina Comedia*, aplícase esta doctrina, cuando, apareciéndose al poeta extraviado, replica á la invocación del mismo diciéndole: «Hombre fuí; mas ya no lo soy»<sup>4</sup>.

El compuesto humano.

Muestra todavía el repetido pasaje del *Convito* que Dante, de perfecto acuerdo con la filosofía tomista<sup>5</sup>, en el humano compuesto físico de alma y cuerpo, miraba al alma como forma substancial. Dos veces allí llámala forma, y con idéntica denominación designa las almas racionales en distintos lugares del poema, no sólo cuando se hallan unidas con el cuerpo constituyendo el hombre<sup>6</sup>, sino también cuando se hallan separadas de la materia<sup>7</sup>. Además, en cierto pasaje de la *Divina Comedia*, ya con otra ocasión mencionado, trata en general de las formas substanciales, pero refiriéndose especialmente al alma humana<sup>8</sup>; y, conforme tengo asimismo anticipado, en el libro III *De Monarchia*<sup>9</sup>, afirma sin vacilación que el alma es forma substancial del hombre, porque es aquella realidad que constituye al individuo humano en su propia especie.

El alma es forma substancial del hombre.

Ahora bien: puesto que la forma substancial, uniéndose substancialmente con la materia, da el sér *simpliciter* ó primario al compuesto que con ella queda en su totalidad constituido, á diferencia de las formas accidentales

Unicidad del alma.

<sup>1</sup> «Intra gli effetti della divina sapienza, l'uomo è mirabilissimo; considerando come in una forma la divina virtù tre nature congiunse; e come sottilmente armonizzato conviene essere lo corpo suo a cotal forma... E se così è mirabile questa criatura, certo non pur colle parole è da temere di trattare di sue condizioni, ma eziandio col pensiero». *Convito*, trat. III, cap. VIII.

<sup>2</sup> Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXV, art. IV.

<sup>3</sup> *Convito*, trat. IV, cap. XXI.

<sup>4</sup> ...Non uomo; uomo già fui.  
*Inferno*, c. I, v. 67.

<sup>5</sup> Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXV, art. V.

<sup>6</sup> *Paradiso*, c. IV, v. 54.

<sup>7</sup> *Purgatorio*, c. IX, v. 58.

<sup>8</sup> Véase la página 33, nota 7.

<sup>9</sup> Párrafo XI. Véase la página 38.

que, sobreviniendo al ya constituído compuesto, añádenle meras realidades que no son menester para su constitución, imposible es de toda imposibilidad que en un solo compuesto haya más de una forma substancial, como lo es que una misma forma substancial pueda actuar la materia de dos compuestos distintos, mientras que ninguna imposibilidad hay en que un compuesto reciba varias formas accidentales. Por eso, una vez sentada por Dante la verdad de que el alma humana es forma substancial del hombre, debía llegar lógicamente á la conclusión de que es única en cada individuo. «Una sola substancia—nos dice en el *Convito*—es toda la forma del hombre»<sup>1</sup>, y en el *Purgatorio* que es «una sola el alma que en el hombre vive, siente y reflexiona»<sup>2</sup>. Y no se ciñe á hacer esta afirmación, sino que la demuestra, repitiendo en la segunda cantiga de su poema uno de los argumentos que en pro de la misma doctrina se contienen en la *Summa theologica* del Doctor Angélico<sup>3</sup>. «Cuando por efecto—escribe—del placer ó del dolor que se apodera de alguna de nuestras facultades, toda el alma se reconcentra en ella, parece que á ninguna otra facultad atiende; y ésto impugna el error de quienes creen que en nosotros arde un alma sobre otra alma. Así, cuando oímos ó vemos una cosa que atrae fuertemente nuestro espíritu, vuela el tiempo sin que lo advirtamos, pues una es la facultad que escucha y otra la que permanece inactiva en el alma: ésta se encuentra atada y aquélla libre»<sup>4</sup>. Podrá, pues, haber, y hay, en efecto pluralidad de potencias en el alma humana: aceptábala, conforme se ve, el poeta-filósofo, también coincidiendo con Santo Tomás<sup>5</sup>; pero todas estas potencias pertenecen á un solo principio vital, cuya única actividad, siendo, como es, finita, no puede ser aplicada con mucha intensidad en una potencia sin apartarse proporcionalmente de las demás.

El alma está en todo el cuerpo.

En cuanto forma substancial del hombre, el alma, además de ser única en cada individuo, debe hallarse extendida por todo el cuerpo. Si alguna parte del mismo no estuviese informada por el alma racional, claro está que no sería humana, ni en ella podrían verificarse operaciones vitales, cuyo único y común principio está en nuestro espíritu. Tal es la verdadera doctrina, la doctrina tomista, acerca del llamado asiento del alma en el cuer-

<sup>1</sup> «...l'uomo (avvegnachè una sola sustanza sia tutta sua forma)...» *Convito*, trat. III, cap. III.

<sup>2</sup> «... un'alma sola,  
Che vive e sente, e sè in sè r'gira.  
*Purgatorio*, c. XXV, v. 74 y 75.

<sup>3</sup> «Tertio apparet hoc esse impossibile (la distinción de varias almas en un solo hombre) per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam, quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum». P. I, qu. LXXVI, art. III.

