

COSMOLOGÍA EN LA OBRA DE DANTE ALIGHIERI

GÉNESIS Y FUENTES

JORGE IVÁN SALAZAR MUÑOZ





UR

Cosmología en la obra de Dante Alighieri
Génesis y fuentes

Salazar Muñoz, Jorge Iván

Cosmología en la obra de Dante Alighieri. Génesis y fuentes / Jorge Iván Salazar Muñoz.— Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014. Escuela de Ciencias Humanas.

xiv, 163 páginas.—(Colección Textos de Ciencias Humanas)

ISBN: 978-958-738-433-8 (rústica)

ISBN: 978-958-738-434-5 (digital)

Alighieri, Dante, 1265-1321 – Crítica e interpretación / Cosmología / Filosofía del arte / Arte y ciencia / Universo / I. Título / II. Serie.

523.1

SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

amv

Diciembre 06 de 2013

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Cosmología en la obra de Dante Alighieri Génesis y fuentes

Jorge Iván Salazar Muñoz



Colección Textos de Ciencias Humanas

© 2014 Editorial Universidad del Rosario
© 2014 Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias
Humanas
© 2014 Jorge Iván Salazar Muñoz

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501 • Tel: 2970200 Ext. 7724
<http://editorial.urosario.edu.co>

Fecha de evaluación: 20 de mayo de 2013
Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2013

Primera edición: Bogotá, D.C., febrero de 2014

ISBN: 978-958-738-433-8 (rústica)
ISBN: 978-958-738-434-5 (digital)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Ella Suárez
Diagramación: Precolombi EU-David Reyes
Diseño de cubierta: Miguel Ramírez, Kilka D.G.
Impresión:

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario

Contenido

Introducción	1
1. La tradición griega: de Platón y Aristóteles a Ptolomeo	7
2. La tradición neoplatónica.....	21
3. Los divulgadores.....	33
4. La cosmovisión medieval.....	41
5. Cosmología en la obra de Dante.....	71
Vida de Dante	71
Dante y la exégesis bíblica	75
Convivio.....	89
La divina comedia	98
Prólogo e Infierno	103
Purgatorio	109
Paraíso.....	124
Conclusión.....	163
Bibliografía.....	165

Introducción

*Questa chiese Lucia in suo dimando E disse: or ha bisogno il tu
fedele Di te, ed io a te lo raccomandando.*

Inferno, II, 97-99

El presente texto busca explorar algunas relaciones entre arte y ciencia; se concentra en un periodo específico de la historia: la Baja Edad Media, y en un autor en particular: Dante Alighieri. La selección de la obra de Dante como objeto de estudio obedece a dos razones: en primer lugar, a su importancia histórica. Para muchos autores, *La divina comedia* es el texto central de la literatura medieval. Jorge Luis Borges llegó a considerar el poema de Dante como un microcosmos del saber medieval. En segundo lugar, la obra de Dante, en especial *La divina comedia*, dado el objetivo general que desarrolla, permite una aproximación a diversas cuestiones de ciencia y de cosmología. Hay que recordar que el poema trata un amplio espectro de temas: filosofía, teología, moral y política. Las discusiones cosmológicas no constituyen el eje del texto, pero resultan inevitables, dado el plan general de la obra. Dante quería mostrar el recorrido simbólico y moral del alma a través de los reinos sobrenaturales: el infierno, el purgatorio y el paraíso. La geografía de estos reinos, en muchos casos, se acomodaba al saber de la ciencia medieval, especialmente en los versos del *Paraíso*. Otro tanto ocurre en el *Convivio*.

Así, aunque para la mente medieval se tratara de lugares espirituales, se les podía describir físicamente. Dentro de la Iglesia se había desarrollado una amplia polémica en torno al lugar de las almas y de los ángeles. La patrística griega tendía a considerar que los seres espirituales no podían quedar ligados a un lugar físico, de modo que interpretaban alegóricamente las referencias bíblicas al más allá. No obstante, san Agustín insistió en dar a las sagradas escrituras una interpretación literal; la Iglesia de occidente siguió las indicaciones del santo de Hipona y trató

de precisar los lugares correspondientes al Infierno, el Cielo y el Purgatorio dentro del universo físico. Son lugares habitados por almas pero son, ante todo, espacios físicos. Mostrar cuáles fueron los materiales de la ciencia medieval que Dante utilizó en la construcción de sus obras es uno de los propósitos del presente escrito. Así mismo, se trata de determinar de qué modo el poeta florentino modificó y adaptó el material científico en su creación literaria.

