

# ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de  
José Manuel Lucía Megías

## TOMO II



Servicio de Publicaciones  
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR  
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Sonia GARZA  
José Manuel LUCÍA MEGÍAS  
Joaquín RUBIO TOVAR  
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA  
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.ª Carmen Fernández López, M.ª Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas  
© Universidad Alcalá  
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8  
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

## EL ASNO DE BURIDÁN TOCADO POR LA GRACIA (*PARADISO*, IV, 1-15)

Juan Varela-Portas de Orduña  
Universidad Complutense de Madrid

Al inicio del Canto IV del *Paradiso*, Dante queda mudo ante Beatriz sin decidirse entre dos preguntas que lo acucian igualmente. Su estado de duda, entonces, es la base para construir tres símiles que recrean aparentemente la famosa paradoja del asno de Buridán, que trataba sobre las relaciones entre la voluntad y el intelecto a la hora de ejercer la libertad humana. En el primero de estos símiles, se compara a Dante con un hombre libre que no supiese decidirse ante dos comidas igualmente distantes de él e igualmente apetecibles. En el segundo y tercero, en cambio, se compara con animales también en situación de duda: un cordero entre dos grupos de fieros lobos ansiosos, o un perro entre dos gamos:

Intra due cibi, distanti e moventi  
d'un modo, prima si morria di fame,  
che liber'omo l'un recasse ai denti;  
sì si starebbe un agno intra due brame  
di fieri lupi, igualmente temendo;  
sì si starebbe un cane intra due dame:  
per che, s'i' mi tacea, me non riprendo,  
da li miei dubbi d'un modo sospinto,  
poi ch'era necessario, né commendo.

Como es sabido, Bruno Nardi usó este pasaje para demostrar que la concepción del libre albedrío que Dante sigue es la de los averroístas y no la de los teólogos<sup>1</sup>. Según él, Dante piensa que la esencia de la libertad radica en que la voluntad sigue necesariamente al juicio previo hecho por la razón no condicionada por el apetito, lo que se opondría a

<sup>1</sup> Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 287-303.

la idea de un Santo Tomás, entre otros, según la cual la libertad consiste en el poder de la voluntad de escoger entre los diversos medios que la razón le presenta como más o menos aptos para alcanzar el fin último del hombre, la felicidad. De acuerdo con este último planteamiento, la paradoja del asno de Buridán no tendría sentido, ya que, ante dos opciones aparentemente iguales presentadas al individuo, la voluntad siempre podría mover a la razón a considerar algún aspecto por el cual una de las dos fuese mejor que la otra, en lo que se denomina «juicio querido»<sup>2</sup>. Por el contrario, para los averroístas, la paradoja es perfectamente comprensible, dado que «il dubbio è un momento necessario nel faticoso moto che “a sommo pinge noi di collo in collo”; ed è situazione profondamente umana che ignorano gl’impulsivi, ma conoscono quanti sono avvezzi a riflettere prima di arrischiarsi in un’impresa, e nel riflettere son presi talora dall’incertezza che paralizza l’azione, mentre il sì e il no ti tenzonan nel capo»<sup>3</sup>. Así pues, para Nardi, si Dante construye su comparación a partir de la paradoja del asno de Buridán es porque tiene la concepción averroísta del libre albedrío, y no la tomista.

Ahora bien, en nuestra modesta opinión, el ilustre filósofo ha descuidado la interpretación del pasaje, de modo que el uso crítico que de él hace no tiene una sólida base interpretativa. Creemos que estos versos no pueden ser utilizados para apoyar su tesis del averroísmo del pensamiento de Dante sobre la libertad, pues, como intentaremos demostrar en las próximas líneas, el pasaje trata de algo bien diverso al libre albedrío: de la voluntaria deposición del mismo ante el empuje iluminante de la Gracia<sup>4</sup>.