<sup>4</sup> Quando per diletanze ovver per doglie,  
Che alcuna virtù nostra comprenda,  
L'anima bene ad essa si raccoglie.

Par che a nulla potenza piú intenda:  
E questo è contra quello error, che crede  
Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda.  
E però quando s'ode cosa o vede,  
Che tenga forte a sè l'anima volta,  
Vassene il tempo, e l'uom non se n'avvede:  
Ch'altra potenza è quella che l'ascolta,  
Ed altra è quella che ha l'anima intera:  
Questa è quasi legata, e quella è sciolta.

*Purgatorio*, c. IV, v. 4 à 12.

<sup>5</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. LIV, art. I y II; qu. LXXVII, art. I y IV; qu. LXXIX, art. I, y *De anim.*, qu. un., art. XII.

po<sup>1</sup>, y esta misma doctrina es la que encontramos en la *Divina Comedia*, donde Beatriz nos dice que «el alma se extiende, dentro de nuestro polvo, por los diferentes miembros aptos para el ejercicio de las diversas facultades»<sup>2</sup>. Pero también es cierta la observación de que el alma humana según su virtud—no según su esencia—reside de una manera especial en ciertos órganos del cuerpo, tales como el corazón, que es centro de la vida vegetativa, y el cerebro, que es centro de la vida sensitiva. He ahí por qué, en el *Purgatorio*, el alma de Jacobo del Cassero pudo manifestar á Dante, sin contradecir á Beatriz, que se separó de su respectivo cuerpo por consecuencia de las profundas heridas que éste recibió y de las cuales brotó la sangre en que ella se asentaba<sup>3</sup>, es decir, en que se asentaba de una manera especial, mas no exclusiva. Otra interpretación no cabe después de las terminantes palabras de Beatriz. Y que aquella interpretación es la verdadera confírmase en el *Convito*, donde hermosamente dice Dante que el alma se muestra por modo muy particular y expresivo en el rostro, y sobremanera en la boca y en los ojos, «que son como los balcones á que se asoma la dama que habita en el edificio del cuerpo»<sup>4</sup>.

Declaradas las verdades que preceden según la mente de Alighieri, nadie podrá dudar del sentido que debe darse á las palabras del mismo contenidas en el tratado *De Vulgari Eloquentia*<sup>5</sup>, donde dice que el hombre *tripliciter spirituat* est, videlicet spiritu vegetabili, animali, et rationali. De ninguna manera pudo Dante querer significar, como con visible equivocación vertió Juan Jorge Trissino<sup>6</sup>, á quien siguieron muchos traductores, que el hombre tenga tres almas, una vegetativa, otra animal y otra racional, sino que debió de proponerse expresar lo que, por lo demás, claramente expresa, á saber, que el hombre tiene un alma de tres virtudes, un alma en que se dan las perfecciones de las tres vidas, vegetativa, sensitiva é intelectual. Por eso nota en el pasaje con que he encabezado el presente estudio del hombre, que en el alma humana reunió Dios tres naturalezas, y añade en el que ahora comento, aplicando la división tomista del bien en útil, deleitable y honesto<sup>7</sup>, que el hombre, según que es vegetal, busca lo útil, en lo cual conviene con las plantas, según que es animal, apetece lo deleitable, como los brutos, y según que es racional, diríjese en pos de lo honesto sin otra compañía que la de los ángeles<sup>8</sup>.

Partiendo de la consideración de esta múltiple naturaleza del alma y del hombre, explícense cabalmente otras reflexiones que el poeta nos hace en el

<sup>1</sup> Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXVI, art. VIII; *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. LXXII, y Qq. Disp., *De spir. creat.*, q. I, a. IV.

<sup>2</sup> ... l'alma dentro a vostra polve  
Per differenti membra e conformate  
A diverse potenzie si risolve.  
*Paradiso*, c. II, v. 133 á 135.

<sup>3</sup> ..... ma li profondi fori,  
Ond' uscì il sangue, in sul qual io sedea.  
*Purgatorio*, c. V, v. 73 y 74.

<sup>4</sup> «... li quali due luoghi (los ojos y la boca) per bella similitudine si possono appellare balconi della donna che nello edificio del corpo abita, cioè l'anima». *Convito*, trat. III, cap. VIII.

<sup>5</sup> Lib. II, cap. II.

<sup>6</sup> Florencia, 1840, pág. 83.

<sup>7</sup> S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. V, art. VI.

<sup>8</sup> *De Vulg. Elog.*, lug. cit.

Triple naturaleza del alma racional.