No significa lo anterior que Dante haya hecho un uso especializado y meticuloso del saber cosmológico medieval. Los objetivos de su obra eran distintos; de modo que con frecuencia el poeta da primacía a los aspectos simbólicos y literarios por sobre los puramente científicos. Tampoco puede esperarse que *La divina comedia* o el *Convivio* sigan con exactitud las teorías científicas que estaban en boga en su momento. Dante, en cuanto poeta, trabaja de manera muy libre su material. Tal como lo indicó C. S. Lewis (1967), los escritores suelen tomar aquellos aspectos de las teorías científicas que los seduzcan o despierten su imaginación, y los reelaboran de acuerdo con sus necesidades poéticas. Un ejemplo interesante puede observarse si se contrasta *La divina comedia* y el *Convivio* en lo referente al movimiento planetario. En el *Convivio*, Dante comenta ampliamente los círculos introducidos por Ptolomeo. En *La divina comedia* prescinde de ellos en favor de una versión más simplificada y perfecta del cosmos. No obstante, *La divina comedia* puede servir como un modelo que permita explorar las formas que tiene el arte de aproximarse al saber científico y utilizarlo imaginativamente en la creación de mundos poéticos. También permite hacerse a una idea de la cosmovisión que manejaba el hombre culto de la Baja Edad Media. Como se advirtió, no puede afirmarse categóricamente que el poema de Dante contenga una descripción exacta del estado del saber científico de su época; pero, sin duda, sí representa de manera aproximada lo que en ciertos círculos constituía una suerte de teoría sobre el cosmos, que debió ser aceptada y que sin duda circuló entre los hombres de letras.

En *The Discarded Image*, C. S. Lewis realiza un esfuerzo por explicar la literatura medieval a partir de lo que él denomina “el modelo medieval” (1967, pp. 4 y ss.). Se trata de una reconstrucción de lo que Lewis considera fue la cosmovisión de la Baja Edad Media. La base de dicho modelo, según Lewis, eran los libros, dado que, en su opinión, la cultura medieval fue en esencia una cultura de tipo textual. El saber medieval provenía de los *auctores*, es decir, de aquellas autoridades que por iluminación divina o por la luz natural habían llegado a una serie de verdades indudables. Por lo tanto, para comprender el mundo medieval es necesario, primero, reconstruir algunos de los textos considerados autoridades. Lewis hace un

recorrido por diversos textos y autores que, a su parecer, configuraron el modelo medieval. Se trata de una amplia gama de autores, desde Platón y Aristóteles hasta san Agustín y santo Tomás, con un énfasis en la Biblia.

Me gustaría partir de esa intuición de Lewis y buscar, en primer lugar, los textos que fueron centrales en la configuración de la cosmología medieval. De esta manera, el plan de este escrito es el siguiente: en una primera parte se tratará de describir el material conceptual elaborado desde la Antigüedad Clásica sobre el tema particular de cosmología, así como la difusión de este material y su transformación en el medioevo europeo hasta llegar a Dante. En su *Historia de la astronomía y la cosmología*, John North (2001) reduce ese material a las teorías aristotélicas. Otro tanto proponen Helga Kragh (2007) y Alejandro Gangui (2008) en el estudio sobre la astronomía en la obra de Dante. Según estos autores, la cosmología dantesca es un simple calco del modelo de Aristóteles. Sin embargo, un análisis más cuidadoso permitirá mostrar una extensa serie de autoridades a partir de las cuales Dante elaboró su concepción del mundo. Buena parte del material del que disponía este autor provenía de la tradición clásica griega, especialmente de la obra de Platón y Aristóteles. Otra parte provenía de fuentes neoplatónicas, en especial de las obras de Plotino y Proclo, que habían llegado a la Edad Media a través de un complejo proceso de asimilación realizado por diversos autores latinos y cristianos.

