

LA PURIFICACIÓN DEL DESEO EN EL PURGATORIO DANTESCO

PATRICIA MESSA GAYA
Universitat Abat Oliba CEU

RESUMEN: ¿Está suficientemente presente el deseo en la *Divina Comedia* para tomarlo en consideración? ¿Es realmente la purificación del deseo el núcleo del Purgatorio dantesco? Con estas dos preguntas queremos iluminar el tema del deseo en el poema dantesco. La disertación se enmarcará en el sentido de *desiderium* aportado por santo Tomás en su Tratado de las pasiones (S. Th., I-II, q.22-48) y en las cuestiones relativas a las potencias del alma (S. Th., I, q.78-80). Con el marco tomista como referencia, estudiaremos la purificación del deseo, especialmente del racional, y la entenderemos como el proceso de ordenación y desvelamiento del deseo último del hombre: contemplar a Dios cara a cara. Para ello, destacaremos la ayuda de la virtud y de la educación de la mirada como dos factores fundamentales para culminar el ascenso por la montaña de la purificación y permitir al alma alcanzar la cumbre de sus deseos en el Paraíso. Como conclusión, señalaremos que la purificación del deseo ilumina nuestra naturaleza y permite lograr la unión real entre Dios y su criatura.

PALABRAS CLAVE: deseo; purificación; amor; purgatorio; contemplación; virtud; educación.

The purification of desire in Dante's purgatory

ABSTRACT: Is desire present enough in the *Divine Comedy* to be taken into consideration? Is the purification of desire really the core of the dantesque Purgatory? With these two questions, we want to illuminate the theme of desire in the dantesque poem. The dissertation will be framed in the sense of *desiderium* provided by Thomas Aquinas in his Treatise on the passions (S. Th., I-II, q.22-48) and in the questions related to the powers of the soul (S. Th., I, q.78-80). With the thomist framework as a reference, we will study the purification of desire, especially the rational one, and we will understand it as the process of ordering and unveiling man's ultimate desire: to contemplate God face to face. For this, we will highlight the role of virtue and the education of the gaze as two fundamental factor to complete the ascent up the mountain of purification and allow the soul to reach the summit of its desires in Paradise. In conclusion, we will point out that the purification of desire illuminates our nature and allows us to achieve the real union between God and his creature.

KEY WORDS: Desire; Purification; Love; Purgatory; Contemplation; Virtue; education.

«A la fantasía le faltan aquí las fuerzas;// pero ya giraban mi deseo y mi voluntad/ como una rueda que igualmente es movida/ por el Amor que mueve el sol y las estrellas»¹.

Si atendemos al título del artículo, parece contradictorio empezar citando los últimos versos de la *Divina Comedia* y no los primeros del Purgatorio; no obstante, es lo más adecuado por dos motivos: primero, porque en ellos vemos el *telos* del deseo, su sentido original vivido en plenitud; y segundo, porque no se puede entender el Purgatorio y lo que ahí sucede sin tener como referencia el

¹ Par XXXIII, 142-145. Estos últimos versos de la *Divina Comedia* retratan la excelencia que alcanza el alma en el Paraíso. El grado de unión que se logra es tal que el deseo y la voluntad se mueven al ritmo divino, como se mueven el sol y las demás estrellas. Y así indefinidamente porque se encuentra en un estado definitivo, verdadero.

Paraíso, el lugar definitivo al que tiende el alma. Por eso, al hablar del Purgatorio se deberá tener siempre en mente el Paraíso. De esta manera se cumple una de las proposiciones tomistas, que lo superior ilumina a lo inferior, y lo inferior está ordenado a lo superior².

Siguiendo esta línea, la purificación del deseo en el Purgatorio dantesco se trabajará bajo la luz del pensamiento del Aquinate, y no por intereses subjetivos, sino porque en toda la obra resuena de fondo la doctrina del Doctor Angélico³.

1. EL TÉRMINO *DESEO* Y SU SIGNIFICACIÓN DANTESCA

Hecha esta breve introducción, las preguntas iniciales que abren el artículo son la siguientes: ¿está suficientemente presente el deseo en la *Divina Comedia* para tomarlo en consideración? ¿Es realmente la purificación del deseo el núcleo del Purgatorio dantesco? Como desarrollaremos en el artículo, el núcleo es la purificación del amor, no obstante, el deseo tiene un papel fundamental en su consecución, por eso, en cierto modo sí es el núcleo del Purgatorio dantesco.

Respondiendo a la primera pregunta, si cogemos la traducción de la obra de Dante que lleva a cabo Nicolás González Ruiz⁴, la palabra deseo o sus derivados, aparece un total de 159 veces. Y si se concreta en sus tres partes: en el Infierno se cuenta 20 veces, en el Purgatorio 57, y en el Paraíso 82.

Desde este análisis se sacan dos conclusiones significativas para la materia investigada. En primer lugar, que su uso va en aumento a medida que Dante asciende por los tres reinos; y, en segundo lugar, que el deseo es relevante en el poema dantesco y cobra mayor relevancia ya que las referencias al mismo son constantes y van cogiendo vigor y protagonismo al tiempo que se avanza en la lectura.

La cuestión del deseo no puede ser considerada sin tener en cuenta su definición y la etimología de la propia palabra. Si acudimos al *Diccionario etimológico de la lengua latina*⁵, observamos que la palabra proviene del latín *de-sidus*, literalmente, la falta de estrellas. No es azaroso que Dante cierre cada parte de su poema con la palabra estrella⁶. Por tanto, etimológicamente hablando, el

² C. G., III, c.20; S. Th., I, q.83, a.3, ad 1; q.65, a.2; In Metaph., IX, lect. 7, n.1844; XII, lect.6, n. 2506ss.

³ Para un interés más a fondo de la presencia de santo Tomás en la obra de Dante, ver: GILSON, E., *Dante y la filosofía*, Eunsa, Pamplona 2011.

⁴ DANTE, *Obras completas de Dante Alighieri*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956.

⁵ ERNOUT, A., MEILLET, A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, París 2001.

⁶ El Infierno termina con los siguientes versos: «Subimos, él primero y yo segundo,/ hasta del cielo ver las cosas bellas,/ por un resquicio de perfil rotundo,// a contemplar de nuevo las estrellas» Inf XXXIV, 136-139. El Purgatorio: «Regresé de la sacrosanta andanza/ transformado como una planta nueva/ con un nuevo follaje renovado,/ purificado y dispuesto a subir a las estrellas» Pur XXXIII, 142-144. Y finalmente el Paraíso: «A la fantasía le faltan

deseo tiene que ver con el anhelo de alcanzar las estrellas, hace referencia a la búsqueda de una plenitud ausente.

Una vez hecha esta aproximación etimológica del término deseo, introduzcámonos en la doctrina de Santo Tomás al respecto. Según el Aquinate, el apetito es toda aquella inclinación al fin y al bien *per se*⁷. Si se asume que el acto del apetito es su forma y que a toda forma le compete una inclinación, se pueden distinguir distintos niveles del apetito según la aprehensión que se hace de la forma⁸. Hay una posesión de la forma que no es intencional, sino natural, y la inclinación que le compete se llama apetito natural; y hay una posesión inmaterial de la forma que se da en el apetito elícito. A su vez, este puede distinguirse según el grado de inmaterialidad poseído por el sujeto cognoscente⁹ entre apetito sensitivo y apetito intelectual, también traducido por racional.

Santo Tomás considera el deseo como acto del apetito, por eso, distingue en él los tres niveles de apetito a los que nos acabamos de referir: natural, sensitivo y racional. Esta distinción es fundamental porque sus connotaciones son distintas y en el hombre se dan los tres grados.

El deseo que será purificado en la obra de Dante es principalmente el racional. Sin embargo, aludamos brevemente al deseo natural y al deseo sensitivo antes de desarrollar el intelectual.

El deseo natural es la inclinación a la propia perfección que se da en toda criatura más allá de si hay conocimiento o no del bien¹⁰. El deseo sensitivo puede entenderse también como pasión¹¹, ya que esta es el movimiento del apetito sensitivo¹² con una transmutación corporal¹³, es decir, la pasión es un movimiento corporal. Al apetito sensitivo le corresponden dos potencias con un objeto formal distinto: el apetito concupiscible¹⁴ que tiene por objeto el bien

aquí las fuerzas;// pero ya giraban mi deseo y mi voluntad/ como una rueda que igualmente es movida/ por el Amor que mueve el sol y las estrellas» Par XXXIII, 142-145.