En primer lugar, Nardi no aprecia la aparente contradicción que existe entre la primera comparación, por un lado, y la segunda y tercera, por otro (y sabemos por experiencia que Dante nunca redobra las comparaciones gratuitamente): ¿por qué se compara a Dante primero con un hombre libre y a continuación con animales?. Para ser un hombre libre es necesario que sus juicios y consiguientes elecciones estén libres del apetito sensible y solamente determinados por la razón<sup>5</sup>. Dante, con claridad pedagógica, lo explica de la siguiente manera en *Monarchia*, I, XII, 4-5: «il giudizio è il termine medio

<sup>2</sup> Ésta es, según Nardi, la concepción de Santo Tomás en *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 6., pasaje que, según la crítica, sirve de fuente para la comparación dantesca. En el mecanismo de objeciones y respuestas de la *Suma* se plantea el siguiente problema: «si dos cosas son completamente iguales, el hombre no se mueve más hacia una que hacia otra, como el hambriento, que, si tiene alimento igualmente apetecible en diversas partes y a igual distancia, no se mueve más hacia uno que hacia otro, [...]» (ob. 3). La respuesta del Santo es lacónica: «Nada impide, si se presentan dos cosas iguales según una perspectiva, se piense de cualquiera de ellas alguna condición por la cual sobresalga, y la voluntad se pliegue más hacia una que hacia otra» (ad. 3). Según Mattalia, Santo Tomás nos advierte de que «se l’intelletto intervenisse certamente troverebbe un elemento differenziale tra i due beni egualmente appetibili, ridonando alla volontà la possibilità di operare» (Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, Milán, Rizzoli, 1975, p. 68). Sin embargo, para Nardi, el Santo afirma que es la voluntad la que hace que «se piense de cualquiera de ellas alguna condición por la cual sobresalga», en una especie de favor que la razón le hace a la voluntad. Ver Bruno Nardi, *ob. cit.*, pp. 299-301. Todas las citas de la *Suma Teológica* son de Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Madrid. BAC. 1988-1993.

<sup>3</sup> Bruno Nardi, *ob. cit.*, pp. 302-303.

<sup>4</sup> No pretendemos en modo alguno poder en duda la tesis de Nardi sobre el pensamiento de Dante. Sólo cuestionamos el uso de este pasaje para defenderla.

<sup>5</sup> «la libertà del giudizio de voluntate [ así es como Dante, tomándolo de Boecio, define el libre albedrío: liberum de voluntate iudicium ] consiste nel rapporto d’indipendenza che deve intercorrere tra tale giudizio e l’appetito sensible» (voz «libero» en *Enciclopedia Dantesca*). «Per Dante, come per gli averroisti, il libero arbitrio è il libero giudizio della ragione, non prevenuta dall’appetito, intorno all’operare» (Nardi, *ob. cit.*, p. 302).

fra l'apprendere e l'appetire; prima infatti una cosa è appresa; dopo è giudicata buona o cattiva, e infine colui che giudica la segue o la fugge. Se, dunque, el giudizio muove in tutto l'appetito ed in nessun modo è da quello prevenuto, è libero; se invece el giudizio è mosso dall'appetito, che in un modo qualsiasi influisce su di lui, non può essere libero, poichè non dipende più da se stesso, ma è asservito a un altro». Si seguimos leyendo este pasaje del *Monarchia* entenderemos cuán radical es la aparente contradicción que Dante presenta en estos versos. «Ed è per questo –continúa el pasaje exactamente donde lo dejamos– che i bruti non possono avere libertà di giudizio, perché i loro giudizi sono sempre prevenuti dall'appetito». ¿Por qué, entonces, se compara a Dante con un hombre en perfecto dominio de su razón y libre de las influencias de los apetitos y, al mismo tiempo, con animales, que son irracionales y hacen todos sus juicios condicionados por el apetito?<sup>6</sup>

No se olvide que, objetivamente hablando, las dos preguntas no son igualmente importantes o urgentes, que una «più ha di felle» que la otra (vv. 26-27) y que, por ello, Dante, si hubiese usado su razón para formular un juicio, habría debido percatarse de ello, sobre todo si tenemos en cuenta que, tanto en el término de la comparación (liber'omo) como en el comparado (Dante-personaje), estamos ante hombres libres, ya que Dante, habiendo recorrido el Purgatorio hasta el Paraíso Terrenal<sup>7</sup>, y habiendo recibido todas las enseñanzas de Virgilio, está en perfecto uso de su razón, y completamente libre de la tiranía de los apetitos.

