DANTE Y EL ISLAM. ENFOQUES A PARTIR DEL TEXTO DE LA *COMMEDIA*

FERNANDO CISNEROS
El Colegio de México

Desde la publicación de *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919) por Miguel Asín Palacios, a lo largo del siglo XX la relación de Dante con el islam se ha enfocado en la influencia que éste último haya podido ejercer sobre el gran poema dantesco. Se trata de un tema que elevó desde un principio la controversia y produjo lo mismo la adhesión que el rechazo apasionados, pues parecía hecho para sucitar conflictos tanto con el etnocentrismo cultural como con los nacionalismos, especialmente italiano, español o árabe.

Al respecto, es necesario recordar que la búsqueda de las fuentes de la *Commedia* parece sólo en raras ocasiones evidente: por ejemplo, se sabe de la predilección en que tenía Dante a la *Eneida*, cuya influencia es notable desde la elección misma del guía del inframundo —Virgilio—. Sin embargo, aun en el caso de otros autores clásicos las referencias en el poema no son demasiado obvias, lo cual respecto al islam será particularmente cierto. De tal manera, las explicaciones propuestas por los detractores de la tesis musulmana, elaborada a partir de los relatos del *mi'râj*, o ascensión del Profeta, las cuales sugieren fuentes alternativas, también deben apoyarse, al igual que ésta, en símbolos o alusiones por lo general aislados, o indagar las semejanzas en cuanto al plan, haciéndose igualmente necesario un esfuerzo de reconstrucción del esquema. Así, la afirmación en *Inferno* II-32: "*Io non Enea, io non Paolo sono*" además de renovar su mayor referencia clásica, alude al llamado *Apo-*

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24/01/2000 y aceptado para su publicación el 04/05/2000. Una versión previa ha aparecido en las V Jornadas Italianas Italo Calvino, UNAM, agosto de 1999.

calipsis de Pablo (*Visio Sancti Pauli*), apócrifo que se remonta a un original grecoegipcio del siglo III, el cual fue popular a lo largo de gran parte de la Edad Media.

Lo anterior revela en Dante diferentes formas de apreciar sus fuentes, por lo que revisar los principales pasajes de la *Commedia* en que se alude al islam —la cual es la primera intención de este escrito—, representa una tarea capaz de contribuir a la definición de nuevos planteamientos. Empero, ello hace necesario ubicarlo dentro de las concepciones de su época, el siglo del triunfo de la escolástica, dentro del cual se encuadra la *Commedia*, como una *summa*,[1] un compendio razonado de nociones teológicas, filosóficas y morales, lo que en el caso de un poema, y en particular una de las obras más ricas que ha producido el espíritu humano, incluye a la vez símbolos e imágenes e implica referencias iconográficas.

Herejía y asesinos

En cuanto al concepto que se forma la Europa cristiana medieval acerca del islam, en primer lugar no es el de una religión diferente —tal como lo es para la generalidad de los cristianos contemporáneos seguidores de cualquier tendencia— sino el de una herejía del cristianismo, sobre el mismo giro, por ejemplo, que el arrianismo. Tal idea había sido elaborada en la cristiandad oriental, donde su posible introductor fue Máximo el Confesor (muerto en 662 —treinta años después que el Profeta—) y es retomada por San Juan Damasceno (m. *ca.* 749), padre de la iglesia ortodoxa, el cual consideraba a Mahoma precursor del Anticristo —lo que no constituía para él algún impedimento en aceptar ser ministro de los califas omeyas, es decir, convertirse en pieza del poder islámico—. Dicha concepción se mantuvo por varios siglos, prácticamente sin cambio alguno, pues se encuentra en la *Panoplia dogmática* del monje Euthymio Zygabeno (s. XII), el que pretendía hacer una anto-

[1] La semblanza del poema dantesco con la *Summa theologica* aquiniana como un hecho aceptado la menciona, entre otros, Georges Minois, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 211.

logía enciclopédica que contuviera todas las herejías y los argumentos para rebatirlas, y agregaba el islam después de los bogomiles. En Occidente, el abad cluniacense Pedro el Venerable (m. 1156), interesado en los "sarracenos", afirmaba ya que "la herejía de Mahoma, la hez de las herejías, excede todas aquellas sublevadas por el espíritu diabólico desde la muerte de Cristo", más aun Alain de Lille —erudito posterior, pues muere en 1202—, considera a los musulmanes entre los "paganos".[2]

Aparentemente, la preeminencia del cristianismo oriental durante la Edad Media respecto a la controversia islámica llevó a Occidente a asimilar la misma concepción, incluso en los detalles argumentales, aunque un posterior desarrollo dentro de una literatura influida por la apologética tenderá a introducir nuevos elementos, especialmente en lo que se refiere al contexto, a medida en que va haciéndose popular a partir de las cruzadas, para conformar una leyenda viciosa, contraria a los relatos de las vidas de los santos: el más antiguo se debe a Embricón de Maguncia, quien escribe en el s. XI una *Vita Mahumeti*,[3] y Gautier de Compiègne compone los *Otia de Machomete*, un siglo más tarde, alrededor de 1140. Un poema en lengua vernácula —francés del norte—, el *Roman de Mahon*, aparece por fin en el siglo XIII, hacia 1258, lejos del mundo mediterráneo, el punto de contacto con la cultura del islam, lo cual podría no ser tan sorprendente, si se toman en cuenta los nutridos contingentes que la región entre Flandes y Champaña habían proporcionado a las cruzadas. Resultaría difícil en verdad determinar si Dante conoció específicamente alguna de las referencias eruditas o las leyendas mencionadas, incluso a pesar del renombre y la importancia de, por ejemplo, Pedro el

[2] J. Pelikan, *La tradition crétienne 600-1700: II, L'Esprit du chistianisme oriental; III, Croissance de la théologie médievale*, París, PUF, 1994, pp. 248 y 255, respectivamente.

[3] La *Vita Mahumeti* fue por muchos atribuida a Hildeberto de Tours (1055-1133). Sin embargo, Embricón (1010?-1077) parece ser el introductor del género, siendo su obra anterior incluso al pequeño relato biográfico de "Mathomus" que Guibert de Nogent (m. 1124 o 1130?) incluye en su *Gesta Dei per Francos*, donde se manifiestan ya el esquema y la actitud que privarán en los relatos de vida. Sin embargo, el cronista de la Primera Cruzada reconoce no haber podido consultar fuentes escritas a ese respecto (Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard U. P., 1962, pp. 30-31).

Venerable. Con todo, en ellas se representan los rasgos sobresalientes de la caracterización de la figura de Mahoma y el islam de su época: la creencia de que el Profeta del islam había nacido en un medio cristianizado del todo —lo llegaron a describir como un obispo apóstata, el cual había abjurado, decidiendo propalar una herejía—. Desde el punto de vista cristiano, quizás la mayor "aberración" consistía en el "retorno de la vieja ley" —es decir, era señalado como judaizante—, a lo que se venía a agregar otra creencia, de importancia grave para la mentalidad medieval: dentro de esa ley herética, supuestamente se practicaban la poligamia y la poliandria,[4] resultando estas últimas ideas exageradas, si no totalmente erróneas.

Por su parte, Dante en una primera instancia parece ajustarse a la imagen hostil al islam que predominaba en su medio; de tal manera resulta notable, en *Inferno* VIII-67 y ss.:

> ...Omai, figliuolo,
> s'apressa la città c'ha nome Dite
> coi gravi cittadin, col grande stuolo
> ...già le sue meschite
> là entro certe ne la valle cerno
> vermiglie come se di fuoco uscite fossero.[5]

La ciudad infernal tiene entonces mezquitas de color bermejo por causa del fuego eterno, semejantes a los castillos de fuego de algunos relatos del *mi'râj*. Por desgracia, Dante no describe los rituales que ahí se celebran, con lo que solamente queda la referencia reveladora de una condena *a priori*. Así, a pesar de que la mezquita sea un lugar de reunión comunitaria, y además monoteísta —en un culto por lo tanto emparentado con el cristianismo—, la actitud de negativa rotunda llevaría a denominar con ese nombre todo lugar de adoración extraño o

[4] Alexandre Du Pont, *Le roman de Mahomet*, edición, traducción y notas de Yvan G. Lepage, Peeters, Lovaina, 1996, Ktêmata n. 14, pp. 140-141: "haciendo lícito que un hombre despose diez mujeres, y una mujer a diez hombres". La idea del retorno al judaísmo se basaba tanto en elementos teológico-filosóficos —afirmación de la unidad de Dios y el rechazo al dogma de la trinidad—, como rituales, o bien, basados en la costumbre —la circuncisión, el sacrificio de animales—.

[5] Las citas han sido cotejadas con: *La Commedìa: nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*. A cura di Antonio Lanza, De Rubeis, Anzio, 1995.

diferente de una iglesia. Una postura de rechazo semejante aparece más adelante, en la forma en que denomina el círculo infernal más bajo: la Giudecca.