⁷ C. G., III, cap. 151, n. 4. S. Th., I, q.20, a.1. «El bien es el objeto *per se* del apetito. El apetito es, entonces, esencialmente y principalmente, referencia al bien, y los actos apetitivos por excelencia son, por lo tanto, los referidos al bien, especialmente el amor y el gozo» Echavarría, M. F., «El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino», en: *Espíritu*, n.151, v. LXV, 2016, p. 49-50.

⁸ S. Th., I, q.80. Para un mayor desarrollo al respecto, consultar: Echavarría, o. c., pp.41-72.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ S. Th., I, q.80, a.1, in c.

¹¹ S. Th., I-II, q.22.

¹² *Ibid.*, a.3, in c; q.59, a.1, in c.

¹³ S. Th., I, q.20, a.1, ad 1, ad 2.

¹⁴ S. Th., I, q.80-81; I-II, q.30-39. «La concupiscencia proviene del latín *concupiscere*, desear ardientemente. (...) En el latín eclesiástico y escolástico se impuso esta traducción para el término griego *epithymía*. Implica deseo intenso de alguna cosa, y especialmente de los bienes corporales y materiales» MANZANEDO, M., *Las pasiones según santo Tomás*. Editorial San Esteban, Salamanca 2004, p. 125.

deleitables *per se*¹⁵, y el apetito irascible¹⁶, que tiene por objeto el bien difícil¹⁷. El deseo como pasión pertenece al apetito concupiscible y tiene por objeto un bien sensible y deleitable pero no poseído¹⁸.

No obstante, al deseo no solo le competen los bienes deleitables de orden sensible, sino también los espirituales, por eso el deseo no debe ser confundido por concupiscencia. «El deseo, propiamente hablando, puede pertenecer no solo al apetito inferior, sino también al superior. Porque no implica asociación alguna en el desear con la concupiscencia, sino un simple movimiento hacia la cosa deseada»¹⁹.

En la cita anterior queda afirmada la existencia del deseo racional. Este pertenece, como ya hemos dicho, al apetito intelectual que tiende al bien *simpliciter*²⁰, no al bien descrito como deleitable o arduo. En este punto introducimos una apreciación léxica que puede facilitar la distinción del deseo como pasión del deseo intelectual. A este segundo a partir de ahora nos referiremos como también como afecto, más correctamente afecto intelectual²¹.

La potencia del apetito intelectual es la voluntad, único principio de todos los actos apetitivos espirituales²². El objeto de la voluntad es el bien en sí mismo, tal y como es conocido por la razón, por eso, la voluntad no se define por la libertad, sino por el bien; y el acto de la voluntad es el querer sin transmutación corporal. Por tanto, lo primeramente apetecido, querido es la felicidad²³. Considerando esta realidad, el deseo intelectual, es por ende, «la intención del fin, es decir, el apetito del bien en cuanto es propuesto como fin»²⁴.

Los afectos intelectivos también son conocidos por las nociones referidas a la pasión, como el amor, el deseo o el gozo, pero son considerados bajo una

¹⁵ «El bien deleitable es aquel que es perceptible por el sentido externo, y por lo tanto que los principales bienes deleitables son captables como tales ya a nivel del sentido exterior. (...) El bien deleitable toma su nombre del placer sensorial» ECHAVARRÍA, *o. c.*, p. 53.

¹⁶ S. Th., I-II, q.40-48.

¹⁷ Dos nociones que en el imaginario popular se tienden a pensar unidos o vinculados son el deseo y la esperanza, pero si atendemos a los objetos de los apetitos, difieren en la especie. El deseo pertenece al apetito concupiscible ya que el objeto es el bien en sí mismo en tanto que deleitable, y la esperanza al irascible, ya que esta tiene por objeto el bien sensible arduo. S. Th., I-II, q.23, a.4; q.25, a.1; q.27, a.4; q.40 a.1, ad.1 et 3.

¹⁸ S. Th., I-II, q.23, a.1, in c.; q.30. Manzanedo propone esta definición del deseo como pasión: «acto del apetito concupiscible tendente al bien ausente. De modo que el deseo es una pasión (género remoto) del apetito concupiscible (género próximo), que tiende hacia el bien ausente (diferencia específica)» MANZANEDO, *o. c.*, p.127.

¹⁹ S. Th., I-II, q.30, a.1, ad 2.

²⁰ S. Th., I, q.79, q.80.

²¹ La distinción que hace Echavarría en el artículo citado aporta gran luz al respecto. ECHAVARRÍA, *o. c.*, pp. 55-62.

²² S. Th., I, q.82, a.5; De verit., q. 25, a. 3.

²³ S. Th., I, q. 82, a. 2; q.83, a.1, ad 2.

²⁴ ECHAVARRÍA, *o. c.*, p. 60. «El deseo es claramente un acto afectivo, aunque ciertamente en este caso dependiente del deseo del fin, que es la intención» *Ibid.*, p. 61.

especie distinta²⁵. Dedicaremos ahora a desarrollar estos tres conceptos porque son esenciales para la cuestión que nos ocupa, y para entender que la purificación del deseo es una de las ramas de la purificación del amor, afecto y pasión más importante.

El amor se refiere a la inclinación al bien²⁶, es la complacencia amorosa en el bien, el deseo es el movimiento al bien²⁷, y el gozo²⁸ es el reposo en la posesión de ese bien. El objeto es el mismo pero entendido en diferentes estados. De este modo, el deseo se encuentra entre el amor y el gozo²⁹, ya que «es un movimiento afectivo que supone la complacencia amorosa en el bien, y tiende al reposo mediante posesión gozosa del mismo»³⁰. La anterioridad del amor o del gozo diferirá según el orden de la intención o de la ejecución³¹. Según el orden de la intención, lo primeramente querido será el gozo en el bien, ya que el bien tiene razón de fin, el amor y finalmente el deseo. Y en de la ejecución el amor precederá al deseo, porque es la inclinación lo que primero se manifiesta, después el deseo y finalmente el gozo. Por eso, lo que se debe purificar propiamente es el amor, la inclinación y, por ende, el deseo, el movimiento hacia el bien.

²⁵ S. Th., I, q.20, a.1, in c. «El amor, que se refiere al bien absolutamente, es el primer movimiento del apetito y el arquetipo mismo de la afectividad. El amor es el primer acto de la voluntad, además de ser el primer acto del apetito sensitivo» ECHAVARRÍA, o. c., p. 49.

²⁶ S. Th., I-II, q.26-28; II-II, q.27.

²⁷ «El deseo del fin en sí mismo no es el logro del fin, sino el movimiento hacia el fin». S. Th., I-II, q.3, a.4, in c.

²⁸ S. Th., I-II, 31-32; II-II, q.28.

²⁹ Stancato llevó a término un estudio lexicográfico de la palabra deseo en la obra de santo Tomás. Y esto es lo que concluyó: «Entre los verbos que pertenecen al sentido del deseo, encontramos una tensión entre los que expresan el dinamismo del acto y los que expresan el reposo, el momento terminal del acto. Así el deseo tiene en sí mismo una tendencia: puede aumentar o disminuir y, sobre todo, puede ser apaciguado, al igual que puede ser despertado» STANCATO, G., *Le Le concept de désir dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Libraire philosophique J. Vrin, París 2011, p. 50.

³⁰ MANZANEDO, o.c, p. 127. Ver también S. Th., I-II, q.30, a.2.

³¹ S. Th., I-II, q.25, a.2, in c. «Pero el bien tiene razón de fin, que es anterior en la intención y posterior en la consecución. Luego el orden de las pasiones del concupiscible puede establecerse según la intención o según la consecución. En el orden de la consecución es antes lo que tiene lugar primeramente en lo que tiende al fin. Y es evidente que todo lo que tiende a un fin, tiene primeramente una aptitud o proporción a ese fin; en segundo lugar, es movido a ese fin; en tercer lugar, descansa en el fin una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien, mientras el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Y, por tanto, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación. Pero según el orden de la intención es a la inversa, pues la delectación intentada produce el deseo y el amor. La delectación, efectivamente, es la fruición del bien, la cual en cierto modo es fin, como lo es también el mismo bien, según se ha dicho anteriormente (q.11 a.3 ad3)».