Es evidente, sin embargo, tras leer el pasaje, que no es negativa la razón por la cual Dante, y el «liber'omo» de la comparación, no son capaces de aplicar su razón para formular un juicio. Es decir, no es que Dante se haya momentáneamente reducido a la animalidad, lo que, creemos, resulta imposible en esta cántica, sino que, por alguna causa, sin perder su naturaleza de hombre libre, no puede, sin embargo, juzgar, usar su razón. Esta causa, como hemos dicho, no es negativa, ni positiva, sino algo que obliga a Dante, que hace de su actitud algo necesario, no libre, por lo que ni se puede alabar ni reprender por ello: «per che, s'i' mi tacea, me non riprendo, / da li miei dubbi d'un modo sospinto, / poi ch'era necessario, né commendo» (vv. 7-9). Como hemos visto *supra*, Nardi explica esta necesidad de la actitud de Dante diciendo que «il dubbio è un momento necessario nel faticoso moto che “a sommo pinge noi di collo in collo”». Ahora bien, si esto fuese así, no se explicaría el hecho de que no es Dante el que resuelve la duda, el que se decide por una u otra cuestión, de modo que la duda le sea un momento necesario en su camino hacia la verdad, sino que su situación se vuelve paralizante y sólo le produce ansiedad, un deseo profundo (vv. 10-12) que Beatriz aplaca finalmente adivinando cuáles son las dudas y dándoles cumplida respuesta (vv. 115-117).

Por otra parte, Nardi no aprecia que lo que realmente provoca la demora e indecisión de Dante es el refulgir de los ojos de Beatriz en la mirada de Dante: «ma quella [Beatriz] folgorò nel mio sguardo / s'che da prima il viso non sofferse; / e ciò mi fece a dimandar più

<sup>6</sup> No es que los animales no juzguen, sino que obran por un juicio previo, pero no libre, ya que no juzgan analíticamente, sino con instinto natural, mientras que el hombre, en cambio, obra tras un juicio que no proviene del instinto natural, sino del análisis racional, y es por ello libre. Explicando este aspecto, Santo Tomás utiliza la imagen de la oveja ante el lobo, de modo parecido a Dante: «Otros obran con juicio previo, pero no libre. Ejemplo, los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales» (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 83, a. 1, sol).

<sup>7</sup> Ver *Monarchia*, III, XV.

tardo» (III, vv. 128-130). Y por último, lo que no tiene en cuenta el ilustre filósofo es que a esta altura de la *Commedia* estamos en el reino de la Gracia y de la Caridad, y que en él los juicios se formulan de manera diversa a la del común de los mortales, y la libertad y la razón, sin dejar en ningún caso de existir, ceden su imperio a instancias más altas<sup>8</sup>.

Efectivamente, el hombre tocado por la Gracia (y no se olvide que Dante tras su transhumanación es hombre en Gracia, tanto en el nivel literal –raptó<sup>9</sup>– como en el alegórico-alma racional ensanchada por la Gracia habitual santificante o elevante) no juzga mediante la razón humana, sino que su capacidad intelectual está aumentada por la infusión de luz intelectual sobrenatural añadida que lo capacita para alcanzar las verdades divinas reveladas. Con esta luz intelectual (o tal vez habría que decir en esta luz intelectual), van los dones del Espíritu Santo (o hábitos operativos sobrenaturales infundidos)<sup>10</sup> que atañen esencialmente (aunque no únicamente) a la vida contemplativa<sup>11</sup> y que tienen su efecto sobre el entendimiento: el don de Entendimiento y el don de Sabiduría. El don de entendimiento «Se distingue [...] del don de sabiduría, que se refiere también al conocimiento especulativo<sup>12</sup>, porque la sabiduría corresponde al juicio, y al entendimiento la capacidad de percepción de las cosas que se le proponen o de la penetración íntima de las mismas»<sup>13</sup>. Así, pues, todo juicio referente a verdades reveladas, a las cosas divinas, sólo puede ser hecho cuando la razón especulativa (siempre en oposición a la práctica) es perfeccionada por la sabiduría<sup>14</sup>. Nos parece evidente que Dante aquí trata de juzgar

<sup>8</sup> Hay una parte, referente al libre albedrío, que no puede entender la razón, y Dante necesitará la ayuda de Beatriz para entenderlo. Así se lo dice Virgilio a Dante en *Purgatorio*, XVIII, 46-48. Bosco y Reggio (en Alighieri, Dante, *La Divina Commedia. Purgatorio*, Firenze, Le Monnier, 1988) citan, en una nota a estos versos, a G. Tarozzi: «la questione della libertà «ha due aspetti: l'uno tocca i rapporti della volontà umana colla natura propria dell'uomo e colla natura esterna, ed è problema di filosofia razionale umana; l'altro tocca i rapporti della volontà umana coll'onniscienza e coll'onnipotenza divina, ed è problema teologico. L'uno aspetta alla sapienza delle cose umane, alla ragione, e perciò a Virgilio; l'altro alla sapienza delle cose divine, alla fede e perciò a Beatrice». (G. Tarozzi)». Así, creemos lógico que si en *Purgatorio* se toca el problema filosófico del libre albedrío, en *Paradiso* se trate de sus aspectos teológicos.