Con todo, no se trata de la única citación adversa: la más importante es la del mismo Profeta en *Inferno*. Sin duda, el profetismo de Mahoma es negado, y ya el cristianismo oriental lo había caracterizado como falso y herético. Sin embargo, Georges Minois hace resaltar el hecho de que no aparezca en el círculo que contiene a los heresiarcas, sino en el de los sembradores de discordia.[6] El primero, destinado a los herejes, se encuentra a la entrada de la ciudad de Dite;[7] empero, Dante descenderá aún por varios parajes más, hasta que por fin aparezca en las profundidades de Malebolge (XXVIII-23):

> ...com'io vid'un, cosí non si pertugia,
> fesso dal mento infin là've si trulla.
> Tra le gambe pendevar le minugia;
> la curata pareva e'l tristo sacco
> che merda fa di quel che si trangugia
> [...] (31) vedi come storpiato è Mäometto!
> Dinanzi a me se'n va piangendo Alí,
> rotto nel volto dal mento al ciuffetto.

A semejanza de los relatos populares del *mi'râj*, hay un castigo para los creadores de división: *tutti li altri che tu vedi qui, seminator di scandalo o di scisma fuor vivi...* (*ibid.*, 34-36). Siendo Mahoma para los cristianos el autor del máximo cisma —de acuerdo con la concepción medieval— muestra, acorde con las leyes del *contrapasso*, la mayor hendidura; cortado en canal, despanzurrado, deja salir los contenidos del vientre.[8]

[6] Minois, p. 219. Es necesario hacer notar, sin embargo, que varios personajes asimilables a la categoría de los heresiarcas se encuentran distribuidos en diferentes círculos, como aquellos mencionados *infra*, n. 51.

[7] No es mencionado el nombre de ningún verdadero heresiarca en lo que resta del canto. Los comentadores introducen en esta categoría a los condenados subsiguientes, como los epicúreos, pues Federico II (m. 1250) aparecerá al final del canto X, junto con un cardenal gibelino, y Anastasio II (Papa entre 496 y 498), sólo hasta *Inferno* XI-8.

[8] Mahoma ocuparía en alguna forma el lugar central en la simbología del tracto digestivo dentro del Infierno dantesco, la cual se iniciaría en Reginaldo degli Scrovegni, epítome de la avaricia, con la lengua de fuera (XVII:74), y concluye con el archide-

Retruécano horrendo, la escena resulta escandalizante para los musulmanes, mientras que Asín Palacios, sacerdote católico, la reprueba.

En la descripción dantesca resulta notable la presencia —junto al Profeta—, de 'Alî, su yerno, origen de la corriente musulmana shií, nacida del partido que lo consideraba el sucesor legítimo, con derecho al poder mundano posterior a Mahoma. Sobre los hechos, y en contra del parecer de sus seguidores, hacia la época de la Primera Cruzada, era el califa de la dinastía 'abbásida, instalado en Bagdad, aquel que gozaba de la anuencia del *establishment* religioso musulmán sunní, aunque poseía un temible rival en el califato fatimida instaurado en El Cairo. Su representante, basándose en una genealogía que lo hacía descendiente de 'Alî y de Fâtima, la hija del Profeta —filiación puesta en duda por los sunníes—, constituía una especie de "anticalifa" shií que sustentaba idénticas aspiraciones a la soberanía universal, y con el fin de obtenerla alentaba la subversión en los estados que reconocían al califato de la *sunna*. Entre 1094 y 1095 —fenómeno contemporáneo a la proclamación de la cruzada en el Concilio de Clermont—, la enorme maquinaria de propaganda fatimida sufre una ruptura en torno a la personalidad del *imâm* de su tiempo, al cual el mundo tenía deber de pleitesía, lo que provocaría un cisma según el mecanismo que consagra un esquema recurrente en las sucesiones de las ramas descendientes de 'Alî: Ahmad asciende al trono, adoptando el nombre de al-Musta'lî, pero no puede evitar que ciertos disidentes, partidarios de su hermano Nizâr, establezcan una organización gobernada desde la fortaleza de Alamût, en las montañas de Elburz, en el Irán actual, con importantes ramificaciones en Siria. Es en este país donde los ocupantes cruzados llegan a establecer contactos con los nizaríes, los cuales comenzarán a ser conocidos en Europa bajo el término despectivo de "tomadores de cáñamo" —*hashshâshîn*, vocablo de-

---

monio, en la eternidad de engullir y excretar a los tres mayores condenados (Carlo Fumagalli, "Poesia addominale di Malebolge", en *Annali dell'Istituto di studi danteschi*, vol. I, Milán, Vita e Pensiero, 1967, pp. 359-372). Anterior a ellos aparece un personaje dudoso al que algún comentarista acusa de propagar falsos presagios —como alusión al profetismo— apodado Ciacco (VI-52 y ss.), nombre que puede significar cerdo —*cancho*—, y ejemplifica la gula.

rivado de hierba, *hashîsh*— con el que habían sido apodados por la población —predominantemente sunní— de esas regiones. Varios autores europeos hicieron eco de tal denominación, creando historias que tienen mucho de fantasía —y de hecho pertenecen al género de *mirabilia*—, sobre la devoción de los asesinos a su líder o "Gran Maestre", el "Viejo de la Montaña",[9] haciéndola depender del consumo de una droga —hecho que históricamente nunca se ha comprobado, si bien pasó a formar parte del imaginario occidental al respecto—. Estos relatos culminan en el de Marco Polo, contemporáneo de Dante, quien intercala entre otras narraciones en apariencia confiables, un episodio en donde equipara la semblanza del jardín de las delicias del jefe de la secta con la concepción musulmana del paraíso.[10] El pasaje tiene rasgos de sobra de *mirabilia*, y al igual que el episodio milagroso en Bagdad, identificada con Babel —Baldacco, Baudac, Baudás—, está profundamente influido por el estilo de las leyendas medievales de los santos. De tal manera, incluye pasajes que no podrían ser tomados en serio como información histórica, e incluso podrían llevar a poner en duda la ruta por Iraq del viajero hacia China.[11]

Siguiendo ese tipo de descripciones, la palabra "asesino" se incorporó al vocabulario de las lenguas del occidente de

[9] Los autores citados por Bernard Lewis (*Les assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, París, Berger-Levrault, 1982, cap. I, p. 35 y ss), son un tal Gerhard —o Burhard— enviado de Federico II, Guillermo, arzobispo de Tiro, Arnold de Lübeck, Jacques de Vitry, obispo de Acre, el monje Yves le Breton, y Guillermo de Rubruk, todos anteriores a Dante y Marco Polo. La leyenda de los asesinos se mantuvo durante los siglos XIV y XV, continuada por los relatos de Odorico de Pordenone (m. 1331) y Felix Fabri (m. 1484). Se ha encontrado además una obra apócrifa en árabe que la retoma, por lo que Farhad Daftary (*The Assassins Legends*, Londres, Tauris, 1977, pp. 117-122) adelanta la hipótesis —en verdad aventurada—, de que las poblaciones árabes continuarían el mito elaborado por los europeos.

[10] La imagen del paraíso de los musulmanes es, para los apologistas cristianos, la de un lugar de perdición, e incluso llegan a atribuir el uso de drogas al mismo Mahoma, lo cual encontramos en Bartolomé de Edesa, de acuerdo con quien: "consiguió una hierba que excita al desorden inmoderado e indomable, de modo que no se saciaba jamás de concupicencia y desvergüenzas" en Adel-Théodore Khoury, *Polémique Byzantine contre l'Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 93.

[11] *Il milione*, Milán, Rizzoli, 1970, pp. 23-25, y pp. 24-25, sobre el milagro (pp. 31-33 y 36-38, respectivamente en la edición de Porrúa, 1982, Colección Sepan cuántos n. 371). Donde el *Veglio de la Montagna*, es llamado "Aloodyn", "Aladino", nombre que no llevó ninguno de los grandes maestres de Alamût, pero puede sin embargo ser la corrupción parcial del nombre de Râshid al-Dîn Sinân, el gobernante de los

Europa a partir de las cruzadas. Empero, el proceso de aceptación fue largo, y al comienzo la palabra estaba ligada a dos esferas de significación distintas: la de entrega absoluta y aquella de matador a sueldo. Bernard Lewis afirma que la primera ascepción predominaba cuando menos en las "cortes de amor", como en aquel poema donde el trovador asegura a su dama ser "su asesino",[12] pero el mismo autor también describe el temor que esos sectarios habían comenzado a inspirar: tanto Federico Barbarroja, durante el asedio de Milán en 1158, como en Chinón más tarde (1195) Ricardo I de Inglaterra "Corazón de León", atraparon a "auténticos Asesinos" —es decir, en ambos casos, supuestos enviados por el Gran Maestre de la secta— pero al servicio respectivamente de los intereses de los sitiados y de Felipe Augusto de Francia, lo que podría haber dado a la palabra un sentido similar a "magnicida" o asesino exclusivamente político. Tal empleo del término y el recelo que provocan parecen nutrirse en especial de la muerte de Conrado de Montferrat, rey de Jerusalem, en 1192, que varios cronistas atribuyen a los nizaríes.[13]

De acuerdo con L. Olschki, Dante habría escrito en un soneto de su juventud el término *asesino*, dándole el mismo significado que le prestaban los trovadores.[14] Sin embargo, se lee en el fragmento de *Inferno* XIX-49 y 50, aparentemente el único lugar en que aparece en la *Commedia*:

---

castillos sirios durante la segunda mitad del siglo XII; es decir, anterior en un siglo al viaje y la redacción de *Il milione*. Bernard Lewis, por su parte, remarca el hecho de que tanto el título de "Viejo de la Montaña" —*Shaykh al-Jabal*—, como la denominación de "tomadores de cáñamo" —*hashshâshîn*, sing. *hashshâsh*—, que utiliza Marco Polo, provienen asimismo de Siria.