*Convito*. El alma humana, en cuanto racional, es y obra libre é independientemente de toda materia; pero hállase impedida por ésta en cuanto vegetativa y sensitiva, «bien así como el hombre que saca la cabeza del agua en que se encuentra sumergido»<sup>1</sup>, comparación que de una manera gráfica indica la distinción entre las potencias inorgánicas y las orgánicas y la diversa manera de obrar de unas y de otras. Ved ahí por qué nosotros, según observación del mismo Dante, recibimos la bondad ó luz divina por modo muy inferior al de los ángeles, que están completamente separados de la materia, aunque por modo muy superior al de los brutos, cuya alma es dependiente del cuerpo en cuanto á todo su sér y á todo su obrar<sup>2</sup>; y ved ahí también por qué nuestra razón, con sus propias fuerzas, sólo puede conocer á Dios con sombra de obscuridad, producida por la mezcla ó unión en el compuesto humano de lo mortal con lo inmortal<sup>3</sup>. Debiendo, no obstante, las cosas, conforme se advierte en un pasaje que mencioné al apuntar algunas nociones ontológicas de la filosofía dantesca<sup>4</sup>, ser denominadas por la cualidad más noble de su forma, recibirá el hombre su denominación propia de la razón, y no del sentido, ni de otra cualidad menos noble, por manera que cuando se dice que el hombre vive, debe entenderse que el hombre usa de su razón, porque tal es su especial vida y el acto de su más noble parte, y porque quienes de la razón se alejan y por la sensibilidad solamente se guían, no viven como hombres, sino como bestias, según el dicho del excelentísimo Boecio<sup>5</sup>.

2

Clasificación de las potencias anímicas.

Viniendo ya á las potencias del alma racional, declaro, ante todo, que, al clasificarlas, ligeramente se desvía Dante de la célebre distinción aristotélico-tomista entre los cinco géneros, vegetativo, sensitivo, intelectual, apetitivo y locomotriz<sup>6</sup>, y reduce estos géneros á tres, distribuyendo, al parecer, el apetitivo entre el sensitivo y el intelectual y manifestando resueltamente en el *Convito*<sup>7</sup> que la facultad de moverse se reduce á la de sentir. La diferencia entre el maestro y el discípulo, no es, sin embargo, de grande entidad, pues lo esencial en la clasificación de las potencias anímicas es marcar de un modo claro la línea radical que separa las potencias pertenecientes á las tres vidas, vegetativa, sensitiva é intelectual. En todo lo demás, en las doctrinas que profesa respecto de las potencias del alma, volveremos á encontrar siempre á Dante en perfecto acuerdo con el Angélico Doctor.

<sup>1</sup> «... siccome l'uomo, che è tutto nell'acqua, fuori del capo, del quale non si può dire che sia tutto nell'acqua, ne tutto fuori di quella». *Convito*, trat. III, cap. VII.

<sup>2</sup> *Convito*, lug. cit.

<sup>3</sup> *Convito*, trat. II, cap. IX.

<sup>4</sup> Véase la página 39.

<sup>5</sup> *Convito*, trat. II, cap. VIII.

<sup>6</sup> S. THOM., *Sum. theol.*, p. I. qu. LXXVIII, art. I.

<sup>7</sup> *Trat. III*, cap. II.

Prescindiré de las potencias vegetativas y locomotriz, no sólo en aras de la brevedad, sino también porque respecto á estas potencias no sería mucho lo que podría extraerse de las obras de Dante, y porque su estudio mayor interés ofrece para el fisiólogo que para el filósofo. Me fijaré, por lo tanto, nada más, en los sentidos y en el entendimiento y en los apetitos sensitivo é intelectual.

Limitándome á hacer algunas indicaciones de la materia expuesta por Dante acerca de los sentidos, observaré que en el *Convito* <sup>1</sup>, explica la distinción entre el sensible propio y el sensible común, entendiendo con Santo Tomás <sup>2</sup> por sensible propio la cualidad exclusivamente percibida por un sentido, y por sensible común la cualidad que puede ser percibida por varios sentidos, y aplicando en particular esta distinción al sentido de la vista. A la misma distinción alude Dante, cuando, describiendo cierto prodigioso bajo-relieve del *Purgatorio*, dice que en él aparecía una multitud dividida en siete coros, de tal suerte que á uno de sus sentidos obligaba á decir «sí canta» y á otro «no canta», y que de una manera semejante el humo del incienso representado en el mármol ponía en desacuerdo respecto del sí y del no á su vista y á su olfato <sup>3</sup>.

Sentidos externos.—Sensible propio y sensible común.

En la *Suma teológica* manifiesta Santo Tomás que el conocimiento sensitivo de los sensibles propios únicamente puede ser engañoso estando el órgano del sentido mal dispuesto; pero que no obstante la buena disposición de su órgano, puede el sentido engañarse respecto del sensible común, porque entonces la relación entre el sentido y el objeto sensible no es directa <sup>4</sup>. A esta enseñanza indudablemente se refiere Dante, al dar cuenta de la equivocación que padeció en el Paraíso terrenal, tomando por árboles de oro los siete candelabros con que comenzaba la divina procesión de la Iglesia. Advirtió que eran verdaderamente candelabros, cuando se le acercaron lo bastante para que, dice, «el objeto común, que engaña al sentido», no perdiera rasgo alguno por efecto de la distancia <sup>5</sup>.

La unión intencional del objeto cognoscible con el sujeto cognoscente en todo conocimiento indispensable, verificase en el acto de la sensación externa mediante cierta imagen ó especie del objeto sensible que se representa en el sentido. Así lo enseña la filosofía tomista <sup>6</sup>, y Dante lo patentiza en el *Convito* <sup>7</sup>, especialmente mostrando la presencia de dicha representación intencional en el acto de la visión. Pero también enseña aquella filosofía que la

Las especies sensibles.

<sup>1</sup> Trat. III, cap. IX.

<sup>2</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. XVII, artículo II, y qu. LXXVIII, art. III.