<sup>9</sup> Ver Juan Varela-Portas Orduña, «El paradiso dantiano, mundo imaginario», *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica* (Murcia, 21-24 de Noviembre de 1994), en prensa; y «Sobre el arrebataamiento de Dante», *Cuadernos de Filología Italiana*, II (1995).

<sup>10</sup> «perfecciones más altas que lo dispongan [al hombre] para ser movido por Dios» (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II q. 68, a. 1, sol).

<sup>11</sup> Creemos haber demostrado en un análisis de *Paradiso*, III, 10-18, que haremos público próximamente, que la visión de Dante en el *Paradiso* alegoriza el conocimiento contemplativo. Hay que señalar que ese pasaje se complementa con el que aquí tratamos.

<sup>12</sup> Especulativo en su acepción opuesta a práctico, no a contemplativo.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. II-II, q. 8, a. 6, sol.

<sup>14</sup> «son dos las cosas que se requieren por nuestra parte respecto de lo que se nos propone para creer. Primero: que sean penetradas y captadas por el entendimiento. Segunda: que el hombre se forme de ellas un juicio recto, hasta el punto de considerar buena la adhesión a las mismas, y que se deben rechazar los errores opuestos. Este juicio, cuando se refiere a las cosas divinas, corresponde en realidad al don de sabiduría» (II-II, q. 8, a. 6, sol). «La sabiduría-don es distinta de la sabiduría-virtud intelectual adquirida. Ésta, en efecto, se adquiere con el esfuerzo humano; aquélla, en cambio, descendiendo de lo alto, como vemos en la escritura (Sant. 3, 15). De la misma manera difiere también de la fe, pues la fe asiente a la verdad divina por sí misma, mientras que el juicio conforme a la verdad divina incumbe al don de Sabiduría» (II-II q. 45, a. 1, ad. 2). «Para la aprehensión de la verdad la razón especulativa es perfeccionada por el entendimiento [...] Para juzgar rectamente, la razón especulativa es perfeccionada por la Sabiduría» (II-II, q. 68, a. 4, sol). «El entendimiento tiene dos actos: captar y juzgar. Al primero de ellos se ordena el don del Entendimiento; al segundo, en cambio, el don de Sabiduría, si se juzga por razones divinas, y al don de ciencia si se juzga por razones humanas» (Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II-II, q. 45, a. 2, ad. 3).

verdades relacionadas con la divinidad<sup>15</sup>, y que, por ello, trata de hacerlo en virtud del don de sabiduría que acompaña a la caridad y a toda infusión de gracia, a toda iluminación.

Ahora bien, el juicio que se hace tocado por el don de Sabiduría es de naturaleza radicalmente diferente al juicio normal del hombre. Porque «a aquellos que son movidos por instinto divino no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino que sigan el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la razón humana»<sup>16</sup>. Así, el don de Sabiduría no es «otra cosa que perfecciones de la mente humana que la disponen para seguir los instintos del Espíritu Santo en el conocimiento de las cosas divinas»<sup>17</sup>. Efectivamente, el que juzga inspirado por el don de Sabiduría no lo hace sopesando racionalmente los elementos en juicio (en este caso la bondad/importancia de los alimentos/preguntas), sino que juzga por simpatía o connaturalidad con las cosas divinas<sup>18</sup>. Este juicio es un juicio instintivo, de modo que ante dos elementos enjuiciables con los que se tuviese igual connaturalidad o simpatía (por impericia, como ahora veremos) el hombre libre en Gracia, que ya no usa su razón para juzgar (es decir, Dante), no sabría decidirse y debería consultar: «la Sabiduría implica rectitud de juicio según razones divinas. Pero esta rectitud de juicio puede darse de dos maneras: la primera por el uso perfecto de la razón; la segunda, por cierta connaturalidad de las cosas que hay que juzgar [...] tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la Sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo»<sup>19</sup>.

De este modo, este tipo de juicio sería similar al de los animales, quienes también juzgan movidos por un instinto natural y no por la razón: «Otros obran con juicio previo, pero no libre. Ejemplo, los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales»<sup>20</sup>. He aquí, pues, la clave de que Dante pueda ser comparado, por un lado, con un hombre libre que, a pesar de serlo, y sin dejar de serlo, no juzga racionalmente, sino instintivamente, y, por otro, con animales, que también juzgan movidos por el instinto<sup>21</sup>.