[12] Tres ejemplos en que el significado alude a esta consagración: "Je suis votre Assassin qui espère gagner le paradis en exécutant vos ordres", "Vous m'avez bien plus en votre pouvoir que le Vieux n'a en les siens ses Assessins"..."Tout comme les Assessins servent leur maître sans faillir, j'ai servi l'amour avec une loyauté inébranlable": F. M. Chambers, "The troubadours and the Assassins" en Modern Language Notes, LXIV, 1949, pp. 245-251, *apud* Bernard Lewis, cap. 1, nota 6.

[13] Lewis, *ibid*, pp. 38 y 43. En realidad, no resulta demasiado claro que los nizaríes de Siria, ni aún menos los de Irán, hayan sido los autores del crimen, siendo favorecidos por éste tanto Ricardo de Inglaterra como Salâh ud-Dîn (*infra*, n. 35). También les ha sido atribuida la muerte de Raimundo II de Trípoli (1152), mientras que sus relaciones con San Luis IX de Francia, bajo la posible intermediación de los Templarios, quedan aún por dilucidar.

[14] Lewis, p. 191, nota 6.

Io stava come l'frate che confessa
lo perfido assessín, che, poi ch'è fitto
richiama lui per che la mort'è cessa...

Lo cual sucede dentro del círculo de los simoniacos, y el alma semidevorada por el mismo suelo, de acuerdo con los comentaristas, sería la del Papa Nicolás III, acompañado por Bonifacio VIII, y se anuncia a Clemente V; torturados en una forma que guarda alguna semejanza con el tormento sufrido por los heresiarcas en los umbrales de Dite. La palabra no aparece ligada de una manera simbólica directamente con pasión alguna, ni siquiera con la violencia —los coléricos, por ejemplo, se encuentran en los accesos de la ciudad infernal, pero del otro lado de sus muros y de la Estigia—, y aunque la perfidia sea uno de los discutibles atributos de Mahoma en las fuentes europeas que lo describen, como el *Roman de Mahon*, el adjetivo *perfido* parece aquí solamente sugerir a alguien que actúa a traición o mansalva, sentido que ha perdurado en algunas lenguas europeas contemporáneas para "asesino". Los comentadores tratan el pasaje, dotado de un notable valor plástico y descriptivo, como una escena previa al ajusticiamiento, en la que el reo homicida estuviera atrapado en un cepo, pidiendo clemencia. Con todo, Francesco da Buti creyó necesario explicar el término para sus lectores, lo que sin embargo tan solo revela que hacia el s. XIV la noción de sicario se había impuesto como la principal, si acaso no la única.[15] Resulta así ambivalente el uso de una palabra cuya comprensión se desliga de sus orígenes sectarios, y a pesar de ello se manifiesta como el lazo conductor que establece la continuidad de los heresiarcas a través de diferentes círculos infernales en la *Commedia*.

La actitud discreta de Dante, llevada al mutismo, para con los asesinos —cuando se trata de la fracción musulmana que más frecuenta el imaginario europeo de su época—, obliga a la

[15] "...colui che uccide altrui per danari" (*apud* Lewis, p. 36). El cronista Giovanni Villani (m. 1348) cuenta que el señor de Lucca envió "...i suoi assassini..." para acabar con uno de sus enemigos que había huido a Pisa (Daftary, *ibid*). Al mismo tiempo que se ha fijado el sentido del término, es abandonada la referencia al Viejo de la Montaña, la que parecía aún necesaria en el caso de Federico I Barbarroja y Ricardo Corazón de León. Empero, parece seguirse relacionando exclusivamente con quien lo envía, y no con la víctima, como es hoy común.

revisión de la forma en que el poeta presenta la personalidad del mismo Mahoma: en el episodio correspondiente, un largo parlamento (a partir de XXVIII-55) destaca en primer lugar que el tema tratado sea el anuncio del final de Dulcín —Dolcino Tornielli de Novara—:

> ... Or dì a fra Dolcin dunque chè s'armi,
> tu che forse vedrà il sole in breve,
> s'elli non vuol qui tosto seguitarmi,
> sì di vivanda che stretta di neve
> non rechi la vittoria al Noarese,
> ch'altrimenti acquistar non saria lève...

Los detalles de la advertencia se refieren a hechos que se verificaron cuando la captura del personaje, en pleno invierno, durante la represión de su movimiento, contra el cual el mismo Clemente V había proclamado la cruzada en 1306. Dulcín fue llevado a la hoguera junto con Margherita, su amasia.

Desde el punto de vista de un lector contemporáneo, lo grande vendría a propósito de lo pequeño, con la atención del autor puesta en los hechos más cercanos: la figura esencial de una de las grandes corrientes del monoteísmo se preocupa por la suerte de un oscuro movimiento.[16] Aparentemente, no debe tomarse como alusión a atributo profético alguno, si no es por ironía: está sobreentendido en el canto X (100-107) que otros —si acaso no todos los habitantes de las regiones del inframundo— conocen el pasado y el futuro, aunque sufran el presente sin lograr comprenderlo; y la advertencia fue compuesta una vez que Dante hubo conocido el evento. La relación entre ambos personajes antes bien se apoya en la imagen de incontinencia y depravación que tiene la Edad Media de Mahoma y sus seguidores, rasgo que también había sido urdido por el cristianismo oriental como uno de los puntos para inhabilitarlo como profeta e invalidar su mensaje,[17] intentan-

[16] Resalta el hecho de que Mahoma advierta a Dulcín que vendrá a hacerle compañía. El movimiento que éste encabezaba era al parecer un brote tardío de maniqueísmo, emparentado, en consecuencia, con los bogomiles. Al relacionarlo con el islam, recuerda la clasificación de la *Panoplia dogmática*, separándolos al mismo tiempo de los restantes heresiarcas.

[17] Adel-Théodore Khoury, en la introducción y primera parte de su *Polémique*, muestra la larga serie de argumentos *ad hominem*, tendientes a atacar el islam

do justificar el rechazo a un "falso profeta", al cual tildaba de "libidinoso, carnal e incitador a la pederastia y la lascivia; impuro, infame".[18] Los comentadores más cercanos a la *Commedia* comprendieron así la relación, e incluso Iacopo Alighieri afirmaba que "Maometto" era un "prelado español" entregado a la depravación, pensando quizás en Prisciliano —el primer acusado de herejía condenado a muerte por el poder eclesiástico (s. IV)—, cuya imagen condensaba asimismo una especie de leyenda *non sancta*, con lo que renueva el tema de la herejía aunada a la lujuria. Por su parte, Fazio degli Uberti, sin caer en ese error respecto a los personajes, pone en boca del Profeta el siguiente discurso alrededor de ese episodio, aconsejando la poligamia:

> concede all'uom quante vuol moglie prenda
> e concubine, se a pascerle ha possa;
> e qui con fra Dolcin par che s'intenda[19]

Así, a pesar de que sus epítomes se encuentren mucho más arriba, caracterizando a los réprobos con quienes Dante es más indulgente, el pecado de lujuria se convierte en el vínculo que asimila a Dulcín con Mahoma en la simbología dantesca.

Sin embargo, por otra parte se revela cierto contraste en cuanto al tratamiento de la personalidad del Profeta respecto a la figura de 'Alî, que le es supeditada; pues para el primero, el poeta se basa en el concepto más extendido en el Occidente medieval, mientras para caracterizar al último se remite hacia el origen del cisma. Así, la alusión al yerno de Mahoma complementa en la *Commedia* la idea del islam como una herejía entre los europeos cristianos; abierto del mentón a la coronilla, representa la ruptura menor pero igualmente profunda, que agregándose a aquélla de Mahoma equivaldría a la escisión

---

inhabilitando la misión profética de Mahoma, destacando aquellos basados en su conducta sexual. Quizás este recurso se viera favorecido por la importancia del monaquismo cristiano, tanto oriental como occidental, el cual valoraba la renuncia a los placeres como la mayor virtud.