El deseo debe ser purificado porque se desordena cuando la mente representa la posesión de un bien creado como la felicidad absoluta³², y esa imagen mental no hace sino acrecentar el deseo y disponer de todos los medios para alcanzarlo y poseerlo. Dante lo expresa en este canto:

Ni el Creador ni la criatura, nunca/ sin amor estuvieron él me dijo/- o natural o racional; tú ya sabes.// El natural no se equivoca nunca,/ mas puede el otro equivocarse su objeto,/ o porque el vigor o poco o mucho sea.// Mientras que se dirige al bien primero,/ y en el segundo se mide a sí mismo,/ no puede ser causa de pecado;// mas cuando al mal se tuerce, o corre/ más o menos al bien de lo que debe,/ contra el Hacedor se vuelven sus acciones³³.

En este punto es necesario traer a colación un fragmento del *Convite*. Allí el poeta florentino que describe el dinamismo del deseo desordenado y nos da las razones de por qué es necesario purgarlo para alcanzar su objeto definitivo. Únicamente cuando el alma entiende con ambos apetitos, sensitivo y racional, que solo Dios puede satisfacer su deseo³⁴, es cuando está ordenada a su fin y preparada para unirse al objeto de su deseo y ser, en consecuencia, plenamente feliz. De lo contrario, el deseo se ve lanzado de un objeto a otro sin encontrar en ninguno su completa satisfacción³⁵. El texto dice así:

El sumo deseo de toda cosa, dado en primer lugar por la misma naturaleza, es el retorno a su principio. Y como Dios es el principio de nuestras almas [...], el deseo principal de esa alma es retornar a Dios. Y así como el peregrino que va por un camino que nunca ha recorrido, cree que toda casa que ve desde lejos es un albergue, y, viendo que no es tal, dirige su esperanza a otra, y así de casa en casa hasta que llega al albergue, de la misma manera nuestra alma, tan pronto entra en el nuevo y nunca recorrido camino de esta vida, dirige su vista al término del sumo bien suyo, y por eso cualquier cosa que ve y que parece tener en sí misma algún bien, cree que es aquel bien sumo. Pero como su primer conocimiento es imperfecto, porque no tiene experiencia ni enseñanza, los pequeños bienes le parecen grandes, y a ellos endereza sus primeros deseos. Y por eso vemos a los pequeños desear por encima de todo una manzana; luego, siguiendo adelante un pajarillo, y más adelante desear un vestido elegante, y luego un caballo, y luego una mujer, y luego algunas riquezas modestas, y luego grandes y, por último, más grandes todavía. Y esto sucede porque en ninguna de esas cosas encuentra lo que va buscando, y piensa encontrarlo más allá aún. Por lo cual, podemos decir que los objetos del deseo están situados unos delante de otros ante los ojos de nuestra alma de una manera en cierto modo piramidal, porque al principio el deseo más pequeño cubre a todos los demás, y es como la parte extrema del último objeto del deseo, que es Dios, base de todos los deseos. Y así, a medida que avanza desde la punta hacia la base, los objetos despiertan mayores deseos;

³² In *Ethic*, I, lect. 4.

³³ Pur XVII, 91-101.

³⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC), 27; C. G., III, cap. 63.

³⁵ Aquí cobran sentido las palabras conocidas de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestra alma está inquieta hasta que no descansa en ti» SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, I.

y esta es la razón que explica que con la adquisición se ensanchan los deseos del hombre uno tras otro³⁶.

La dinámica del deseo para el florentino, por tanto, puede representarse cíclicamente, ya que tiende a su principio³⁷, o piramidalmente³⁸.

Como se ha enunciado antes, el fin del deseo es el reposo en el gozo de la posesión del bien anhelado, no un dinamismo *ad infinitum* donde la insatisfacción es la nota dominante. El deseo está hecho para ser colmado³⁹. Pero para ello, todos los deseos deberán estar ordenados al objeto último de todo deseo, que es Dios⁴⁰.

El deseo, como afecto intelectual, cesará⁴¹, porque estará completamente saciado, cuando el alma contemple a Dios cara a cara⁴², y esto solo se dará en el Paraíso. El reposo del deseo se alcanzará porque no solo habrá sido purificado, sino también iluminado y unido al bien. En el Paraíso se dará cumplimiento al canto del salmista: «Oigo en mi corazón *Buscad mi rostro*. Tu rostro buscaré, Señor, no me escondas tu rostro» (Sal 26, 8-9).

Esta es la súplica que repiten las almas purgantes «no me escondas tu rostro», así el deseo se torna oración⁴³. De esta súplica se saca una conclusión importante y es que el sumo conocimiento de Dios se lleva a cabo por su contemplación.

³⁶ *El Convite*, IV, XII, 14-17. Dante expresa una idea similar en los versos siguientes de la *Divina Comedia*: «De la mano de Aquel que la acaricia,/ aun antes de existir, cual la niña/ que llorando y riendo juguetea,// sale sencilla el alma y nada sabe,/ salvo que movida por un deseo de goce,/ gustosa se vuelve voluntariamente a aquello que la alegra.// Primero saborea el bien pequeño;/ aquí se engaña y corre detrás de él,/ si no tuerce su amor freno ni guía» Pur XVI, 65-93.

³⁷ «En todo subyace una ley, según la cual cada ser desea volver al lugar que le es propio. Y el lugar que le es propio al hombre es Dios mismo. (...) El Amor imprime a todo el universo un dinamismo que es deseo, anhelo, tensión hacia la meta, porque cada cosa debe regresar a aquello que la hace» NEMBRINI, F., *Dante, poeta el deseo. Paraíso*, Editorial Encuentro, Madrid 2017, p. 20. Guardini también apunta lo mismo en este fragmento: «Todo el ser está en un silencioso movimiento: la salida de Dios y el retorno hacia Él; el llegar a ser desde el amor, y el retorno en el amor» GUARDINI, R. *Paisaje de eternidad*, Monte Carmelo, Burgos 2011, p. 75. Entendido así, el viaje de dante es un viaje de vuelta, de retorno al Creador.

³⁸ «Cuyo “cuyo vértice, es decir, el punto más alto y el más pequeño, nos parecen el objeto adecuado de nuestro deseo, pero no lo es y, por tanto, nos desilusiona» NEMBRINI, F., *Dante, poeta el deseo. Infierno*, Editorial Encuentro, Madrid 2017, p. 27.

³⁹ S. Th., I, q.12, a.1, in c; q.75, a.6, in c; C.G., III, c.48, n.12; c.51, n.1; c.95, n.10.

⁴⁰ C.G. III, c.50, c.62, c.63; S. Th., I-II, q.2, a. 8-9; q.3, a.8; In IV Sent., d.49, q.1, a.3; q.4, ad 3.

⁴¹ S. Th., I, q.73, a.2, in c.

⁴² S. Th., I, q.1, a.2; q.12, a. 4-5, a.8, ad 4; I-II, q.3, a.8. Y también: «El fin de la criatura intelectual es entender o contemplar a Dios» C.G., III, c.25; cap. 63; cap. 88, n. 3; cap. 50, n. 7. De Verit., q. 27. q. 5, a. 5. En los versos de Dante: «Salimos de la vida en paz con Dios,/ que enciende el corazón con el deseo de verle» Pur V, 56-57.

⁴³ «Suplicando con lágrimas a Aquel que nos conceda verlo» *Ibid.*, XIII, 106; XI, 1-24.

El deseo, como toda realidad creada, alberga un orden⁴⁴ y purificar el deseo será, por ende, reconocer ese orden y vivir conforme a él, no desear los medios como si fueran el fin⁴⁵. Esta es la función del deseo, como ya se ha dicho anteriormente, dirigir al hombre hacia su fin y así vivir conforme a su naturaleza⁴⁶.