Así, queda claro también por qué el silencio de Dante es necesario y no libre (vv. 10-12), es decir, instintivo y no racional. No debe olvidarse que, más que ante dudas, Dante está ante deseos encontrados (IV, 16-18, 117), y no creemos casual esta insistencia del texto en el aspecto irracional de la actitud dantesca. El camino hacia Dios, como

<sup>15</sup> Recuérdese aquí lo que el «cibo» viene a significar al comienzo del *Convivio*, «il “sapere” in quanto nutrimento spirituale di quelli pocchi che seggiono a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca». (Voz «cibo» en *Enciclopedia Dantesca*)

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, I-II, q. 68, a. 1, sol.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, I-II, q. 68, a. 5, ad. 1

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II-II, q. 45, a. 2.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II-II, q. 45, a. 2, sol.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, I, q. 83, a. 1, sol.

<sup>21</sup> Hay que aclarar que el instinto que mueve al perro y el que mueve al cordero son de índole diferente, ya que el primero pertenece al concupiscible, mientras que el segundo al irascible. Así, comprendemos que la duplicación no es gratuita, sino que ambos símiles se complementan.

muy bien saben los místicos, es una renuncia a las potencias racionales, un ir deponiendo la razón para dejarse llevar por el instinto caritativo inspirado, lo que se conoce como purificación pasiva del entendimiento o noche oscura del espíritu.

Queda, pues, claro que el *tertium comparationis* que une a cordero, perro, hombre libre que no consigue juzgar y Dante es el hecho de que todos ellos hacen juicios naturales o instintivos, y que en el caso del personaje esto sólo es posible si ha recibido el don de sabiduría. Pensamos, por ello, que la comparación nos lleva obligadamente a considerar que la infusión del Don de Sabiduría en el alma racional viene alegorizado por la infusión de luz proveniente de Beatriz que ciega a Dante y lo hace «a dimandar più tardo». Esto concuerda perfectamente con las ascensiones de Dante cielo a cielo, en las que su naturaleza y su capacidad visual (es decir, alegóricamente, la capacidad cognoscitiva del alma racional *in via*) se ven transmutadas, aumentadas, perfeccionadas por la luz proveniente de los ojos de Beatriz (es decir, alegóricamente luz intelectual sobrenatural infundida que capacita para conocer las verdades divinas, luz de la Gracia). Así, es lógico que Dante personaje no sea capaz de agradecer a Beatriz, tras sus explicaciones, la Gracia recibida («non è l'affezion mia tanto profonda / che basti a render voi grazia per grazia», IV, vv. 122-123), y que, reflexionando sobre lo acontecido, se percate de que el intelecto humano sólo se sacia cuando «il ver» lo ilustra, es decir, lo ilumina («lo veggio ben che già mai non si sazia / nostro intelletto, se'l ver non lo illustra», IV, vv. 124-125).

Ahora bien, una vez recibido el don de la Sabiduría, podemos distinguir diferentes grados de ella dependiendo del grado de unión con Dios: «Como hemos expuesto (a. 1 et. 3) la sabiduría de que hablamos implica rectitud de juicio en las cosas divinas que hay que contemplar y consultar. Desde esta doble perspectiva hay grados diferentes de Sabiduría, según los grados de unión con Dios»<sup>22</sup>. De este modo, unos la tendrían sólo para su ordenación interior, por decirlo así, pero otros la reciben en grado más eminente, «no sólo en la medida en que penetran los misterios más profundamente y los pueden manifestar a los demás, sino también en cuanto a la dirección de lo humano según las reglas divinas, en la medida en que son capaces de ordenarse a sí mismos y ordenar a los demás»<sup>23</sup>. Lo que aquí alegoriza la figura de Dante es ese primer grado de Sabiduría, aún imperfecto por cuanto que el alma racional *in via*, recién tocada por la Gracia (literalmente, Dante en los primeros estadios de su viaje astral tras la transhumanación) tiene excesiva tendencia a lo racional y a no recogerse sobre sí misma<sup>24</sup>. Por ello, Dante debe consultar a Beatriz, porque es ella quien, no sólo penetra en los misterios divinos más profundamente, sino que además los puede manifestar a los demás, en este caso a Dante. No es, por tanto, nada extraño, que esta figura venga comparada con la de

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II-II, q. 45, a. 5 sol.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II-II q. 45, a. 5 sol.