[18] *Ibid.*, de acuerdo, nuevamente, con Bartolomé de Edesa.

[19] Citado por Enrico Cerulli (*Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Bibliothecha Apostolica Vaticana, 1949, p. 504, n. 1).

total: el islam se vuelve un cisma doble, en el que 'Alî representa la ruptura dentro de la ruptura. En este punto se hace evidente cierto conocimiento del poeta sobre las divisiones en el islam, a partir de fuentes que podrían ser de utilidad para dilucidar el influjo que éste pudo ejercer sobre su obra. Empero, dicha identificación resulta un enigma: en su época la fama e imagen del "asesino" parecen eclipsar todos los demás conocimientos que pudieran alcanzar los europeos cristianos sobre el shi'ismo, resaltando el hecho de que el mismo Marco Polo afirme que el Viejo de la Montaña y su seguidores son "mahometanos",[20] y que aun siendo el presunto visitador de esas regiones, no mencione los cismas musulmanes, ni a 'Alî en absoluto. Cerulli, al realzar la primacía del flujo de información sobre el islam desde España, cita nuevamente a Fazio degli Uberti, quien informaba al respecto:

> Nel Califfato succedette Alì
> Costui si volse far maggior profeta
> di Macometto e più capitol mise
> nella lor legge [...]
> per questo in due Califfi si divise
> il Saracino: l'uno in Oriente
> dov'è Baldach [...]
> L'altro ha sua sedia e regno nel Ponente
> in una terra che Marocco è detta
> "Miromelin" lo chiama quella gente

Empero, Fazio escribe después de 1350, y hace shiíes de los almohades.[21] Con todo, existe por lo menos otra fuente contemporánea a Dante, si bien al parecer tardía respecto a la composición del poema, asimismo proveniente del contacto oriental: la crónica del reinado de San Luis, acabada hacia 1309

[20] La afirmación de Marco Polo: —*adorano Malcometto*— prefigura el cambio en la concepción del islam por parte de los europeos, que adolece también de rasgos inexactos: los musulmanes adorarían a Mahoma de la misma forma en que los cristianos adoran a Jesucristo.

[21] Cerulli, p. 505. Los almohades se habían atribuido, al igual de los shiíes, el título califal de *Amîr al-mu'minîn*, o príncipe de los creyentes, que los cristianos ibéricos corrompieron primeramente en "Miramamolín", y aparece aquí como "Miromelín". Nada indica, por otra parte, que en la breve alusión a Marruecos como el Occidente en *Purgatorio* IV-139, Dante, anterior a Fazio, identifique a sus habitantes como shiíes.

por el *sire* de Joinville, la cual propone una división étnica, señalando a los seguidores de 'Alî, los nizaríes, como "beduinos" —es decir, árabes—, en contraposición a los de Mahoma, turcos y sunníes;[22] designación que, aunque inexacta, revela otras posibilidades entre las fuentes de conocimiento del islam en Occidente, ciertamente probables, tomando en cuenta la reputación de los asesinos en Europa. Ahora bien, debe ser mencionado que para complementar la idea de cisma, el concepto en que tiene Dante al yerno del Profeta se ajusta a la idea de alguien del todo responsable de la división que ha provocado, lo cual es sin lugar a dudas una interpretación europea que el poeta hace propia. En ella la imagen de 'Alî difiere del punto de vista no sólo entre los shiíes —que profesan la mayor veneración por él—, sino incluso entre los musulmanes sunníes, para quienes es uno de los califas ejemplares, los "bien guiados" —*rashîdîn*—.[23]

El filósofo en el Limbo

Simultánea a la imagen negativa del islam, se insinúa otra visión, aparentemente incompatible, en la misma *Commedia*, *Interno* IV-142 y ss:

> Euclide gëomètra e Tolomeo,
> Ipocràte, Avicenna e Galïeno,
> Averroís che il gran comento féo...

[22] Daftary, p. 80 y ss.

[23] Dicha interpretación contrasta, por ejemplo, con la del notable precursor de las ciencias sociales, Ibn Khaldûn, nacido once años después de la muerte de Dante, quien considera a 'Alî inocente de la adoración desmedida de su propia persona, profesada por algunos shiíes radicales, y se refiere así a los seguidores más fervientes del yerno del Profeta: "...una de estas sectas se le denomina 'golat' (extravagantes, exagerados), porque, excediendo los linderos de la razón y de la fe, enseñan la divinidad del *imâm*. "Es un hombre —dicen— dotado de atributos de la divinidad", o bien, "Es un individuo en cuya humanidad se ha operado la unción divina". Esta doctrina coincide con la que los cristianos enseñan respecto a Jesús. Alí hizo quemar vivos a varios individuos que profesaban esta doctrina..." Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal* (*Al-Muqaddimah*), México, FCE, 1977, p. 391. Aunque ciertos detalles de este reporte resulten dudosos —el modo de ejecución, además del poder absoluto de 'Alî para dictaminar sobre cuestiones religiosas, por ejemplo—, es reveladora del concepto como defensor de la racionalidad ortodoxa en que lo tiene la *sunna*.

Es notable que grandes figuras intelectuales musulmanas que Dante admiraba[24] sean mencionadas en el Limbo, el lugar de suprema inocencia, en compañía de aquellos que no pudieron haber conocido la salvación cristiana por haber nacido anteriormente a ella, en particular los sabios de la Antigüedad, encabezados por Platón y Aristóteles además de ciertos personajes mitológicos: Eneas, Héctor u Orfeo. Avicena —Ibn Sînâ, m. 1037— colocado entre Hipócrates y Galeno parece ser nombrado tan solo en función de sus aportes a la medicina y ciencias naturales. Este no es, empero, el caso de Averroes-Ibn Rushd, m. 1126, a cuya teoría del intelecto Dante alude en *Purgatorio* XXV-61 a 66, el que sin duda posee mayores implicaciones dentro del contexto en que es creado el poema, al tratarse de una figura "más importante para la filosofía cristiana que para la islámica".[25] Los célebres comentarios de Averroes estaban divididos en "grandes" —*tafsîrât*—, término utilizado originalmente sólo para el comentario coránico (*tafsîr*), cuyo esquema continuaban,[26] siendo posible que Dante se haya referido a ellos de manera exclusiva: —...*il gran comento*—. A su

[24] El interés de Dante por la escolástica y la filosofía árabe es bien descrito por: E. Beaussire, en el artículo correspondiente del *Dictionnaire des sciences philosophiques*, reproducido en *De la monarquía*, Buenos Aires, Losada, 1941, Biblioteca filosófica, anexo I, p. 129 y ss., y anexo II, de J. E. Erdmann, p. 142; y Ernesto Renán, *Averroes y el averroísmo*, Valencia, F. Sempere, s. f., vol. II, cap. VIII.

[25] De acuerdo con la expresión de Soheil F. Afnan (*El pensamiento de Avicena*, Breviarios 184, México, FCE, 1965, pp. 345-346). Naturalmente, tanto la producción de Galeno como la de Ibn Sînâ rebasan las ciencias de la naturaleza, pero no es lo más comúnmente citado, mientras la repercusión filosófica del último en Occidente, aunque durable —dice este autor—, fue "vaga e indefinida". Respecto a la obra en general de Averroes y su influencia, además de la ya mencionada de Renan: Andrés Martínez Lorca, ed., "Ibn Rušhd, renovador de la filosofía en el mundo medieval", en *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993 pp. 39-65; Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol II, p. 115 y ss., el que menciona en su introducción a *Averroes. Exposición de la "República de Platón"*, pp. XXX-XXX; el fragmento de *Purgatorio*; Madrid, Tecnos, 1998; M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Harrassovitz, 1963, p. 1360 y ss.; e Ibrahim Tawfic y Arthur Sagadeev, *Classical Islamic Philosophy*, Moscú, Progress, 1990, pp. 256-265; además, los artículos de G. M. Merlo y Alfonso Ingegno "Averroè" y "Averroismo" en *Grande dizionario enciclopedico*, IV[a] ed., Turín, UTET, 1994.