<sup>3</sup> Dinanzi pareo gente; e tutta quanta,  
Parlita in sette cori, a' duo miei sensi  
Facea dicer l'un No, l'altro Si canta.  
Similmente al fumo degl' incensi,  
Che v'era imaginato, e gli occhi e il naso  
Ed al sí ed al no discordi fensi.

*Purgatorio*, c. X, v. 58 á 63.

<sup>4</sup> «De sensibilibus vero communibus, et per

accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia». P. I, qu. XVII, art. II.

<sup>5</sup> Ma quando i' fui sí presso di lor fallo,  
Che l'obbietto comun, che il senso inganna,  
Non perdeo per distanza alcun suo atto...  
*Purgatorio*, c. XXIX, v. 46 á 48.

<sup>6</sup> S. Thom., *De anima*, lib. II, lect. XXIV.

<sup>7</sup> Trat. III, cap. IX.

especie sensible no es el objeto sentido, sino tan sólo un medio por el cual la sensación se verifica: las mismas cosas reales, que están fuera de nosotros, constituyen el objeto de la sensación <sup>1</sup>. Persuadido de esta verdad el poeta toscano, después de una visión que tuvo en el *Purgatorio*, advierte que, al volver en sí, fijóse de nuevo en las cosas que son verdaderas fuera de nosotros <sup>2</sup>.

Fantasia.

Distinta de los sentidos externos es la fantasía, sentido interno cuyo objeto está en las imágenes representativas de cosas sensibles. De aquí, la posibilidad de que la imaginación, según se lee en la *Divina Comedia*, arrebatte al hombre fuera de sí mismo, de tal modo que nada sienta, aunque mil trompetas suenen en torno suyo. La fantasía, sin embargo, recibe naturalmente de los sentidos las imágenes que reproduce. Hácelo constar Dante, aunque observa que, en el orden sobrenatural, puede la imaginación reproducir fantasmas que le suministren Dios ó los ángeles <sup>3</sup>. Por lo demás, indícanos el poeta la viveza de la imaginación, cuando, dirigiéndose á Virgilio y manifestándole su temor de que les persigan los demonios de la quinta fosa del *Infierno*, le dice: «tales los imagino que ya los siento» <sup>4</sup>. Ocurre, en efecto, á veces, que la imagen de una cosa es tan viva que hasta pudiera confundirse con algún objeto real, confusión rarísima en los estados de vigilia y salud, pero frecuente en los de sueño y enfermedad.

Entendimiento ó razón.

Los sentidos hacen al hombre semejante á los brutos; mas el entendimiento lo hace semejante á Dios, porque la mente ó razón humana es como una participación de la sempiterna inteligencia divina, cuya luz resplandece en la intrínseca independencia de la materia propia del alma humana y de aquella soberana facultad que permite asignar al hombre el ya mentado calificativo de divino animal. Exprésase así Alighieri en el *Convito* <sup>5</sup> respecto al entendimiento humano, de conformidad con otros pasajes de sus obras anteriormente trascritos y que no es menester reproducir aquí.

Limitación del entendimiento humano.

La inteligencia humana, sin embargo, aunque nobilísima por su origen y por su fin, pues ambos se hallan en Dios, es, en opinión de Dante que también os he recordado, naturalmente finita; y sobre todo en la vida actual, mientras el alma está atada y encarcelada, valiéndome aún de palabras del *Convito*, por los órganos corporales, tiene los ojos cerrados y percibe una mera claridad semejante á la que se trasluce al través de los párpados ó á la que pasa por las pupilas del murciélago <sup>6</sup>. Lo cual todavía no impide que el

<sup>1</sup> S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXXV, art. II, y *De anima*, lib. III, lect. IX.

<sup>2</sup> *Purgatorio*, c. XV, v. 116.

<sup>3</sup> O immaginativa che ne rube  
Tal volta si di fuor, ch' uom non s' accorge,  
Perchè d' intorno suonin mille tube,  
Chi muove te, se il senso non ti porge?  
Muoveti lume, che nel ciel s' informa  
Per sè, o per voler che giù lo scorge.  
*Purgatorio*, c. XVII, v. 13 á 18.

<sup>4</sup> Io gl' imagino sì, che già gli sento.  
*Inferno*, c. XXIII, v. 24.

<sup>5</sup> *Trat.* III, cap. II.

<sup>6</sup> «... siccome afferma chi ha gli occhi chiusi, l'aere essere luminosa per un poco di splendore, o come raggio che passa per le pupille del vipistrello; chè non altrimenti sono chiusi li nostri occhi intellettuali, mentre che l'anima è legata e incarcerata per gli organi del nostro corpo». *Convito*, trat. II, cap. V.

hombre en este mundo obtenga la felicidad consiguiente á la satisfacción de su deseo de saber, que ha de limitarse y proporcionarse á la posibilidad de su entendimiento<sup>1</sup>; y por eso el mismo Dante invita á todos los hombres en la *Quaestio de Aqua et Terra*<sup>2</sup>, á que dejen de investigar lo que supera su virtud intelectual, y en la *Divina Comedia*, conforme manifesté en otro lugar<sup>3</sup>, á que se contenten con el *quia*.