<sup>24</sup> Como indicamos en la nota 12, las comparaciones que aquí estudiamos tienen una íntima relación con las de *Paradiso*, III, 10-18, de las que, obviamente, no podemos ocuparnos ahora. Debemos, con todo, apuntar que en ellas el mito de Narciso viene usado para indicarnos alegóricamente que en los primeros estadios de la contemplación el alma puede caer en el error de falta de concentración interior, que es el error contrario al de Narciso del que se trata en III, 17-18.

Daniel, cuando, desentrañando el significado del sueño de Nabucodonosor, es decir, penetrando en los misterios divinos más profundamente que el resto de los sabios de Babilonia, lo manifiesta a los demás, en este caso al rey, y reinstaura el orden al evitar la injusta muerte de los sabios decretada por el rey:

Io mi tacea, ma 'l mio disir dipinto  
m'era nel viso, e'l dimandar con ello,  
più caldo assai che per parlar distinto.  
Fé sì Beatrice qual fé Daniello,  
Nabuccodonosor levando d'ira,  
che l'avea fatto ingiustamente fello; (IV, vv. 11-15)

Efectivamente, la comparación entre la situación de Dante y Beatriz y la de Nabucodonosor y Daniel (vv. 13-15) viene a corroborar lo hasta aquí expuesto. El símil queda así planteado:

| COMPARADO                       | COMPARANTE                              |
|---------------------------------|---|
| Dante                           | Nabucodonosor                           |
| Beatriz                         | Daniel                                  |
| Dudas de Dante                  | Sueño de Nabucodonosor                  |
| Deseo de Dante                  | Ira de Nabucodonosor                    |
| Respuestas de Beatriz           | Interpretación de Daniel                |
| Pacificación del deseo de Dante | Pacificación de la ira de Nabucodonosor |

Obsérvese la insistencia del texto en el deseo y ansiedad que provoca en Dante la situación («Io mi tacea, ma 'l mio disir dipinto / m'era nel viso, e'l dimandar con ello, / più caldo assai che per parlar distinto», IV, vv. 10-12); obsérvese que las dudas que Dante tiene son, en realidad, dos deseos encontrados que lo agobian («[...] Io veggio ben come ti tira / uno e altro disio, sì che tua cura / sé stessa lega s'che fuor non spira», IV, vv. 16-18; «Queste son le question che nel tuo velle / pontano igualmente; [...]» IV, 25-26), deseos que Beatriz consigue, y esta expresión es clave para interpretar el pasaje, poner en paz («tal pose in pace uno e altro disio», IV, v. 117).

Y es clave, decimos, esta expresión, no sólo porque liga estrechamente el papel pacificador de Beatriz con el de Daniel, quien pacifica la ira de Nabucodonosor, sino sobre todo porque el efecto fundamental del Don de Sabiduría es precisamente la paz. A cada don del Espíritu Santo le corresponde una bienaventuranza<sup>25</sup>, y al de Sabiduría le corresponde la séptima, «bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios», en cuanto que el sabio es forjador de paz y «hacer la paz es volver las

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, I-II, q. 69, a. 1, ad 1.

cosas al orden debido (como hacen Daniel, al evitar la injusta muerte de los sabios, y Beatriz al ordenar las preguntas), y dado que crear el orden compete a la sabiduría [...] síguese de ello que el ser pacífico se atribuye de manera adecuada a la Sabiduría»<sup>26</sup>. Además, si leemos el pasaje bíblico que cita Dante (*Daniel*, 2, 1-49) veremos la insistencia que se hace en la recepción de sabiduría por parte de Daniel e, indirectamente, de Nabucodonosor (versículos 20-23, 28, 30). Así, en consecuencia, esta cuarta comparación del pasaje viene a señalar alegóricamente a Beatriz como transmisora del don de la Sabiduría, pero en este caso no por medio de la luz de sus ojos, sino de su palabra, lo cual no es de extrañar si se recuerda que ya en *Purgatorio*, XXXI, 133-138 (o en *Paradiso*, XVIII, 54, XXX, 37) se nos habla de la doble naturaleza de Beatriz, representada por su boca y sus ojos. Además, la comparación añade una información alegórica suplementaria, como hemos visto, acerca del papel pacificador del don de la Sabiduría.

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *ob. cit.*, II-II, q. 45, a. 6, sol.