[26] La novedad en el tratamiento consistía en adaptar a una obra filosófica las anotaciones en texto doble o paralelo, recurso que se había utilizado exclusivamente para el Corán; en este caso, dentro de los amplios márgenes en torno a la traducción de Aristóteles, mientras en los restantes comentarios se pueden llegar a confundir ambos escritos.

lado existían además, los comentarios "medios" —*talkhîsât*—, aunque literalmente se traduciría por "compendios"; y las "generalidades" —*Jawâmi'*—, o también las "sumas", más bien conocidas como los "análisis" o "paráfrasis". La obra, comenzada a traducir en Castilla, había puesto en conmoción a los medios intelectuales de Europa occidental hasta la síntesis propuesta entre doctrina cristiana y aristotelicismo realizada por Santo Tomás de Aquino, el "doctor angélico" (m. 1274), cuya canonización —auténtica forma de consagrar la influencia de su obra— fue apresurada por Juan XXII, efectuándola en Aviñón, 1323, después de muerto Dante. El "doctor angélico", es mencionado literalmente en tres ocasiones en *Paradiso* X-99, XII-144 y XIV-6. Pero el poeta nombra también una vez, asociado a él, y haciéndole compañía dentro de la esfera del Sol —junto con otros epítomes de sabiduría—, al principal seguidor de las proposiciones controvertidas del averroísmo; Siger de Brabante (1226-1283), bajo la misma imagen que asigna a Santo Tomás, la "gran lumbrera": X-136 *...la luce etterna di Sigieri.*

En contraste, sobre todo a partir de Egidio Romano (m. 1316) —*De erroribus philosophorum*—,[27] la imagen de Averroes en la Europa occidental pasa a ser la de "una especie de librepensador antirreligioso", identificado con el saber secular, cuyo pensamiento aglutina toda oposición o duda respecto a los dogmas teológicos. Podemos legítimamente plantearnos si ello fue tan solo resultado —como afirma Hossein Nasr—, del origen de su filosofía en el área del islam, rival del cristianismo,[28] pues a pesar de que tal circunstancia puede ayudar a comprender ciertos rasgos de la imagen que el Occidente construye en torno a Averroes, resta aún por dilucidar la importancia que pudo haber tenido en el origen mismo de tal condena el concepto averroísta de la existencia de un solo intelecto agente —*al-'aql al-fa"âl*—, interpretado como "alma universal" —*al-nafs al-kulliyya*—[29] para el género humano, el cual iba en con-

[27] Se trata de una recopilación de todas las proposiciones heréticas de los filósofos "árabes": al-Kindî, Avicena, Maimónides y Averroes, para el cual se ha concentrado en los comentarios al Libro XII de la Metafísica (Renan, pp. 87-88).

[28] S. H. Nasr, *Vida y pensamiento en el islam*, Barcelona, Herder, p. 110.

[29] Encontramos en Sharif (p. 295) que el término *al-nafs al-kulliyya*, el "alma universal" aparece entre los "Hermanos de la Pureza" —Ikhwân al-safâ—, de tenden-

tra de la concepción popular del castigo y premio en ultratumba, tanto entre cristianos como musulmanes,[30] pues negaría la supervivencia y subsecuente posibilidad de condena o salvación individuales posterior a la muerte. La propuesta de este intelecto y la manera de designarlo fue introducida en los medios andalusíes por Avempace —Ibn Bâjja (m. 1139)—, y en la comprensión que alcanzaron los europeos cristianos del concepto interfirieron varias falsas interpretaciones, dado que el mismo Averroes se reclamaba creyente, afirmando en su obra la necesidad de la religión revelada. Alberto Magno (m. 1280), mencionado asimismo en *Paradiso* X-98, critica tanto a Avempace como a Averroes al respecto, pero Santo Tomás atribuye la idea tan solo al último, posiblemente por la importancia que su nombre había adquirido en la controversia.[31] Empero, Dante no parece haber tomado la idea en cuenta, ejemplificando en la *Commedia* la concepción religiosa tradicional.

Parece extraño que Dante, a pesar de su interés por las cuestiones filosóficas, haya ignorado ese aspecto dentro de una polémica de tal significancia en su propio siglo, y que tampoco haya participado en la condena de Averroes, la cual iba a constituir una referencia cultural de enorme importancia y sobrepasaría la esfera doctrinal, tomando cuerpo en una especie de "leyenda demoniaca". Ésta, aparentemente, se comenzaba a formar ya en la época misma del poeta: su contemporáneo Duns Escoto (m. 1308) lo llamaba "el maldito Averroes", en lo cual será seguido por Raymundo Lulio (m. 1315), quien pretenderá realizar una doble refutación —de Mahoma y Averroes—. Petrarca (m. 1374) se propondría a su vez elaborar un recuento de sus herejías, semejante al de Egidio, y lo responsabilizaba, al igual que la voz común, de ser el autor de

---

cias shiíes, en el siglo XI, con ciertas características compatibles. En el islam fue retomado por Shâbistarî (m. 1320) y más tarde por Mowlà Mohsen (siglo XVII, pp. 840 y 929), quien lo identifica con la posibilidad de alcanzar *al-fanâ'* (*infra*).

[30] La quema de las obras filosóficas de Averroes en Córdoba (alrededor de 1195) responde a otro contexto. Ciertamente, son ejemplo de la intolerancia almohade, pero Duncan MacDonald señala que revelan la rigidez de los expertos ibéricos de la religión, impensable para la mentalidad del Africa del Norte (B. Carra de Vaux "Ibn Rushd", *Enciclopædia of Islam*, Leiden, 1913-1935). En cualquier caso, la pira puede interpretarse como la culminación, antes que la causa de su desgracia política.

[31] Joaquín Lomba, *Avempace*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, pp. 50-51.

la expresión de "los tres impostores" —los fundadores de las tres religiones monoteístas—, pronunciada por Federico II. Tal leyenda dejaría asimismo reminescencias tangibles en las artes plásticas: Ernest Renan describe el mural del Camposanto de Pisa, el cual data de 1335, obra de Andrea Orcagna: acorde a la distribución dantesca en diferentes *bolge*, el Infierno muestra a los orgullosos, de cuyo pecado se harían partícipes los heréticos quizá por oponerse a la doctrina consagrada: Arrio aparece en primer lugar; pero después de los magos, los adivinos y los simoniacos, puede verse el suplicio del Anticristo, el de Mahoma —que es sajado, lo que se puede interpretar como una influencia de la *Commedia*— y Averroes;[32] con ello el mural sigue en todo caso un esquema acorde a la concepción tradicional originaria del cristianismo oriental, donde se ha agregado una figura cardinal que condensa el anatema. Asimismo, bajo una temática novedosa, del todo diferente, también se desarrollará una serie de obras denominadas "disputas o triunfos de Santo Tomás", patrocinadas por la propaganda de los dominicos, como las de Francesco Traini y Benozzo Gozzoli, en las que Averroes aparece como el símbolo de la incredulidad y la blasfemia, humillado bajo los pies de la figura central, burda representación material de una cuestión filosófica.[33] La actitud de Dante es así excepcional a pesar de que estos ejemplos iconográficos sean posteriores a su muerte, pues son reveladores de la postura recalcitrante de algunos sectores eclesiales contemporáneos suyos, con la cual contrastan tanto la presencia de Averroes en el Limbo, como la de Siger en el *Paradiso*. La leyenda de impiedad no hará sino consolidarse, y el ilustre teólogo Jean de Gerson (m. 1429), llamará al pensador andaluz "el ladrador rabioso, encarnizado enemigo de los cristianos y la eucaristía". De igual manera, el comentador de la *Commedia* Benvenuto d'Imola (s. XIV) inmerso en el apogeo condenatorio, se asombra de que Dante haya colocado a

[32] Renan, II, p. 139 y ss.

[33] Son conocidas, como ejemplo de esas muestras icónicas que no cesarán sino hasta el siglo XVI, cuando la leyenda comienza a diluirse. De esa época empero, es *La escuela de Atenas*, de Rafael, donde la figura con turbante que mira hacia la tabla de Pitágoras, para muchos —aunque Renan lo rechaza (p. 155)—, es Averroes, rehabilitado por las luces del Renacimiento.

Averroes en sitio honroso, sin infligir un castigo grave a semejante impío, "el más orgulloso de los filósofos".[34]

La última mención de un musulmán en el Limbo resulta una particular paradoja: IV-129 *...e solo, in parte, vidi'l Saladino,*[35] la cual parece una pieza del todo contrapuesta al esquema del islam como herejía proveniente de los primeros ejemplos citados: resulta imposible, al igual que los doctores, que Saladino haya ignorado la existencia del cristianismo, y además lo ha combatido y derrotado con las armas. Empero, dentro del imaginario occidental dominado por las cruzadas, es equiparado a una imagen caballeresca "sin miedo y sin reproche", simétrica a sus propios campeones, aunque perteneciente al campo rival, pero que a diferencia de sus acompañantes en ese círculo del poema, no dejará huella alguna en la especulación filosófica. En este último sentido es principalmente que se encuentra *solo* en el Limbo dantesco; excepto si unido a los sabios musulmanes demuestra que "...[ante] la rectitud y el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales, la justicia divina no pronuncia la condenación sino que abre la puerta del noble castillo...".[36]

Metamorfosis y relevos alrededor de la *candida rosa*

La mística, un dominio esencial en cuanto se trata de la influencia musulmana en Dante, se ve profundamente ligada al campo normalmente abarcado por la filosofía. Sin embargo, al respecto enfrentamos la falta de referencias explícitas en el poema, por lo cual —aun lejos de pretender abarcar la compleja totalidad del problema—, se hace necesario trabajar sobre bases comparativas. Estrictamente hablando, hay un vacío: imposible dejar de mencionar la ausencia de Ibn 'Arabî (m. 1240), a quien Asín Palacios considera la principal influencia

[34] *Ibid*, p. 140. La alusión perruna transpone curiosamente la presencia de los perros de Dios, manchados de blanco y negro —*Domini canes*— que cuidan la grey de los asaltos del lobo en los ejemplos pictóricos.