2. LA PURIFICACIÓN DEL DESEO EN EL PURGATORIO

La noción de purificación que recoge el poeta florentino es eminentemente cristiana, y hace alusión al proceso que las personas que han fallecido en gracia y amistad con Dios deben pasar para limpiar sus impurezas a fin de entrar en el Cielo sin mancha de pecado, inmaculados, santos⁴⁷. Y el lugar donde se lleva a término esta purificación final es el Purgatorio: «Cantaré de aquel segundo reino/ donde se purifica el espíritu humano/ para hacerse digno de subir al cielo»⁴⁸.

En el imaginario dantesco, el Purgatorio es descrito como una montaña, la montaña de la purificación⁴⁹, y esta se encuentra sobre una isla en medio del mar austral, pero este mar no puede ser atravesado⁵⁰. La montaña que está dividida en tres partes principales. La primera es el antepurgatorio donde están los que se han arrepentido en el último momento; a continuación, los siete círculos correspondientes a los siete pecados capitales⁵¹; y, finalmente, el paraíso perdido, el Edén⁵².

En los tres primeros círculos de la montaña se purgan la soberbia⁵³, la envidia⁵⁴ y la ira⁵⁵, que corresponden a una inclinación directamente al mal. El

⁴⁴ C. G., III, c. 17; S. Th., I, q.86, a.2; q.87 a.3; q.103; I-II, q.93, a.2, ad 1, ad 2. «No hay cosa que sin orden/ pase en la santidad de la montaña,/ o que suceda fuera de costumbre» Pur XXI, 40-42.

⁴⁵ «En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin». S. Th., I-II, q.1, a.6, in c. S. Th., I, q.82, a.1, ad 3.

⁴⁶ STANCATO, *o. c.*, p. 88.

⁴⁷ CIC 1030, 1054. «Es justo ayudarlas a lavar/ las manchas que llevaron de aquí, de modo que limpias y ligeras,/ puedan subir a las esferas celestiales». Pur XI, 24-26. «Corred al monte a despojaros de vuestra impureza,/ que no permite que Dios se os manifieste» *Ibid.*, II, 122-123.

⁴⁸ *Ibid.*, I, 4-6.

⁴⁹ «En aquel monte que purifica a quien lo sube» *Ibid.*, XIII, 3.

⁵⁰ *Ibid.*, I, 44-48. De esta manera se remarca el estado definitivo del alma en el Infierno, sin posibilidad de salvación. El Purgatorio, al contrario, es un estado transitivo, no definitivo, es un lugar de paso, la antesala del Paraíso.

⁵¹ *Ibid.*, XVII, 115-139.

⁵² *Ibid.*, XXVIII, 91-102.

⁵³ «Y si no fuese un estorbo la piedra/ que mi cerviz soberbia doma, y tengo/ por esto que llevar la cabeza baja» *Ibid.*, XI, 52-54.

⁵⁴ «En este recinto se castiga la culpa/ de la envidia, pero son movidas/ por el amor las cuerdas del látigo» *Ibid.*, XIII, 36-39.

⁵⁵ «Van desatando el nudo de la ira» *Ibid.*, XVI, 24.

cuarto círculo es el de la pereza⁵⁶, un amor débil del bien⁵⁷. Y finalmente, los tres últimos círculos representan la avaricia⁵⁸, la gula⁵⁹ y la lujuria⁶⁰, es decir, un excesivo amor a los bienes terrenales. En cada cornisa se purga uno de los pecados, y estos son, al fin y al cabo, un desorden en el amor, como Dante canta: «tuve un amor que aquí se purifica»⁶¹. Y este purificar consistirá en remover los obstáculos que impiden abrazar el bien, restaurar la imagen original del amor⁶².

En el Purgatorio se encuentran las almas que han elegido el bien, pero no lo han abrazado en su totalidad⁶³. Al respecto, traemos a colación un escenario concreto del Purgatorio: su antesala. En ella están, a la espera de entrar en la montaña, las almas más dubitativas a la hora de elegir el bien⁶⁴. Por eso, la serpiente aún acecha al caer la tarde e intenta atraer las almas hacia sí⁶⁵. Sostiene Guardini: «No basta que el hombre tenga buena intención, es necesario que haga el bien y, más aún, que sea bueno. Los conceptos antiguos de *areté* y *virtus*, como también el concepto cristiano medieval de virtud, se referían a esta unidad entre intención y realidad concreta-humana»⁶⁶. La purificación lo que permite es «hacer realidad lo que había en la intención de las almas»⁶⁷.

El camino de la purificación consta de varios elementos que confluyen entre sí y ahora desarrollaremos, no obstante, el papel de la virtud, una compañía adecuada y la educación de la mirada son pilares imprescindibles en el ascenso de Dante, por eso se desarrollarán más detalladamente.

El punto de partida de la purificación es el reconocimiento de una falta al amor cometida en vida⁶⁸, motivada por un deseo mal dirigido al bien,

⁵⁶ «Los perezosos, tardos para emplear/ bien su vigilia cuando se despiertan» *Ibid.*, XV, 137-138.

⁵⁷ *Ibid.*, VII, 22-27; «El amor del bien, que se ha quedado por debajo/ de sus deberes, aquí se repara;/ aquí se restaura el remo perezoso» *Ibid.*, XVII, 85-87; XVIII, 95-105; «Oh almas a quien fervor agudo ahora/ compensa la negligencia o dilaciones/ que por tibieza en bien obrar pusisteis» *Ibid.*, XVIII, 106-108.

⁵⁸ *Ibid.*, XIX, 70-78; XV, 46-57; XIX, 109-126.

⁵⁹ «Toda esta gente que llorando canta,/ por seguir a la gula sin medida,/ se purifican aquí en el hambre y la sed» *Ibid.*, XXIII, 73-75; XIV, 103-111.

⁶⁰ *Ibid.*, XXV, 133-138.

⁶¹ *Ibid.*, VIII, 120. «Y al cruzar el umbral de aquella puerta/ que el desordenado amor de las almas mantiene en desuso,/ porque hace parecer recto el camino torcido» *Ibid.*, X, 1-3.

⁶² Gn 1, 26.

⁶³ Guardini afirma: «el bien no había penetrado la realidad concreta de la personalidad, por eso está el estado de la purificación» GUARDINI, *o. c.*, p. 68.

⁶⁴ «Es necesario que antes gire el cielo/ sobre mí tantas veces, cuanto en vida,/ pues que dejé para el final el llanto» Pur IV, 127-129.

⁶⁵ *Ibid.*, VIII, 37-39.

⁶⁶ GUARDINI, *o. c.*, p. 134.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Pur VII, 106-108; VII, 110-111; X, 115-120.

consecuencia «de la herencia de Adán»⁶⁹. Y este reconocimiento conlleva un signo visible: Dante es grabado con siete «P» en la frente⁷⁰, una por cada uno de los siete pecados capitales. A medida que el poeta vaya ascendiendo y purgando el pecado, un ángel se las irá borrando.⁷¹ De este modo, el primer paso es reconocer el propio pecado, arrepentirse⁷² y suplicar la misericordia divina⁷³ con llantos y lágrimas⁷⁴.

A su vez, reconocer la propia falta es tener conocimiento de la verdad del objeto que se ha negado⁷⁵ y afirmar la inadecuación del deseo desordenado con su objeto real⁷⁶. El pecado deriva de una incapacidad para perseguir el bien o por no haberlo reconocido como tal⁷⁷. Esto es lo que ocurre con el deseo, se distrae, se des-vía de su origen y por eso necesita ser purificado.

Asimismo, la progresión en la purificación se da gracias a la escucha, el diálogo y la interrogación del poeta con las almas que se va encontrando. Esta interacción da lugar a lo que Girard denominó deseo mimético⁷⁸, es decir, Dante contempla las almas como si fueran un espejo de sí mismo, viéndolos a ellos, el florentino va descubriendo sus faltas, y cómo terminará si no endereza su camino en el reino de los vivos. Gracias a esta mimesis, el protagonista va purificando las intenciones y deseos de su corazón.

⁶⁹ *Ibid.*, IX, 10.

⁷⁰ «Siete P, con la punta de la espada, / en mi frente escribió: *Lavar procura / estas manchas me dijo cuando entres*» *Ibid.*, IX, 106-114.