Precisamente á la unión actual del alma con el cuerpo débese, además, que el ejercicio de los sentidos deba preceder y abrir el camino á las operaciones intelectivas. Aquella gran verdad contenida en el principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ya proclamada en la antigüedad por Aristóteles en su famosa sentencia «el entendimiento en su condición actual nada entiende sin fantasmas», y admitida y explicada en diversos lugares de sus obras por Santo Tomás de Aquino<sup>4</sup>, repetidamente se consigna en las producciones de Dante Alighieri. «La virtud que prepara materia para el discurso de la razón»<sup>5</sup>, dice el poeta en el *Purgatorio* para designar la sensibilidad; y Beatriz, en el *Paraiso*, declara explícitamente, como noté al indicar el carácter del simbolismo dantesco<sup>6</sup>, que nuestro espíritu sólo aprende por medio de los sentidos lo que después hace digno del entendimiento<sup>7</sup>.

¡Y nótese aquí el admirable poder sintético del genio! En menos de dos versos resume Dante toda la doctrina escolástico-tomista acerca del entendimiento agente, doctrina á que en otras ocasiones también alude, por ejemplo, en el *Purgatorio*, cuando Virgilio dice que nuestra facultad aprehensiva saca especies intencionales de las cosas que realmente son<sup>8</sup>. Eso de aprender por medio del sentido lo que después se hace digno del entendimiento, no puede referirse sino á la portentosa operación propia del entendimiento agente, virtud abstractiva que iluminando con su luz el fantasma ofrecido por la imaginación y separando mentalmente de él todo lo representativo de las cualidades sensibles y particulares del cuerpo, resérvase tan sólo la semejanza abstracta de la esencia que resplandece en la especie inteligible destinada á recibirse en el entendimiento posible, el cual, aprendiendo por su medio aquella esencia, ejecuta cabalmente el acto de la intelección.

Por donde se ve que el entendimiento humano, durante la presente vida y en cuanto á su ejercicio, se halla sometido á cierta dependencia respecto de los sentidos, y á ella atribuye justamente Beatriz los grandes errores en que á veces caemos, pues tal dependencia limita y entorpece la acción de la potencia intelectual. No de otra manera deben interpretarse las palabras que dirige al poeta en la última cantiga: «Si la opinión de los mortales yerra

<sup>1</sup> *Convito*, trat. III, cap. XV.

<sup>2</sup> Párrafo XXII.

<sup>3</sup> Véase la página 27.

<sup>4</sup> Consúltese la *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXXVIII, art. I y III etc.

<sup>5</sup> La virtù ch' a ragion discorso ammannà.

*Purgatorio*, c. XXIX, v. 49.

<sup>6</sup> Véase la página 14.

<sup>7</sup> *Paraiso*, c. IV, v. 41 y 42.

<sup>8</sup> Vostra apprensiva da esser verace  
Tragge intenzione....

*Purgatorio*, c. XVIII, v. 22 y 23.

El ejercicio de los sentidos precede al ejercicio del entendimiento.

El entendimiento agente.

Origen de muchos errores del entendimiento.

cuando la llave de los sentidos no abre, cierto no deberían punzarte desde ahora las flechas de la admiración, pues ves que la razón, siguiendo á los sentidos, ha de tener cortas las alas»<sup>1</sup>. Aún más: no es raro el caso de que la fantasía llegue á alucinar al entendimiento, que admite como representativas de cosas reales imágenes que no lo son. Observándolo así Beatriz en el ánimo de Dante, adviértesele y dice: «Tú mismo te engañas con imágenes falsas, de tal modo que no ves lo que verías si las hubieses sacudido»<sup>2</sup>.

Conocimiento difícil é imperfecto de los espíritus.

La necesidad de fantasmas que el entendimiento experimenta en la presente vida influye, además, en que su objeto proporcionado sean los cuerpos, y no los espíritus. De las cosas materiales elaboramos conceptos propios y directos, mientras que nuestro conocimiento de los seres espirituales es impropio, indirecto y por lo tanto imperfectísimo. En la verdad de esta doctrina tomista<sup>3</sup> se funda la observación, expresada por Dante en el *Convito*<sup>4</sup>, de la dificultad con que nuestro entendimiento lucha en la vida actual cuando considera las substancias intelectuales separadas y que le impide comprenderlas perfectamente.

Conocimiento del por qué.

A la inteligencia compete averiguar el *por qué* de las cosas; y en su virtud, los seres dotados de aquella perfección tratan de conocer y á menudo conocen las causas de los fenómenos externos y el motivo de sus propios actos. Incapaces los irracionales de conocer semejante por qué, á sus acciones son comparables las que á veces ejecuta, desconociéndolo también, el hombre ó el alma racional. Y Dante, en efecto, compara, en el *Purgatorio*, con la detención que verifican las ovejas de un rebaño sin saber por qué é imitando solamente á la que guía, el pequeño movimiento de retirada que ejecutaron las almas elegidas que salían al encuentro de los poetas, asimismo ignorando por qué y obedeciendo á las primeras que vieron la sombra proyectada por el cuerpo del prodigioso viajero<sup>5</sup>.

El discernimiento. — La razón y el sentido.