En este texto se explorarán especialmente las obras de Macrobio y de pseudo-Dionisio como ejes de dicha difusión. De esta manera, se quiere mostrar también que la recuperación del neoplatonismo en el arte y la literatura no fue un fenómeno exclusivamente renacentista, sino que ya en la Edad Media había ocurrido una aclimatación de las teorías de Plotino y Proclo en los medios artísticos y científicos. Mi recorrido empezará con el *Timeo*, de Platón, y el *Tratado del cielo*, de Aristóteles. Trataré de mostrar la influencia de estos textos en el pensamiento neoplatónico y luego mostraré una vía de penetración del neoplatonismo en la Baja Edad Media europea. Esa vía comprende unos autores intermedios, específicamente Cicerón, Calcidio, pseudo-Dionisio y Macrobio. Luego mostraré la recepción dentro del cristianismo, a través de san Agustín, Grosseteste y santo Tomás de Aquino. Mi hipótesis en esta parte del trabajo tiende a subrayar la importancia de la obra de pseudo-Dionisio areopagita en la difusión europea del platonismo y el neoplatonismo.

En este punto debo señalar que existe otra línea de difusión del neoplatonismo en Europa a través del islam. Un libro de Sylvain Gougenheim (2005) recientemente publicado ha desatado una fuerte polémica en torno al alcance de la influencia del islam en la formación de las ideas científicas medievales. Gougenheim minimiza la

importancia del islam en la recepción de las teorías aristotélicas, pero afirma que el pensamiento árabe sí aportó a Europa una modalidad de pensamiento neoplatónico. Miguel Cruz Hernández (1981) ha realizado un seguimiento muy cuidadoso de la difusión de las teorías de Plotino dentro del pensamiento árabe, especialmente en los textos de Avicena y Algazel. De hecho, demuestra que el islam atribuyó a Aristóteles ciertas obras de Plotino, de modo que ya desde un inicio se mezclaban el aristotelismo y el misticismo neoplatónico en el pensamiento musulmán (1981, pp. 51 y ss.). Esta línea de difusión, insisto, ha sido trazada por Cruz Hernández, de modo que no será objeto de seguimiento en el presente escrito. Me concentraré en el mundo grecolatino.

En una segunda parte trataré de mostrar cómo Dante Alighieri se apropia y transforma el material científico en símbolo y alegoría. Es de anotar, siguiendo la tesis de C. S. Lewis, que la cosmovisión medieval no fue un producto exclusivo de Dante. Dicha cosmovisión constituía, más bien, un material disponible del que tanto Alighieri como muchos otros artistas pudieron echar mano para componer sus obras. Lewis ha mostrado que incluso en la obra de autores tan tardíos como Chaucer y Shakespeare puede rastrearse la influencia del modelo. Mi hipótesis es que Dante recibió dos modelos del cosmos, heredados de la tradición griega y del neoplatonismo, gracias a un largo proceso de asimilación dentro del cristianismo. Uno de esos modelos podría denominarse con cierta cautela *modelo mecánico* y proviene de Aristóteles y Ptolomeo. Siguiendo a North, Kragh y Gangui, la descripción del cielo que aporta este modelo es fundamental en la obra del poeta florentino. El segundo modelo podría llamarse *místico* o *alegórico*, y mi propuesta es rastrear sus fundamentos en el neoplatonismo.

Así, el universo de Dante es, a la vez, un espacio físico y una alegoría poética y religiosa. Debo aclarar el uso de la palabra *mecánico* en el contexto de este trabajo. Es sabido que la concepción mecanicista del cosmos es un producto tardío de la ciencia europea, en tanto que una larga tradición cosmológica consideraba que el universo, lejos de ser un objeto inerte, era en realidad un ser animado, vale decir, dotado de un alma. Esta concepción está en los griegos, los neoplatónicos y los medievales por igual y se opone radicalmente a la concepción mecanicista moderna. No obstante, a efectos de este trabajo, la expresión *mecánico* quiere referirse simplemente a un modelo del cosmos animado pero predecible en sus movimientos; un modelo, además, que permite una descripción muy precisa de los movimientos de los cuerpos celestes, que prescinde de las implicaciones alegóricas o místicas. En ese sentido restringido se llamará mecánico, por ejemplo, el modelo aristotélico,

aunque el estagirita reconocía que el cosmos estaba dotado de alma, a la manera de un gran animal vivo. Sin embargo, Aristóteles no saca las implicaciones místicas y simbólicas de esta concepción, sino que se limita a observar los movimientos de los astros, a describirlos, a predecir sus revoluciones y a establecer las causas.