⁷¹ «Allí batió sus alas sobre mi frente y luego me prometió seguro camino» *Ibid.*, XII, 98-99.

⁷² Pur XV, 80-81; XXXI, 85-90.

⁷³ «Oía voces como que implorasen/ la paz y la clemencia del Cordero/ de Dios que borra todos los pecados.» *Ibid.*, XVI, 16-18. Y también: «Me volví / llorando hacia Aquel que se complace en perdonar. / Horribles fueron mis pecados, / pero la bondad infinita tiene brazos tan largos / que toma en ellos a quien a ella se vuelve» *Ibid.*, III, 120-123.

⁷⁴ Una de las palabras más repetidas en el Purgatorio es «lágrimas», «llanto» o «llorar», de aquí que se concluya la importancia de esta agua purificadora que nace del interior del hombre. *Ibid.*, XIX, 91-92; 141-143; XX, 4-5; XXIII, 12-15; XIII, 57; XXX, 98-99; XXXI, 19-21.

⁷⁵ Dante lo retrata describiendo el encuentro que tiene el protagonista con su amada Beatriz. Cuando el florentino contempla el rostro de su amada, recuerda su pecado y se avergüenza aún más. «Si tanto te duele oírme/ alza la barba y sentirás más dolor mirándome» *Ibid.*, XXXI, 68-69.

⁷⁶ «Y aunque todos los deseos están relacionados con la felicidad, sin embargo, sucede que de cualquier manera los deseos se pervierten; porque hasta el mismo apetito de felicidad puede ser perverso cuando se busca donde no está; y si se busca dónde está, puede suceder que lo que se desea para este fin no sea proporcionado al fin» In IV Sent., ds.49, q.1, a.5, ad 5.

Para que sea posible una completa purificación del deseo, es necesario tener cierto conocimiento de uno mismo, del objeto de nuestro deseo y, por ende, conocimiento de Dios.

⁷⁷ STANCATO, *o. c.*, p. 110.

⁷⁸ «El hombre busca hacerse un ser que está esencialmente fundado sobre el deseo de su semejante». GIRARD, R., *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 1996, p. 23.

Santo Tomás anticipándose al poeta florentino declara en un texto: «Tratándose de las acciones y de las pasiones humanas tiene mucho más valor la experiencia, y mueven más los ejemplos que las doctrinas»⁷⁹, por eso vemos en la *Divina Comedia* constantes ejemplos e imágenes que ayudan a purificar el deseo y purgar los pecados⁸⁰.

De igual forma, Dante utiliza el recurso del sueño, común en la literatura, para advertir el futuro⁸¹ y despertar una transformación. El sueño es como un velo⁸² que cubre la mente y que al despertar se rasga reconociendo su verdad. Los sueños van forjando en él también imágenes que despiertan su compasión, su horror y así es como el florentino va siendo purificado.

Otro factor de la ascensión, después de nombrar el reconocimiento del pecado, la interacción con las almas y los sueños, es la ayuda divina y la comunión de los santos. La purificación del deseo no solo se lleva a cabo con la propia creatividad y esfuerzo del hombre, sino que requiere la gracia de Dios, la ayuda divina⁸³. Del mismo modo, es necesaria la comunión de los santos⁸⁴, que acorta los sufrimientos que se purgan y adelanta el Paraíso.

Antes de concluir el ascenso, Dante debe pasar por una postrera purificación, la de la memoria⁸⁵. El poeta no puede entrar en el Paraíso sin reconocer una última vergüenza⁸⁶: admitir por última vez su pecado⁸⁷. Y esto no se alcanzará sino con «dolores de parto»⁸⁸. Después de esta última ocasión, ya nada recordará de sus antiguas faltas⁸⁹.

⁷⁹ S. Th., I-II, q.34, a.1.

⁸⁰ Referido a este punto es interesante la siguiente reflexión que hace el P. Juan de Dios Larrú en el prólogo a SCOTTI, E., *La fidelidad que escribe la historia*, Monte Carmelo, Burgos 2015, p. 9: «El testimonio no se reduce a un buen ejemplo, sino que provoca a la libertad para adherirse en primera persona a la verdad reconocida».

⁸¹ «El sueño que, a menudo, antes de que los hechos/ sucedan, nos da noticia de ellos» Pur XXVII, 92-93.

⁸² «Me desperté/ y digo que un resplandor me desgarró el velo/ del sueño» *Ibid.*, XXXII, 70-72.

⁸³ Pur XIII, 85-90; C. G., III, cap. 151, n.3; S. Th., I-II, q.5, a.5, in c.

⁸⁴ Pur XIII, 50-51; III, 126-141; «pues esta prohibición de aquí/ mucho se abrevia con ruegos de los de allá» *Ibid.*, III, 144-145; «que los buenos recen por mí/ para que pueda purgar mis graves pecados» *Ibid.*, V, 71-72.

⁸⁵ «¿En qué piensas?/ respóndeme, pues las memorias tristes/ en ti aún no están borradas por el agua» *Ibid.*, XXXI, 10-12.

⁸⁶ «Los ojos incliné a la clara fuente;/ pero viéndome en ellas, los dirigí a la hierba/ tal vergüenza pesó sobre mi frente» *Ibid.*, XXX, 76-78.

⁸⁷ *Ibid.*, XXXI, 22-60; 64-65.

⁸⁸ Is 26, 17: «Como la mujer encinta, al acercarse el momento de dar a luz, se retuerce y grita en sus dolores de parto, así éramos nosotros delante de ti, oh Señor»; Jn 16, 21: «Cuando la mujer está para dar a luz, tiene aflicción, porque ha llegado su hora; pero cuando da a luz al niño, ya no se acuerda de la angustia, por la alegría de que un niño haya nacido en el mundo».

⁸⁹ «No recuerdo que me haya apartado nunca de vos» Pur XXXIII, 91; 94-99.

La purificación de la memoria es llevada a cabo por la inmersión en la fuente del paraíso terrenal⁹⁰ y este bautismo es el baño que regenera al hombre⁹¹, el agua que limpia todas las inmundicias⁹² y da la paz eterna⁹³. El bautizado es cambiado de vestiduras y ahora viste un traje de luz⁹⁴, el que le pertenece según su dignidad.

Una vez las almas ya están limpias, con temblor y clamor ascienden al Paraíso:

Tiembla cuando algún alma ya limpia/ se siente, y se levanta o se encamina/ para subir; y tal clamor la sigue.// De la purificación es prueba la voluntad/ que, al alma libre induce a cambiar de sitio/ y la ayuda en su deseo.// Antes sentía ese deseo, pero la divina justicia,/ sobre su voluntad, le hace poner el tormento tanto afán como puso en el pecado. // Y yo que en estas penas he yacido/ más de quinientos años, sólo ahora/ anhelo libremente un mejor sitio:// por eso el terremoto y los piadosos/ espíritus oísteis, alabando/ a aquel Señor, para que pronto los reclame⁹⁵.

Antes de ascender, el alma no está preparada para ver a Dios, no es digna de ello, no obstante, cuando alcanza la cima, su libertad moral es verdadera⁹⁶ y por eso puede elegir y abrazar con todo su ser el Sumo Bien⁹⁷.

Al inicio del Purgatorio hay un juicio, y este no es una declaración exterior, sino una revelación del propio corazón, un desvelamiento de lo más íntimo del ser⁹⁸. El camino de la purificación es un irse desvelando el deseo que constituye al hombre, en ir removiendo obstáculos. Gracias a la penitencia mandada, el

⁹⁰ «El agua que aquí ves no nace alimentada/ por el vapor que el hielo funde,/ como un río que adquiere o pierde cauce;// sino que nace de un manantial seguro y estable/ que recibe de la voluntad de Dios/ lo que vierte por dos aberturas.// Por este lado con una virtud que / quita la memoria del pecado;/ por el otro una virtud que todo el bien otorga a las acciones» *Ibid.*, XXVIII, 121-129.

⁹¹ «El Bautismo confiere al que lo recibe la gracia de la purificación de todos los pecados» CIC, 2520. Pur XXXI, 100-105.

⁹² «De todas vuestras inmundicias os he de purificar» (Ez 36, 25). Antes de entrar propiamente en la montaña de la purificación, Dante también es lavado de sus inmundicias, no puede entrar si no pasa este trance: Pur I, 94-99; 126-128.