«La rama más bella que procede de la raíz racional es el discernimiento, pues, como dice Tomás en el prólogo de la *Ética*, conocer el orden de una cosa á otra, en que el discernimiento consiste, es acto propio de la razón»<sup>6</sup>. Así se expresa Dante en el *Convito*, citando al Doctor Angélico y refiriéndose sin duda á aquellas palabras con que el Maestro observa que si las fuerzas sensitivas conocen las cosas singulares absolutamente ó en sí mismas, el conocimiento del orden de una cosa á otra, es exclusivo del entendimiento ó

<sup>1</sup> . . . . . S'egli erra  
L'opinion, mi disse, de' mortali.  
Dove chiave di senso non disserra,  
Certo non ti dovrien punger li strali  
D'ammirazione omai; poi dietro a' sensi  
Vedi che la ragione ha corte l'ali.  
*Paradiso*, c. II, v. 52 á 57.  
<sup>2</sup> . . . . . Tu stesso ti fai grosso  
Col falso immaginar, sì che non vedi  
Ciò che vedresti, se l'avessi scosso.  
*Paradiso*, c. I, v. 88 á 90.

<sup>3</sup> S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXXIV, artículo VII.  
<sup>4</sup> *Trat.* III, cap. IV.  
<sup>5</sup> *Purgatorio*, c. III, v. 79 á 93.  
<sup>6</sup> «Lo più bello ramo che dalla radice razionale consurga si è la discrezione. Che, siccome dice Tommaso sopra al prologo dell' *Ética*, conoscere l'ordine d'una cosa ad altra, è propio atto di ragione; e questa è discrezione». *Convito*, trat. IV, cap. VIII.

razón<sup>1</sup>. En la misma doctrina se inspira otro pasaje del propio *Convito*. «A la manera—dícese en él—que la parte sensitiva del alma tiene sus ojos con los cuales aprende las diferencias de las cosas en cuanto son exteriormente coloradas, así la parte racional tiene el suyo con el cual aprende las diferencias de las cosas en cuanto están ordenadas á algún fin, y ésto es el discernimiento»<sup>2</sup>. Y aquí Dante, siguiendo al Doctor de Aquino, no sólo reconoce en la razón una peculiar virtud, sino que además la diversifica esencialmente de la sensibilidad.

De Aristóteles<sup>3</sup> y de Santo Tomás<sup>4</sup> toma Alighieri la distinción entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, enseñando, como ellos, en el *Convito*<sup>5</sup> y en la *Monarquía*<sup>6</sup>, que el especulativo se limita á la contemplación de la verdad, mientras que el práctico parte de los principios establecidos por aquél y sienta conclusiones relativas á la honesta dirección de las acciones humanas, y haciendo también, como sus maestros, la salvedad de que tales entendimientos no componen dos potencias realmente distintas de nuestra alma, sino una sola potencia intelectual, cuyas soluciones prácticas son á manera de extensión de las verdades especulativas<sup>7</sup>.

A esta potencia intelectual, á la cual pertenecen las dos fases especulativa y práctica, y que es el entendimiento propiamente tal, aplica Dante la denominación escolástica de entendimiento posible, denominación con que se le distinguió del agente, y fundada en la manera de obrar peculiar de nuestro entendimiento, que pasa de la potencia al acto, una vez que recibe la información de alguna especie inteligible. E insistiendo Alighieri acerca del entendimiento posible en dicho tratado *De Monarchia*<sup>8</sup>, considéralo la última virtud ó perfección específica humana, porque es verdaderamente propia y exclusiva del hombre y aquello que le distingue de las demás criaturas, no sólo de las inferiores, como los minerales, las plantas y los brutos, que todas carecen de entendimiento, sino hasta de las superiores, es decir, de las substancias angélicas, cuya inteligencia, según la doctrina de Santo Tomás<sup>9</sup> que repite el poeta, no sufre las intermitencias subsiguientes á los sucesivos tránsitos de la potencia al acto.

Por lo demás, el entendimiento propiamente tal, el entendimiento posible, es una facultad que de un modo concreto y singular se da en cada individuo humano. Dante, más que afirmar esta verdad sobradamente clara, lo que hace es manifestar en la *Divina Comedia* el error de Averroes, combati-

Entendimiento  
especulativo  
y entendi-  
miento prác-  
tico.

El entendi-  
miento posi-  
ble.

Error de Ave-  
rroes acerca  
del entendi-  
miento posi-  
ble.

<sup>1</sup> «Et si vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere, est solius intellectus aut rationis». F. CAVAZZONI PEDERZINI transcribe estas palabras de Santo Tomás en sus notas al *Convito*, Modena, 1831.

<sup>2</sup> *Convito*, trat. I, cap. XI.

<sup>3</sup> *De anima*, l. III, t. 49, citado por SANTO TOMÁS.

<sup>4</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. LXXIX, art. XI.

<sup>5</sup> *Trat. IV*, cap. XXII.

<sup>6</sup> *Lib. I*, § IV y XVI.

<sup>7</sup> «..... proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem». De *Monarchia*, lib. I, § V.

<sup>8</sup> *Lib. I*, § IV.