[35] Salâh ud-Dîn al-Ayyûbî (1138-1193), vencedor de los cruzados en Hattîn (1187), y destructor del Reino de Jerusalem después de haberlo sido del califato fatimida en 1171, apareciendo en el islam como campeón de la ortodoxia suní.

[36] Giovanni Fallani, *Dante poeta teólogo*, Milán, Marzorati, 1965, p. 46.

en la *Commedia*. Por otro lado, el más probable intermediario de una versión del *mi'râj* que habría conocido Dante, Brunetto Latini —según han llevado a la luz las investigaciones de Enrico Cerulli—, se encuentra en el Infierno, dentro del círculo de los sodomitas, donde a pesar de ello el poeta sigue llamándolo *mio maestro* (*Inferno*, XV-30). Hay una ausencia intelectual más, harto significativa: la de Abû Hâmid al-Ghazzâlî (m. 1111), el conciliador en el islam de la *sunna* y su armadura jurídico-teológica con la espiritualidad musulmana representada por el sufismo. Dante, interesado por las cuestiones que atormentaban a su siglo, tuvo conocimiento de este filósofo, parte de cuya doctrina había llegado a Europa, donde su nombre se había latinizado como Algacel.[37] Sin embargo, casi con seguridad ignoraba del todo la obra fundamental en dicha conciliación, la *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, la "revivificación de las ciencias religiosas", referencia cultural de primera importancia para el pensamiento del islam. Es remoto que haya tenido cuando menos noticia de la *Destructio filosoforum*, nombre en latín de la *Tahâfut al-falâsifa*, la auto-destrucción, o más exactamente, el colapso, la incoherencia de los filósofos[38] —título que por sí solo refleja claramente el concepto de inferioridad ancilar en que al-Ghazzâlî tenía la *falsafa*, las disciplinas filosóficas, a las que consideraba una mera herramienta supeditada a la gnosis (*'irfân*, la *sophía*)—. En cambio, circulaba en Europa la *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, una versión de la *Maqâsîd al-falâsifa*: las "Intenciones de los filósofos", aparecida en el siglo XII.[39] Queda, asimismo, cierto número de citas dispersas sin mencionar su origen, con lo que su influencia sería indirecta,

[37] Tratándose de una obra mucho más prolija en nombres de filósofos musulmanes, Dante lo menciona en el *Convivio* en dos ocasiones (II-14 y IV-21). Empero Cerulli (p. 509, n. 2) describe cómo —al igual de sus contemporáneos europeos—, lo relaciona y confunde a final de cuentas con Avicena.

[38] La *Tahâfut* había sido criticada por Averroes en una "destrucción de la destrucción" —*Tahâfut al-tahâfut*—, quizás su obra más relevante fuera de los comentarios, pero cuya primera traducción conocida (1328) se debe a Calonymus ben Meir, siendo posterior a la muerte de Dante (Cerulli, p. 404), y no alcanzó sino una difusión restringida (Renan, p. 49).

[39] Traducida por Gundisalvo, Arcediano de Segovia, "Dominicus Gundissalinus" (Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York, Columbia UP, 1970, p. 248).

diluida a través de la de otros pensadores, incluyendo aquella completamente hipotética de Ibn 'Arabî. Con ello, posee implicaciones tanto en la concepción de filosofía y misticismo en la *Commedia*: si para Al-Ghazzâlî, como para los sufíes, la gnosis representa una forma de conocimiento distinto cualitativamente del proporcionado por el raciocinio y la filosofía misma, en oposición a esta postura, Avicena e Ibn 'Arabî pretendían que existiera la posibilidad de alcanzar la Inteligencia Suprema por medio de las facultades racionales y la lógica,[40] concepción a la que Dante parecería más cercano al describir su ascensión celeste.

Con todo, al encontrarse en el poema una travesía por las esferas en pos de una visión trascendental donde estaría implicado el eros —la *mirabil visione* anunciada a propósito de Beatriz ya al final de la *Vita nuova*, y el segundo capítulo del *Convivo*—, se evidencian semejanzas con la experiencia mística de un musulmán; Ibn 'Arabî precisamente: Beatriz representa un motivo similar para Dante que para éste la doncella Nizâm —"Harmonía", a quien apodó además "*'ayn al-shams wa-l-bahâ'*; esencia del Sol y el resplandor"—,[41] señalándola como principal guía del ascenso, mientras Virgilio lo había sido para descender al submundo. Beatriz se convierte en "la manifestación de la belleza visible y la belleza filosófica", la "encarnación de la *sophía*" en el tránsito "del mundo de los sentidos al del espíritu",[42] actuando como el soporte o vehículo enunciado en los versos inicial y final del *Paradiso*: "La gloria di colui che tutto muove... l'amor che muove il sole e l'altre stelle".

El eros místico de la *Commedia* se revela de esta forma transparente. Sería en ese sentido que el poema recuerda la síntesis de al-Ghazzâlî, pero sobre el plano literario, constituyendo una verdadera *summa*, aun más compleja que la del "doctor angélico", al encontrarse presentes tanto el sistema de la

[40] S. Hossein Nasr, *Sufismo vivo. Ensayo sobre la dimensión esotérica del islam*, Barcelona, Herder, 1985 pp. 66-67 y ss.

[41] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, N. J., Princeton U. P., 1969, pp. 100-102.

[42] Bernard M. C. Ginn, "Cosmic and sexual love in Rennaissance thought", en Alberto Ferreiro, ed., *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1990, p. 198.

escolástica como el de la *sophía*, la cual se ha agregado para proponer una síntesis espiritual del amor terreno y divino. Empero, al situarlo en el contexto del pensamiento de su época, una circunstancia viene nuevamente al conjunto: al nivel de la mística contemplativa, en el medioevo occidental se había manifestado una pugna entre la tendencia "inmediatista" de la visión trascendental, y otra —gradual—, "emanacionista" de la creación. A pesar de que elementos provenientes de ambas concepciones puedan aparecer con frecuencia en los escritos dejados por un mismo autor, ambas tomaban su base en nociones cosmogónicas opuestas: la primera, sustentada generalmente en interpretaciones de las Santas Escrituras, particularmente el Génesis, consideraba la creación por la voluntad de Dios *ex nihilo* —a partir de la nada—, mientras la segunda, poseedora de raíces en la antigua gnosis y mantenida por el neoplatonismo, contemplaba una serie de ámbitos o inteligencias superpuestas de manera concéntrica y regidas por los planetas, coincidentes en esto con el esquema universal de Ptolomeo, sucesión por la cual se difundía el impulso creador. Según dicha concepción, el proceso de acercamiento a la Inteligencia Suprema se ajusta a la ruta de emanación de las "inteligencias planetarias", más en sentido ascendente, es decir, opuesto al movimiento en que era representado el proceso mismo de generación de dichas inteligencias. Esta corriente constituía el misticismo disidente, en tanto que el "inmediatismo" se manifestaba acorde con el pensamiento oficial, y era bajo esas circunstancias que en el IV Concilio de Letrán (1215), la Iglesia había adoptado la creación *ex nihilo* como dogma.[43]

La *Commedia*, dotada de un esquema profundamente imbricado en una estructura de esferas planetarias, equivalente a una representación de estadios diferenciados y jerarquizados que se manifiestan conforme la conciencia se aproxima a lo divino, se asimila a la corriente mística disidente, la cual se había visto reforzada gracias a la renovación del neoplatonismo promovida por las traducciones del árabe,[44] siendo notable in-

[43] Cheryl A. Riggs, "Prophecy and order: Mysticism and medieval cosmologies in the twelfth and thirteen centuries", *in* Ferreiro, pp. 149-163.