⁹³ «Lo que viste fue para que no tengas excusa/ si no abres el corazón al agua/ de la paz que se derrama en la fuente eterna» *Ibid.*, XV, 130-132; XXIV 139-141.

⁹⁴ CIC, 1216; (Ef 5, 8-9). Guardini también alude al tema de la luz de la siguiente manera: «La luz es expresión de todo lo que es verdad, bondad, belleza, valor, sentido; todos los actos que implican valor y sentido aparecen como actos de recepción de luz» GUARDINI, *o. c.*, p. 150.

⁹⁵ Pur XXI, 58-72.

⁹⁶ «Papa y emperador de sí mismo» *Ibid.*, XXVII, 141-142. «Tu voluntad ahora es ya tu guía» *Ibid.*, XXVII, 131.

⁹⁷ «Me han liberado del amor torcido, equivocado, replegado sobre los bienes limitados en vez de lanzado al justo objetivo, y me han hecho arribar al puerto del amor verdadero» NEMBRINI, *o. c.* Paraíso, p. 121.

⁹⁸ La moralidad del deseo puede ser juzgada tanto por los objetos como por la persona que desea.

alma va volviendo a unir lo que había quedado roto por el pecado. Gracias a la purificación, el alma vuelve a la unidad original de su ser, sin fisuras.

La finalidad de este ascenso del alma hacia Dios, es que el hombre participe plenamente de la naturaleza divina, se una a Dios, origen y fin de todo deseo, es ser capaces de vivir la misma vida de Dios en nuestra carne.

«Regresé de la sacrosanta andanza/ transformado como una planta nueva/ con un nuevo follaje renovado,/ purificado y dispuesto a subir a las estrellas»⁹⁹.

3. LA VIRTUD COMO EDUCADORA DEL DESEO

Como antes se ha mencionado, ahora se hará especial hincapié en tres factores que acompañan la purificación del deseo: en primer lugar, la importancia de la virtud para llevarla a cabo, en segundo lugar, la necesidad de ser acompañados y guiados por maestros en este camino y, finalmente, subrayar que a la purificación del deseo le va unida la purificación de la mirada.

Nuestra vida es el ejercicio del deseo, pero como ya ha quedado manifestado, este debe ser educado para no errar en su objeto, por eso, son necesarias las virtudes, porque estas están siempre orientadas al bien¹⁰⁰. La virtud se alcanza mediante un hábito adquirido por la repetición del bien¹⁰¹. Pero la virtud no solo dispone al acto bueno, sino que lo dispone con deleite¹⁰². La definición que propone santo Tomás es: «hábito que nos perfecciona para obrar bien»¹⁰³, y pueden distinguirse virtudes intelectuales y morales, según perfeccionen un apetito y otro¹⁰⁴.

Cada pecado capital se opone a una virtud moral, «principio del movimiento apetitivo, con existencia habitual»¹⁰⁵. A la soberbia le contrarresta la humildad, a la envidia la caridad, a la ira la paciencia, a la pereza la diligencia, a la

⁹⁹ Pur XXXIII, 142-144.

¹⁰⁰ «Se dice que la virtud es el orden u ordenación del amor en razón de aquello a que se ordena la virtud, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros» S. Th., I-II, q.55, a.1, ad 4. Dante lo canta en estos versos: «Llévalo a él, y, como acostumbrás,/ reanima su amortiguada virtud» Pur XXXIII, 128-129.

¹⁰¹ S. Th., I-II, q.55, a.3; q.49-67. Aristóteles define el hábito con estas palabras: «El hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa» Met, V, 20, 1023a 10-11; S. Th., I-I, q.55, a.1, in c.

¹⁰² «Él respondió: “Cuando las P que quedan/ aún en tu rostro a punto de borrarse,/ estén, como una de ellas, apagadas, // tan rendidos a tu voluntad estarán los pies, / que no sólo sin fatiga, / sino que les causará placer moverse”». Pur XII, 115-126.

¹⁰³ S. Th., I-II, q.58, a.2, in c.

¹⁰⁴ *Ibid.*, a.3, in c.

¹⁰⁵ S. Th., I-II, q.59, a.1, in c. «Así, pues, para que el hombre obre bien se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral» S. Th., I-II, q.58, a.2, in c. «Tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto que es movido por la razón» S. Th., I-II, q.59, a.1, in c.

avaricia la generosidad, a la gula la templanza y a la lujuria la castidad. Y Dante alude a ellas con imágenes y ejemplos a lo largo de los cantos. La más significativa es el relieve de la Anunciación¹⁰⁶ en el círculo de la soberbia.

No obstante, la virtud que se quiere señalar aquí es la prudencia, que por su esencia es una virtud intelectual, pero en cuanto a su materia, conviene con las virtudes morales porque «es la recta razón de lo agible»¹⁰⁷, por eso el poeta florentino la representa como una mujer con tres ojos en la frente¹⁰⁸. De hecho, no puede darse ninguna de las virtudes morales antes mencionadas sin la prudencia, porque si las morales consisten en hacer una buena elección, esta no puede darse sin el conocimiento del fin, sin escoger los medios apropiados a tal fin y sin la recta disposición al mismo¹⁰⁹.

El fruto de la virtud es la libertad moral¹¹⁰ —el dominio de los propios actos— como santo Tomás apunta: «la virtud es el buen uso del libre albedrío, a saber, porque a eso es a lo que se ordena la virtud como a su propio acto, pues el acto de la virtud no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío»¹¹¹. La virtud permite que la libertad se exprese en todo su esplendor, y así es como Virgilio se lo hace entender a su discípulo¹¹².

Por último, es interesante referirse aquí a la lógica de la montaña de la purificación. Esta lógica sigue el dinamismo de la virtud, que consiste en que a medida que se asciende, el alma experimenta una mayor alegría y ligereza¹¹³. Cuanto más cerca se está del Paraíso, más palpable es la libertad, más segura la esperanza. Los versos de Dante lo revelan así: «Esta montaña es tal/ que siempre es penosa de subir al empezar;/ y cuando está más arriba, se hace menos difícil.// Por eso, cuando te parezca tan suave/ que andes ligero como una nave

¹⁰⁶ Pur X, 34-35. «Mientras yo me gozaba contemplando/ los ejemplos de humildad tan grande,/ más gratos aún de ver por su artesano» *Ibid.*, X, 97-99.

¹⁰⁷ S. Th., I-II, q.58, a.3, ad 1.

¹⁰⁸ «Cuatro mujeres vestidas de púrpura (las virtudes cardinales)/ danzaban al ritmo de una de ellas,/ que tenía tres ojos en la cabeza» Pur XXIX, 130-132. Los tres ojos representan el tiempo pasado, presente y futuro.

¹⁰⁹ S. Th., I-II, q.58, a.4, in c.

¹¹⁰ «Dígnate acoger con complacencia su venida;/ va buscando la libertad, que es tan amada/ como sabe el que desprecia la vida por ella» Pur I, 64-72.

¹¹¹ S. Th., I-II, q.55, a.1, ad 2.

¹¹² Pur XVIII, 49-73. «No esperes mis palabras, ni consejos/ ya; libre, sano y recto es tu albedrío,/ y sería un error no obrar lo que él te diga:/ por lo cual yo, considerándote dueño de ti, te otorgo corona y mitra» *Ibid.*, XXVII, 127-142.

¹¹³ Guardini desarrolla esta idea en el siguiente fragmento: «Al principio, el movimiento había sido un duro abrirse camino hacia abajo; ahora se trata de un fatigoso irse elevando nivel tras nivel. (...) Cuanto más se va hacia lo alto, tanto más fuerte se desencadena por todas partes el amor. El movimiento de subida cambia de carácter. Dante se asombra viendo cómo, nivel tras nivel, éste se hace más llevadero. Hay algo en él que se va reforzando cada vez más y que lo empuja; y Dante se da cuenta de que es la purificación que se va verificando en él, la liberación de la voluntad» GUARDINI, *o. c.*, 79.

que sigue la corriente,/ entonces estarás al final de este sendero.// Guarda para entonces tu deseo de reposar»¹¹⁴.