<sup>9</sup> *Sum. theol.*, p. I, qu. LIV, art. IV.

do enérgicamente por Santo Tomás en la *Summa contra gentiles*<sup>1</sup>, y hasta explicar su origen. «La doctrina de Averroes—nos dice el poeta—separaba del alma el entendimiento posible, porque observaba que este entendimiento no se recibe en órgano alguno»<sup>2</sup>. El error del filósofo árabe se fundaba, pues, en una verdad, en la verdad de la naturaleza enteramente inorgánica de la potencia intelectual. Con tan noble naturaleza puede, no obstante, y aún debe, sin duda alguna—no es ésta ocasión de demostrarlo—ser el entendimiento una virtud del alma humana, que es una substancia espiritual é inmortal creada inmediatamente por Dios; pero Averroes, no sabiendo ó no queriendo elevarse á la idea de la creación del alma racional, tampoco podía admitir que aquella facultad, verdaderamente inorgánica, fuese engendrada por una virtud orgánica, como es la virtud seminal.

Carencia de ideas innatas en el entendimiento humano.

Desprovisto de toda clase de ideas viene á la vida el entendimiento como la *tabula rasa* de los antiguos. Podrá decirnos Dante por boca de Virgilio en el canto XVIII del *Purgatorio*, que «el hombre no sabe de donde venga la inteligencia de los primeras nociones»<sup>3</sup>; pero ésto de ninguna manera se opone á aquella afirmación, porque nuestra ignorancia del origen de las más sencillas y fundamentales ideas de nuestra mente, tales como las de sér, de verdadero, de bueno etc., no nos autoriza para sostener que tales nociones sean innatas. El entendimiento humano se halla determinado por su misma naturaleza á concebirlas; por eso primeramente se presentan en él de una manera espontánea,—así existen en la mente de todos los hombres—y luego la labor intelectual las perfecciona y completa convirtiéndolas en reflejas. Únese, pues, el alma al cuerpo sin ciencia alguna, sin ideas ni juicios; mas dotada de la luz natural de la inteligencia, que habrá de actuarse entendiendo en las debidas circunstancias. Tan cierto es que éste y no otro constituye el verdadero pensamiento de Alighieri, tan cierto es que el insigne poeta rechazaba de nuestro entendimiento toda idea innata, que al explicarle Marco Lombardo, en el canto XVI de la mencionada cantiga, el origen del alma racional, pronuncia aquellos bellísimos versos que no es posible traducir sin destruir todo su encanto, donde declara que de las manos creadoras de Dios sale

L' anima semplicetta, che sa nulla<sup>4</sup>,

la pobrecilla alma que nada sabe.

La conciencia psicológica y moral.—Otras indicaciones referentes al entendimiento.

Permitidme aún que para concluir este somero estudio del entendimiento humano según la filosofía dantesca, note que Alighieri emplea la palabra conciencia en sus dos sentidos de *psicológica* y *moral*, en el primero cuando dice en el *Convito* que «el alma humana, al filosofar, no sólo contempla la

<sup>1</sup> Lib. II, cap. LXXIII.

<sup>2</sup> ... per sua dottrina, fe' disgiunto  
Dall'anima il possibile intelletto  
Perchè da lui non vide organo assunto.  
*Purgatorio*, c. XXV, v. 64 á 66,

<sup>3</sup> ..... là onde vegna lo intelletto  
Delle prime notizie, uomo non sape  
Versos 55 y 56.

<sup>4</sup> Verso 88.

verdad que especula, sino también su propio contemplar y la belleza del mismo, volviendo sobre sí<sup>1</sup>, con lo cual alude á la conciencia refleja, y en el segundo cuando exclama en el *Infierno* que la conciencia es «la buena compañera que fortifica al hombre bajo la coraza del sentimiento de su pureza»<sup>2</sup>; permitidme que anote la multitud de observaciones que en sus varias obras nos ofrece, todas relativas á nuestra inteligencia, ora apuntando en el *Paraiso*<sup>3</sup> que la producción de las ideas es una acción instantánea, ora indicando en el *Infierno* cómo en la mente humana una idea brota ó procede de otra<sup>4</sup>, ora en ambas cantigas manifestando el estado de duda en que se encuentra la inteligencia cuando el sí y el no se combaten<sup>5</sup> y cómo esta duda nos impulsa á buscar la verdad<sup>6</sup>, ora sosteniendo en el *Convito*<sup>7</sup> la sentencia de Aristóteles según la cual para conocer bien una cosa es menester considerarla en sí misma y en todas sus relaciones, ora aceptando en el tratado *De Vulgari Eloquio*<sup>8</sup> otra máxima aristotélica, la de que el conocimiento perfecto de una cosa se termina en sus últimos elementos, ora, en fin, componiendo y usando en el *Paraiso* extraños verbos<sup>9</sup> cuyo profundísimo significado denota la íntima comunicación que en el conocimiento intelectual se establece entre el sujeto inteligente y el objeto inteligible.

3

Réstame todavía tratar de los *apetitos humanos* según la doctrina del poeta-filósofo; y aquí la materia se me presenta tan vasta, que ni siquiera puede ocurrírseme el propósito de exponérsela toda. No en vano escribió Dante en su *Epistola á Can Grande della Scala*<sup>10</sup> que la *Commedia* es obra que pertenece al género de la Filosofía moral ó Ética, de la cual filosofía encuéntranse marcadísimas huellas en todas sus demás producciones. Y pues la Moral tiene por objeto el orden que debemos poner en los actos de nuestra voluntad para la consecución de nuestro último fin, de ahí que en las obras de Dante á menudo encontremos interesantísimos pasajes que á la voluntad, á sus acciones y á la moralidad de las mismas próxima ó remotamente se refieren. Pero mi trabajo tiene naturales límites que yo no puedo traspasar, y también los tiene, por grande que la suponga, vuestra benévola atención. Habré de concretarme, por tanto, á espigar en las ricas mieses que ahora se

Apellidos humanos.