[44] Tales traducciones deben ser tomadas en cuenta respecto al florecimiento, en los dos siglos subsiguientes, de las especulaciones de Marsilio Ficino, Pico de la

cluso que el grueso de las obras traducidas sean producto de un contexto emanatista y reproduzca ese esquema, en tanto que Asín Palacios no cesa de recalcar la presencia del sistema ptolemaico como rasgo de influencia del *mi'râj* sobre el poema dantesco. Sin embargo, cierta circunstancia contradictoria surge durante el relevo del guía en el ascenso, al alcanzar las esferas más altas cercana ya la presencia divina, donde resulta paradójica la elección de un tercer conductor en la persona de Bernardo de Claraval (1090-1153). Dado —en primer lugar— que el santo era un verdadero asceta cristiano, lleno de actitudes misóginas, al mismo tiempo que tomaba como mayor fuente de inspiración el *Cantar de los cantares*, tratándose de una figura esencial en la formulación de la hiperdulía mariana tal como es aún reconocible en nuestros días. Con todo, el principal obstáculo lo constituye la cosmología en la mística de San Bernardo, abiertamente creacionista, al grado no sólo de reaparecer con frecuencia el concepto a lo largo de su obra, sino que además, siendo un eminente teólogo, consciente de su propia influencia lo había sostenido de manera expresa.[45] Sin duda por esta causa, a propósito de la instancia del relevo, Dan Merkur llega a afirmar que "...el misticismo de la *Divina Comedia* era una elegante respuesta crítica a la gnosis [...] Dante rechazaba la hermenéutica imaginal del gnosticismo a favor de la hermenéutica alegorizante de la tradición bíblica y patrística...".[46] Con todo, sería necesario tomar en cuenta las dificultades para determinar lo que realmente rechaza y aquello a lo que renuncia, radicando el interés en la forma en que asimila ambas concepciones, dado que es posible plantear que Dante buscase adoptar una posición conciliadora, pretendiendo proponer una síntesis, aunque bastante azarosa, al introducir este nuevo guía a partir del canto XXXI.

Mirandola y León el Hebreo, que B. M. C. Ginn describe como preocupados por "integrar la experiencia erótica humana en el retorno del alma a Dios" (Ferreiro, p. 205).

[45] San Bernardo rechazaba el esquema emanatista, al interpretarlo como un desfío a la omnipotencia divina: "...*For Bernard of Clairvaux, there could be not wavering of the omnipotence of God. God is the efficient cause of all being...*" (Riggs, *in* Ferreiro, p. 153).

[46] D. Merkur, *Gnosis. An esoteric tradition of mystical unions*, Nueva York, SUNY, 1993, p. 243.

Así, a lo largo de los cantos finales del *Paradiso* se manifiesta una enorme confluencia de analogías con la visión del ascenso musulmán, donde entran en acción variados símbolos comparables, todos alrededor del episodio del relevo, donde Beatriz debe abandonar la función de guía para tomar su lugar entre las formaciones celestiales, tal como ocurre en la versión popular del *mi'râj*, en que el arcángel Gabriel hace otro tanto, dejando al Profeta avanzar solo hacia su encuentro con lo divino, sustituyéndolo en algún momento —en sus funciones didácticas— el ángel de la trompeta: Isrâfîl. No se detienen ahí los paralelismos entre Beatriz y Gabriel en ambos relatos: en primer lugar, éste es para el islam el intermediario de la revelación, el portador del divino discurso identificado en todos los casos como una emanación o "inteligencia" —*'aql*, plural *'uqûl*—,[47] en donde se condensa la *sophía*. En la *Commedia*, el papel de Beatriz es también esencialmente de guía, al representar la espiritualidad del ascenso del eros; así en *Paradiso* XII-100, es ella quien muestra a Dante *la escala*, conminándolo a ascender, lo mismo que Gabriel al Profeta al inicio del *mi'râj*. Empero, en algunos momentos se revela también como el objetivo del trayecto, rasgo que se anuncia desde *Inferno* X, 130-131, adquiriendo en la *Commedia* una doble función:

> "quando sarai dinanzi al dolce raggio
> di quella il cui bel occhio tutto vede"

De igual manera, en *Purgatorio*, a partir de XXXI-133, ella es evocada en relación al momento en que vuelva sus ojos: "volgi li occhi santi..." y revele su boca... En ambos casos se podría además pensar también que el poeta alude a la Virgen en términos cercanos a los de algunas plegarias pidiendo su intercesión parafraseando el *Salve Regina: illos tuos misericordes oculos ad nos converte*... Siendo precisamente los últimos cantos del

[47] Al-Fârâbî y Avicena hablan de un "intelecto adquirido" —*'aql mustafâd*— que hace posible el contacto entre el pensamiento humano y la divinidad. A partir de Shâbistarî, tomará ese lugar el "intelecto universal" —*al-'aql al-kullî*—. El término *'aql* aparece ya en la literatura de *hadîth* (los compendios de dichos atribuidos al Profeta), y etimológicamente está relacionado con el concepto de ligar, interpretado por los sufíes como el vínculo entre lo absoluto en dirección a lo creado, y entre el hombre y la Inteligencia Suprema (Nasr, *Sufismo*, p. 65).

Paradiso en que Beatriz asume su lugar entre las matronas bíblicas y se constituye la suprema instancia donde ella alcanza la fusión como parte integrante de la *sophía* —de la cual representaría hasta entonces una concreción—; es en la *candida rosa* donde esa emanación se condensa. Al respecto, nuevamente Henry Corbin encuentra un paralelo en la figura de Nizâm para Ibn 'Arabî, asimismo anterior a la revelación suprema en las vecindades de la Ka'ba, definiéndola como teofanía de la *Sophía Aeterna*, agregando que no resulta vano recordar la denominación de *Madonna Intelligenza* entre los *fedeli d'amore*.[48]

Sin embargo, la identificación de Gabriel con el eros ocurre asimismo en *Paradiso* XXIII-103: "*Io sono amore angelico*", y se refuerza a partir de XXXII-94, apareciendo el arcángel ligado a la anunciación, la "parusía" —tomada como presencia inminente de lo divino—.[49] La función de Gabriel como precursor de lo trascendente manifestado para la fe cristiana revela también aquí su presencia. Dante, empero, introduce otro personaje más en dicha instancia: San Bernardo, quien entona el himno de alabanza a María: "*Vergine Madre, figlia del tuo Figlio...*", al comienzo del canto XXXIII, el que ciertamente encarna un elemento más que oscurece el simbolismo de la *candida rosa*, no resultando sencillo determinar en que medida se trata de una concesión al *establishment* religioso, tomado como pieza doctrinal que permita la asimilación del misticismo adhiriéndose a la escolástica, o surge ahí simplemente por ser el formulador de la hiperdulía. Por otro lado, el santo parece asumir una nueva personalidad o diputación de Gabriel, al realizar funciones equivalentes de heraldo de la parusía, manifestándose sólo después de que Beatriz se ha integrado en la *rosa*, y en consecuencia conformado en la *sophía*, por lo que adquiere mayores implicaciones simbólicas.

Finalmente, la *Commedia* concluye en el momento en que la divinidad le sería revelada a Dante, y lo que ocurre de manera

[48] Corbin, pp. 51-52.

[49] El término es también utilizado para designar la "segunda venida" del Mesías. Empero, bajo el significado original de "presencia" o "llegada", designaba desde la época helenística la manifestación de la divinidad revelada por una señal o prodigio (Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987), acorde con el empleo que Corbin le asigna.

subsecuente se suele entender como un desvanecimiento. Según tal interpretación, es posible pensar que, sintiéndose indigno, prefiera no alcanzar semejante honra, o —tomando en cuenta sus conocimientos de doctrina y escolástica— que no desee incurrir en una descripción demasiado embarazosa, y además capaz de llevarlo a enfrentar la autoridad eclesial sobre la Tierra, con lo que se trataría de un desmayo de conveniencia. Empero, la lectura del desfallecimiento puede más bien señalar el encuentro de lo inenarrable, aquello que sobrepasa el intelecto y los sentidos, llevando con ello la pérdida —o antes bien el anonadamiento— de la conciencia, figurando algo semejante al último estadio de los místicos del islam anterior a la experiencia suprema es la extinción —*fanâ'*— de la personalidad individual, el desgarramiento o la remoción del velo de la razón humana que impide al hombre percibir la divinidad, dentro del sistema de al-Ghazzâlî, más que implicar tan solo una concesión a la ortodoxia dogmática, a la cual quizás ya ha desafiado lo suficiente.

Conclusiones

El recorrido de la *Commedia* alrededor de los temas que puedan acusar la influencia musulmana pone en relieve una serie de contraposiciones al interior del poema: en primer lugar, el islam es para Dante una herejía para cuya definición emplea conceptos provenientes de fuentes tradicionales bien establecidas en el saber común de Occidente, los cuales han permeado del todo la imagen que poseen los europeos en cuanto a la personalidad del Profeta y su caracterización. La peculiaridad del poema reside en que al seguir de manera temática sus nexos con la herejía, por ejemplo, ésta pareciera elaborar sus propias rutas a través de los círculos infernales —a la manera de fisuras o vetas con funciones comunicantes— en lugar de situar todos los heresiarcas en un solo nivel. De tal manera, se puede plantear la elaboración de un "espectro pecaminoso" simbólico, relacionado con el Profeta.