Con esta lógica se experimenta que la purificación da al alma alas para volar¹¹⁵, para ascender sin pausa hacia el Paraíso. Si el alma tiene que pasar por el Purgatorio es porque su deseo desordenado impide desplegar las alas para volar¹¹⁶. Por eso Guardini afirma: «Desde la cima de la montaña de la purificación es un vuelo, o mejor, un ser transportado que tiene cada vez más claramente el carácter de un rapto»¹¹⁷ que preludia la llegada al Paraíso.

4. UNA PRESENCIA QUE SOSTIENE Y ACOMPAÑA

En la descripción del dinamismo del deseo que Dante hace en *El Convite* muestra que el hombre desea continuamente, pero el deseo puede torcerse, volverse al objeto inadecuado, por eso se necesita un guía, un mentor que alumbré el camino, que acompañe y sostenga¹¹⁸.

El ascenso del florentino está marcado por la presencia de maestros y e intercesores. Virgilio, la Virgen y Beatriz son los más destacados, aunque tampoco podemos obviar las figuras de Lucía¹¹⁹ y la Virgen¹²⁰.

Virgilio es el maestro por antonomasia, el compañero fiel, y son muchas las tareas que lleva a cabo. Muestra el camino¹²¹ y la meta, pero también da libertad para que sea el propio Dante quién elija ascender y ser purificado. De igual forma, deja sus huellas para que su pupilo le siga y no erre en su caminar¹²². Dirige la mirada de su discípulo y le enseña dónde mirar, anima a seguir andando a pesar de la adversidad y recuerda constantemente el motivo que los ha empujado a ascender. Es así como el ayo es memoria del pasado, pero sobre todo del futuro. Finalmente, le ayuda a orientar su deseo y le revela la verdad del amor¹²³ y por qué tendemos a él desordenadamente¹²⁴. El maestro es aquel que ayuda a hacer camino, existencia, encarnación. No obstante, llega hasta

¹¹⁴ Pur IV, 86-95.

¹¹⁵ «Tanto deseo sobre deseo/ me asaltó de hallarme arriba, que a cada paso/ parecían crecerme alas para volar» *Ibid.*, XXVII, 121-123; IV, 27-30.

¹¹⁶ «Nacida para volar a la altura, ¿por qué un poco de viento de hace caer?» *Ibid.*, XII, 96.

¹¹⁷ GUARDINI, *o. c.*, p. 45. «Cerca ya de la cima/la subida se transforma casi en un vuelo» Pur XXI, 61.

¹¹⁸ *Ibid.*, III, 22-24; V, 10-18.

¹¹⁹ *Ibid.*, IX, 46-57.

¹²⁰ *Ibid.*, V, 101-107.

¹²¹ *Ibid.*, XXII, 67-69.

¹²² *Ibid.*, I, 109-112; XVII, 11.

¹²³ *Ibid.*, XVIII, 10-15.

¹²⁴ *Ibid.*, XVIII, 18-45.

donde puede¹²⁵, luego el discípulo deberá aprender a seguir caminando solo, o con otras ayudas.

Después de Virgilio, la otra figura que más ayuda y espolea a Dante en su camino es Beatriz. Cuando las fuerzas le flaquean, cuando el dolor que sufre es grande, Virgilio le recuerda su esperanza, conserva el aguijón de su deseo hablándole de su amada¹²⁶, de la recompensa que recibirá pasado ese trance¹²⁷. Cuando el florentino tiene que pasar por las llamas purificadoras¹²⁸, el maestro le recuerda el objeto de su deseo.

5. PURIFICACIÓN DE LA VISTA Y EDUCACIÓN DE LA MIRADA

Si retomamos la etimología de la palabra deseo y su definición consideraremos, como dice Stancato, que «el acto de desear es el acto de poner los ojos en algo para poseerlo»¹²⁹. El problema está en que el hombre no sabe cuál es el objeto de su mirar, por eso en vez de elevarse para querer contemplar a Dios, se queda observando las cosas de la tierra¹³⁰. La desorientación de la mirada es causada por la presencia de otra luz diferente que ciega la potencia visiva y que ocupa tanto la contemplación que impide ver más allá¹³¹. Puede decirse que al hombre le constituyen la integración de tres miradas: la mirada a uno mismo, la mirada a los demás y la mirada hacia lo alto, porque los ojos son como una puerta abierta por la que entra el amor¹³².

Por tanto, la cuestión del sentido de la vista y la educación de la mirada es nodal en la purificación del deseo, y no solo por lo argumentado hasta ahora, sino también porque es con la vista como es percibida la realidad, por eso, es considerado el sentido externo más importante¹³³.

En el Purgatorio, la mirada necesita ser educada, convertida, con-vertere, dirigida hacia su verdadero objeto, porque cuando sale del Infierno, su vista se

¹²⁵ *Ibid.*, XXI, 33; XXIII, 118-129; XXX, 40-57; XXVII, 127-142.

¹²⁶ *Ibid.*, XXVII, 43-54.

¹²⁷ *Ibid.*, XXX, 73-75; VI, 46-50.

¹²⁸ «No se puede ir más allá, almas santas, si primero/ no se siente la mordedura del fuego. Entrad en él/ y escuchad bien el canto de ese lado» *Ibid.*, XXVII, 10-12; «Después se escondió en el fuego que purifica» *Ibid.*, XXVI, 148; XXVII 31-33.

¹²⁹ STANCATO, *o. c.*, p. 39.

¹³⁰ «Os llama el cielo y en torno vuestro gira,/ mostrándoos sus bellezas eternas, y en vuestros ojos/ miran, sin embargo, a tierra,/ por lo cual os castiga el que todo lo ve» Pur XIV, 148-151.

¹³¹ Al respecto, es oportuno referirnos a una de las tesis de Blondel que sostenía que nuestros deseos esconden nuestro Verdadero Deseo. BLONDEL, M. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.

¹³² NEMBRINI, *o. c.*, Paraíso, p. 115.

¹³³ Met I, 1, 980a 20-26.

ha oscurecido por los objetos que ahí ha contemplado¹³⁴. Cuando Dante llega al segundo reino, su vista no está acostumbrada a la luz y no está preparado para apreciarla¹³⁵. Pero a medida que se asciende y se va purgando, el ojo se va haciendo cada vez más capaz de contemplar objetos más elevados; la luz es mayor pero también el ojo es más digno de apreciarlos¹³⁶. Por eso, al llegar al Paraíso, Dante verá no solo a Dios sino también adquirirá su mismo mirar.

La contemplación que se logra en la ascensión¹³⁷ va más allá del observar o mirar; la contemplación implica la transformación de quien la realiza, la unión entre sujeto y objeto¹³⁸. Tanto es así que Guardini denomina a Dante, «poeta de la visión trascendente»¹³⁹. La contemplación es el fin de toda vida humana y la actividad propia del hombre¹⁴⁰. En la misma línea, no podemos obviar un fragmento de Guardini:

La trama de la *Divina Comedia* consiste en un viaje, pero un viaje que se realiza en forma de visión. Esta visión es a su vez no es una mera contemplación objetiva, sino que implica un ser aferrado por la potencia de sentido que tiene lo contemplado, un abrirse el entendimiento, un ser-transformada la personalidad por el objeto de la contemplación. (...) Ante el objeto que se desvela, se constituye un órgano capaz de percibirlo, y así, el desarrollo interno de la *Divina Comedia* es el perfeccionamiento del ojo de Dante¹⁴¹.

Por último, no se puede hablar de una purificación de la mirada sin hacer alusión a la purificación del corazón, porque esta «es el preámbulo de la visión»¹⁴², como manifiesta el Evangelio: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8)¹⁴³.

El ejemplo que utiliza Dante para retratarlo es el de los envidiosos, ya que estos son castigados con alambres de hierros que cosen sus párpados¹⁴⁴. Su

¹³⁴ «Un suave color de zafiro oriental/ (...) devolvió el placer a mis ojos/ en cuanto salí de la atmósfera muerta,/ que me había entristecido los ojos y el corazón» Pur I, 13-18; XVI, 1-7.

¹³⁵ *Ibid.*, XVII, 47-57; VIII, 35-36; IX, 79-81. El simbolismo de la luz es conocido por todos, pero en el Purgatorio dantesco también encontramos un claro ejemplo de la relación entre luz y verdad, luz y bien, luz y ligereza.