<sup>1</sup> «..... l'anima filosofante non solamente contempla essa verità ma ancora contempla il suo contemplar medesimo e la bellezza di quello (prefero esta lección á la de *quella*), rivolgendosi sovra sé stessa...» *Convito*, trat. IV, cap. II.

<sup>2</sup> ..... coscienza . . . . .  
La buona compagnia che l'uom francheggia  
Sotto l'usbergo del sentirsi pura.  
*Inferno*, c. XXVIII, v. 115 á 117.

<sup>3</sup> Canto X, v. 35 y 36.

<sup>4</sup> E come l'un pens'er dall'altro scoppia.  
*Inferno*, c. XXIII, v. 10.

<sup>5</sup> Che il no e il sí nel capo mi tenzona...  
*Inferno*, c. VIII, v. 111.

<sup>6</sup> *Paradiso*, c. IV, v. 130 á 132.

<sup>7</sup> *Trat.* III, cap. XI.

<sup>8</sup> *Lib.* II, cap. X.

<sup>9</sup> Dio vede tutto, e tuo veder s' *intula*...  
S'io mi *intuassi*, come tu m' *immi*...  
*Paradiso*, c. IX, v. 73 y 81.

<sup>10</sup> Párrafo XVI.

ofrecen á mi vista y de las cuales quisiera, á lo menos, rendiros las primicias.

Apetitos natural, sensitivo é intelectual.

Distingue Santo Tomás de Aquino, en la *Suma teológica*<sup>1</sup>, tres maneras de apetitos, á saber, el apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito intelectual. El primero no exige el previo conocimiento del objeto por el sujeto del apetito, y es común á todos los seres, que buscan lo que les conviene y repelen lo que les es nocivo. El segundo y el tercero exigen aquel previo conocimiento, y difieren en que el sensitivo se ordena á las cosas sensibles y pertenece á todos los animales, mientras que el intelectual es peculiar de los seres inteligentes, que se inclinan á las cosas que con su entendimiento han conocido como buenas. Según esta luminosa distinción deben entenderse las palabras que Virgilio dirige á Dante en el canto XVIII del *Purgatorio*. «Creada el alma con predisposición al amor, inclínase á todo lo agradable, luego que el placer la despierta é incita al acto. Vuestra virtud aprehensiva saca la especie de un ente real y la despliega en vuestro interior, de tal suerte que hace volver el alma hacia ella. Y si al volverse, el alma se inclina á la misma, este inclinarse es amor, amor espontáneo, que por medio del placer fijase de nuevo en vosotros. Después, como el fuego se dirige hacia lo alto á causa de su forma que ha sido hecha para subir allá donde más tiempo se conserva unida á su materia, así, prendada, el alma se entrega al deseo, que es movimiento espiritual, y no sosiega hasta que goza de la cosa amada»<sup>2</sup>. En el cual pasaje, como advierte Augusto Conti<sup>3</sup>, aparecen indicados los tres apetitos que el Angélico Doctor distingue: el apetito natural, propio del fuego que sube, el sensitivo, que se deriva del placer, y el intelectual, que es movimiento espiritual; y revélase, además, también en orden á estos tres apetitos, aquella otra observación tomista de que, si el apetito natural se actúa sin previa aprehensión, no así el sensitivo ni el intelectual, por manera que el ejercicio de las potencias aprehensivas habrá de preceder siempre al de las apetitivas.

Universalidad del amor.

Pero oigamos otra vez la sabia enseñanza que Virgilio comunica á Dante en el *Purgatorio*: «Ni el Creador, ni criatura alguna—le dice—carecieron jamás de amor, ya natural, ya de ánimo, según te consta. El natural está siempre exento de error: el otro puede errar por vicio de su objeto ó por exceso ó falta de vigor. Mientras se dirige á los principales bienes y modera su afecto á los secundarios, no puede ser causa de censurable deleite; pero cuando se tuerce al mal ó corre hacia el bien con solitud mayor ó menor

<sup>1</sup> Parte I, qu. LXXX, art. I y II.

<sup>2</sup> L'animo, ch'è creato ad amar presto,  
Ad ogni cosa è mobile che piace,  
Tosto che dal piacere in alto è desto.  
Vostra apprensiva da esser verace  
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,  
Sì che l'animo ad essa volger face.  
E se, rivolto, invèr di lei si piega,  
Quel piegare è amor, quello è natura,  
Che per piacer di nuovo in voi si lega.

Poi come il fuoco movesi in altura.  
Per la sua forma ch'è nata a salire  
Là dove più in sua materia dura;  
Così l'animo preso entra in disire,  
Che è molo spiritale, e mai non posa  
Fin che la cosa amata il fa gioire.

Versos 19 à 33.

<sup>3</sup> *Storia della Filosofia*, Firenze, 1864, vol. II, pág. 225.