Por otra parte, al tratar las divisiones dentro del islam, ignora aquello que se encuentra directamente ligado al dominio

común de su época —los asesinos y el Viejo de la Montaña—, mientras al apuntar a 'Alî denota el interés de ir hacia la raíz del cisma. A ello agrega que, a pesar de la condena, en una segunda instancia proporcione ejemplos donde libera de la tortura infernal a musulmanes eminentes por la búsqueda del conocimiento, o bien por una conducta reputada como virtuosa. Se advierte así un tratamiento opuesto entre los dos ámbitos religiosos: dentro de la cristiandad, ciertamente los herejes son condenados sin misericordia, pero algunos musulmanes, provenientes por definición de un medio herético, pueden escapar a los mayores suplicios del infierno.[50] Entre los primeros, muestra por demás bastante crudeza con aquellos a quienes acusa de herejía, y no perdona a los jerarcas culpables de traicionar, como algunos papas, el elevado concepto en que tiene al sagrado ministerio, aun cuando se manifieste en desacuerdo con la Iglesia, e incluso llegue a mezclar en ocasiones la noción de herejía con sus propias tendencias políticas.[51] En ello es notable que Dante, a pesar de ser obsti-

[50] La actitud de Dante parece encontrar un antecedente o una justificación escolástica en Santo Tomás, quien a pesar de condenar en otras ocasiones a los no cristianos, abre un breve resquicio de salvación en su doctrina: "Nadie es condenado por lo que no puede evitar; ahora bien, alguien que ha nacido en la selva o en tierra de infieles, no puede tener un concepto claro de ningún artículo de fe; no tiene a nadie que le enseñe y jamás ha oído hablar de la fe; por lo tanto no puede ser condenado por algo que él no puede evitar, y sin embargo posee una fe explícita [...] Si él busca sinceramente su salvación, Dios irá en su ayuda de alguna de las maneras antedichas [...] Así pues, si ese hombre sigue los pasos de la razón natural para hacer el bien y evitar el mal, hay que tener por cierto que Dios le revelará mediante inspiración interior lo que es necesario creer". Agrega el "doctor angélico": "Un infiel que no ha oído jamás hablar de las penas del infierno será castigado en él [...] por la naturaleza misma de las faltas, puesto que ni ha querido ni previsto el castigo, su pecado no se ha agravado, tal como puede suceder cuando se trata de alguien que ha recibido la fe, ya que éste puede pecar más gravemente... " Minois (pp. 242-243).

[51] Se cita a menudo, por ejemplo, la presencia de Celestino V, quien renunció al solio de San Pedro, en Inferno III-159: *colui che fece per viltade il gran rifiuto...*, condena que reafirma en XXVII-105 —empero el pontífice fue canonizado durante la vida del poeta (1313, Minois, p. 218)—. Ante (San) Anastasio II (*supra*, nota 7), si bien la cronología de los sucesos lo sobrepase, adopta una posición romana recalcitrante, acusándolo de herejía, cuando lo único que se le podía reprochar es una actitud conciliatoria frente a Constantinopla. Al final de su vida —hacia la época aproximada de la terminación del *Inferno*—, es segura su cólera y pesadumbre al ver al papado caer bajo la órbita francesa y trasladarse a Aviñón —*Inferno* XIX-82 y ss.—, donde acusa de simonía a Clemente V, lo que equivale a una maldición, aun sin atreverse a nombrarlo de manera expresa. Lo anterior también explica la alusión al Ródano y Arlés a

nado partidario del Sacro Imperio y del derecho providencial de Roma al dominio del mundo,[52] no mencione en absoluto a ningún gobernante musulmán contemporáneo o cronológicamente cercano —en una época en que la destrucción del califato sunní (1258) ha exacerbado la idea de cruzada en Occidente—, ni mencione tampoco a Bizancio, regida por quien el poeta consideraría un antiemperador. En este caso, se puede pensar que él considera ya dirimidas ambas cuestiones, con lo que pasaría a ocuparse de ejemplos más próximos.

Empero, si hacemos abstracción de la actitud condenatoria del poeta hacia los representantes del islam como ruptura, y de su actitud moderada o condescendiente al mencionar en contrapartida a los filósofos, y pasamos a considerar tan solo las fuentes donde se originan los personajes, se visualiza el conjunto de éstos en disposición simétrica; tomando en cuenta que la doble soledad de Saladino —no únicamente por provenir de fuentes ajenas al dominio filosófico, sino además por marcar un retorno a la imagen predominante en el medio— se diluye, al venir a colocarse como el Profeta, bajo el concepto forjado por la tradición, tomando con ello la ruta inversa, al sesgo de la figura de 'Alî en la determinación del cisma islámico.

Aspecto popular y mítico del islam para Occidente			*Acercamiento intelectual hacia el islam*
	Mahoma ⟶	'Alî	
		Pensadores Averroes en particular	
	Saladino ⟵		

La serie de contraposiciones, ya aparente al realizar la recensión de la *Commedia* a partir de algunas referencias literales, adquiere una dimensión nueva al entrar en el campo del influjo de la filosofía y el misticismo musulmán, pues al representar una síntesis occidental de la doctrina cristiana con la

propósito de los heresiarcas, y pone en relieve de paso el profetismo de Dante (*supra* nn. 8 y 17), quien posiblemente pensaba en términos de *interregno*.

[52] E. L. Fortin, (*Dissidence et philosophie au Moyen Âge*, Montreal, Bellarmin, 1981, Cahiers d'études médievales 6) analiza la forma en que Dante retoma la corriente de filosofía política en Occidente, a partir del opúsculo latino *De Monarchia* (*supra*, n. 24), y la *Commedia*, tomando en cuenta los trabajos de Michele Barbi, Étienne Gilson, A. P. D'entrèves y Bruno Nardi.

filosofía de origen helénico, la cual asimismo intenta conformarse al esquema de la escolástica, el poema introduce por otro lado la espiritualización de la relaciones sexuales introducida en Europa por las "cortes de amor", tema donde la influencia musulmana es también materia de discusión.

Por otra parte, sin embargo, el respeto por la filosofía y la importancia que ésta ha adquirido para la discusión escolástica se reflejan al mencionar a los pensadores musulmanes; mas la admiración abierta hacia el sistema aristotélico centrado en los "Grandes comentarios" difícilmente puede por sí sola sustentar la tesis de influencia alguna sobre la *Commedia*. Así, la sola presencia de Averroes en inesperada compañía sería apenas la señal de una toma de posición dentro de la controversia que conmovía a la cristiandad occidental. En cambio, la ausencia de cualquier especificación del nombre de algún pensador místico, trasluce que Dante, con toda probabilidad en forma inconsciente, o partiendo de bases diferentes, sigue una división comparable a la que hace al-Ghazzâlî entre la filosofía de herencia helénica —*al-falsafa*— y la búsqueda de la sabiduría espiritual —*sophía*—, al representar ambas problemáticas para él distintas. De otra manera, de llegar a pensar que habría tomado esos modelos islámicos en cuenta, esto llevaría a aducir la dificultad que significaría —tomando en cuenta sus propias actitudes ante la religión, además de aquellas predominantes en el medio—, que habiendo recogido tales influencias en el poema, haya preferido acallarlas ex profeso. Sin embargo, sea como fuere, se vuelve necesario replantear la influencia del *mi'râj* en la *Commedia* dentro del contexto —mucho más amplio—, de la renovación en Occidente del neoplatonismo, impulsada por las traducciones filosóficas del árabe, que habrían permitido al poeta asimilar dichos conceptos doctrinalmente; ello a pesar de las dimensiones que podría adquirir tal propósito. Mientras tanto, las analogías e "inquietantes paralelismos" a que hace referencia Asín Palacios afloran al contemplar, tanto en el esquema como en los accidentes, la simbología del ascenso en ambos relatos. La tesis musulmana se ha desarrollado a partir de ellas, quizás sin tomar suficientemente en cuenta dicha renovación como el marco y el vehículo de transmisión del influjo, siguiendo con ello un enfoque que considera tan solo la influencia directa, la

cual, ciertamente, se mantiene como posible, dado que el texto de la *Commedia* evidencia ciertos conocimientos e interés de Dante por lo islámico, aun bajo un tinte religioso condenatorio, tomando en cuenta, por otra parte, el conocimiento fragmentario al que nos enfrentamos de sus fuentes musulmanas mediatas e inmediatas.

En este sentido, la actitud de ambigüedad de Dante respecto a lo que se refiere al islam en su obra, deja —quizá a pesar suyo—, un amplio margen para la especulación hermenéutica, siendo en esta vía, en el marco que le presta la renovación del neoplatonismo occidental, en el que se deberá basar el posterior estudio.❖

Dirección institucional del autor:
Programa para la Formación de Traductores
El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.