¹³⁶ «Dentro de poco el mirar estas cosas/ no te resultará penoso, mas será deleitable/ cuanto más tengas la naturaleza dispuesta a sentir las» *Ibid.*, XV, 31-33; XIII, 16-21.

¹³⁷ En relación a esta cuestión, podría resultar interesante comparar el ascenso del alma en el Purgatorio dantesco con la *Subida del Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz y hallar las analogías presentes.

¹³⁸ Como el conocimiento posibilita hacerse uno con los objetos conocidos. De Anima, 431b 21.

¹³⁹ GUARDINI, *o. c.*, p.30.

¹⁴⁰ C.G., III, c.38; S. Th., I-II, q.3, a.8. «El poeta ejercita el arte de ver; el mirar penetrante que aúna la claridad de la mente y el ardor del corazón, y ve a lo lejos, a lo ancho y a lo profundo; no se limita miopemente a lo instantáneo e inmediato, sino alcanza más allá. Una mirada integradora, que vincula los distintos niveles de realidad» GUARDINI, *o. c.*, p. 31.

¹⁴¹ GUARDINI, *o. c.*, p. 47.

¹⁴² CIC, 2519.

¹⁴³ Pur XXVIII, 8.

¹⁴⁴ *Ibid.*, XIII, 67-72.

mirada en el mundo estaba torcida porque los ojos del corazón se dirigían a bienes ajenos sin ser capaces de reconocer los suyos propios.

El florentino entiende con los ojos del corazón, por eso contemplando las almas purgantes ya produce en él una catarsis, una conversión. El poeta no declama largos soliloquios ni complejos razonamientos que expliquen cómo se purifica un alma, sino que con los testimonios, ejemplos e imágenes que ahí contempla su corazón es transformado¹⁴⁵.

CONCLUSIÓN

El deseo que constituye al hombre es el de la bienaventuranza, y esta consiste, como se ha manifestado en varias ocasiones, en contemplar a Dios. La purificación lo que consigue mediante la virtud, la compañía adecuada, la educación de la mirada, la ayuda de la gracia divina, etc. es limpiar la vista para poder alcanzar el objeto de nuestro deseo.

El Purgatorio es un camino de acercamiento al Paraíso, cuanto más cerca se está de la cumbre, más aumenta el deseo. Se reconoce que el deseo va siendo ordenado porque cuando se asciende cada vez es más intenso el deseo de Dios. Santo Tomás lo expresa en estos términos: «La relación de proporcionalidad también define la intensidad del deseo según la distancia que hay entre el objeto y el sujeto, cuanto más cerca se está del fin, más se desea alcanzar»¹⁴⁶. Y es que «cuanto más intenso es el apetito del fin, más afectivo se hace el apetito de los medios que conducen al fin»¹⁴⁷. He aquí la lógica del ascenso a la montaña de la purificación.

La educación de la mirada es probablemente la mayor causa de la purificación del deseo porque hace apreciar cada vez con mayor intensidad y nitidez el bien, el objeto adecuado, el fin. Como cuando un cuadro es restaurado hasta que se pueden apreciar los colores originales, la obra como su maestro la pensó. La virtud colabora en este proceso porque una vez se va clarificando el bien con una mirada adecuada, la virtud impulsa la repetición de actos buenos que hacen accesible la posesión de ese bien. Por eso, cuando emerge este deseo original y las virtudes son capaces de custodiarlo, el hombre se ve despojado de sus vestiduras andrajosas y, finalmente, es revestido con unas nuevas, imagen de lo que se contempla en el Apocalipsis: «El vencedor será revestido con blancas vestiduras» (Ap 3, 5).

El deseo se va ordenando con la unión, principalmente, de estas dos fuerzas: la virtud y la educación de la mirada. Una impulsa a la otra y así sucesivamente hasta crear un círculo virtuoso, valga la redundancia. En definitiva, el deseo

¹⁴⁵ «Las imágenes son contempladas, aceptadas en su disposición interior y realizadas vitalmente» GUARDINI, *o. c.*, p. 151.

¹⁴⁶ C. G., III, c. 50, n.7.

¹⁴⁷ ECHAVARRÍA, *o. c.*, p. 61.

sensitivo e intelectual deben ir a la par, dando cumplimiento a las palabras del Doctor Angélico: «Así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo haga exteriormente, así también a la perfección del bien moral pertenece que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, según aquello que se dice en el Salmo 83: *mi corazón y mi carne se regocijaron por el Dios vivo*»¹⁴⁸.

Cuando nuestros deseos se mueven a la par, siguen el movimiento divino, como apuntan los últimos versos de la *Divina Comedia*, podemos ver en ellos como en un espejo, reconociendo nuestra naturaleza, nuestro origen y fin. Si antes de ascender podía compararse el alma a un espejo ennegrecido¹⁴⁹, ahora queda reestablecido su ser verdadero, y por eso ascender significa también recuperar la belleza perdida¹⁵⁰, corresponder al amor que nos fundó¹⁵¹.

No podemos concluir este artículo sin volver a las preguntas que han abierto esta investigación. ¿Está suficientemente presente el deseo en la *Divina Comedia* para tomarlo en consideración? A esto podemos responder que el deseo no es solo un término que esté presente en el poema dantesco, sino que cobra mayor relevancia a medida que se avanza en la lectura, hasta convertirse en uno de los centros temáticos del Purgatorio y del Paraíso. ¿Es realmente la purificación del deseo el núcleo del Purgatorio dantesco? Con la anterior respuesta podemos contestar también a esta pregunta. La purificación del deseo uno de los factores necesarios para purificar el amor que se encuentra desordenado en este segundo reino.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1974). *Las Confesiones*. Madrid: Palabra.
- Aristóteles (2014). *Metafísica*, trad. Calvo, T. Barcelona: Gredos.
- Blondel, M. (1996). *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dante (1956). *Obras completas de Dante Alighieri*, trad. González, N. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Echavarría, M. F. (2016). «El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino», en: *Espíritu*, n.151, v. LXV, pp.41-72.
- Ernout, A; Meillet, A., (2001). *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*. París: Klincksieck.
- Gilson, E. (2011). *Dante y la filosofía*. Pamplona: Eunsa.
- Girard, R. (1996). *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.

¹⁴⁸ S. Th., I-II, q.24, a.3, in c.

¹⁴⁹ «Brillaba el agua a nuestro lado izquierdo,/ y reflejaba el lado izquierdo de mi cuerpo,/ y yo podía mirarme en ella como en un espejo» Pur XXIX, 61-69.

¹⁵⁰ *Ibid.*, II, 73-75; «Oh, criatura —le dije— que te limpias/ para volver bella ante Aquel que te hizo» *Ibid.*, XVI, 31-33. S. Th., I-II, q.55, a.2, ad 1.

¹⁵¹ S. Th., II-II, q.23.

- Guardini, R. (2011). *Paisaje de eternidad*. Burgos: Monte Carmelo.
- Manzanedo, M. (2004). *Las pasiones según santo Tomás*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Nembrini, F. (2017). *Dante, poeta del deseo. Infierno*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Nembrini, F. (2017). *Dante, poeta el deseo. Paraíso*. Madrid: Editorial Encuentro.
- Scotti, E. (2015). *La fidelidad que escribe la historia*. Burgos: Monte Carmelo.
- Stancato, G. (2011). *Le concept de désir dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Tomás de Aquino (2007). *Suma contra gentiles*, trad. Robles, L. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (2006). *Suma de teología*, trad. Barbado, F. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1999). *Comentario al libro IX de la Metafísica de Aristóteles*, trad. Morán, J. Pamplona: Eunsa.
- Tomás de Aquino (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. Mallea, A. Pamplona: Eunsa.
- Tomás de Aquino (2005). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo IV*, trad. Cruz, J. Pamplona: Eunsa.
- Tomás de Aquino (2016). *De Veritate*, trad. Sellés, F. Pamplona: Eunsa.
- VV. AA. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Roma: Librería Editrice Vaticana.

Universitat Abat Oliba CEU
pmessag@uao.es

PATRICIA MESSA GAYA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]