No es fácil determinar en qué momento de la historia los hombres empezaron a asimilar los cuerpos celestes con divinidades; no obstante, varios autores coinciden en afirmar que este fenómeno estaba extendido en Babilonia en la época de su esplendor.¹ Los babilonios, además, hicieron algunas observaciones astronómicas muy precisas, lo que les permitió predecir eclipses lunares y seguir el curso de los planetas gracias al empleo de técnicas matemáticas. Así lo han señalado Toulmin y Godfield (1965) a partir del análisis de distintas tablillas que datan de 2000 a. C. Así, pues, los babilonios disponían de unas técnicas de observación y predicción de tipo casi científico; por otra parte, utilizaban su saber para elaborar horóscopos y determinar las fechas faustas e infaustas. Además, como lo ha señalado Saxl (1989), no se privaron de ver en los cielos una compleja trama de dioses que controlaban el cosmos.

La tradición griega heredó los problemas y observaciones de los babilonios, pero aportó una especial capacidad para teorizar, es decir, para elaborar complejas explicaciones que dieran sentido a los datos y observaciones recogidos por la tradición. A riesgo de simplificar, se sabe que la filosofía jónica destacó las explicaciones causales y materiales, y que las privilegió por sobre las explicaciones de tipo religioso y mítico. No obstante, pensadores de la talla de Platón y Aristóteles, si bien siguieron el camino de buscar explicaciones causales a los problemas astronómicos, no fueron ajenos a ciertos aspectos teológicos que consideraban ligados a la cosmología.

Voy a defender la idea de que el mundo helenístico leyó la tradición platónico-aristotélica en su clave más mística, haciendo hincapié en los aspectos religiosos implícitos en dicha tradición. De este modo, la base más científica y mecánica fue puesta a un lado en favor de lecturas que destacaban el carácter divino de los astros. A mi modo de ver, estas lecturas pasaron a la Edad Media a través, especialmente, de la obra de pseudo-Dionisio areopagita. Si bien el cristianismo no podía adoptar la tesis de que los astros fueran seres divinos, sí encontró el modo de darles a los planetas y las estrellas un lugar en la jerarquía angélica. Esto, por supuesto, planteaba varios problemas, por ejemplo, la posibilidad de un determinismo cósmico,

¹ Para la relación de Babilonia con la astronomía, véase North (2001, pp. 30 y ss.), Kragh (2007, pp. 19 y ss.), y Toulmin y Godfield (1965, pp. 22 y ss.).

contrario a la concepción cristiana del libre albedrío. De este modo, el mundo medieval creó una cosmovisión que vacilaba entre el carácter material o espiritual de los cuerpos celestes.

Siguiendo a Platón, los astros debían ser obra visible de Dios y, por lo tanto, participaban de ciertas imperfecciones y de cierta materialidad; por otro lado, eran identificados cada vez más con el reino espiritual prometido por la Iglesia. Esta vacilación se advierte en Dante quien, sin embargo, logró crear una imagen muy poderosa del mundo celeste. Me propongo mostrar algunos hitos de este recorrido. En ese sentido, algunos temas que me interesará mostrar son los siguientes: la espiritualización del cielo, la utilización de las metáforas de la luz para describir fenómenos físicos y espirituales, las metáforas físicas del ascenso y el descenso y el empleo de la alegoría como mecanismo capaz de espiritualizar el cosmos. Quiero rastrear estos temas desde Platón hasta Dante, pero poniendo el relieve en el papel desempeñado por el neoplatonismo. Con esto no quiero indicar que Plotino o Proclo hayan sido los forjadores de estos temas e imágenes; me parece indudable que provienen de un fondo mucho más antiguo. Así, por ejemplo, frente al tema del descenso y ascenso a través de los reinos del más allá, existe abundante material, anterior incluso al mundo griego. Autores como Mircea Eliade (1994) o Joan Coulliano (1993) han rastreado el origen de este motivo y lo han descubierto en el chamanismo siberiano. Otro tanto puede decirse de la angeología. La tradición judeocristiana conoció los textos atribuidos al patriarca Enoch,² en los que explícitamente se ligan los diversos grupos de ángeles con planetas y estrellas. No obstante, me interesa insistir en la propuesta de Lewis: el mundo medieval era esencialmente libresco y confiaba en ciertos autores más que en otros. Por eso, me limitaré a rastrear estos temas dentro de textos que fueron conocidos y manejados por los intelectuales medievales.

² Para el tema de Enoch, véase Gilbert (2005, pp. 9 y ss.).