



Historia y grafía

ISSN: 1405-0927

Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

Baffioni, Carmela

Dante y el pensamiento árabe: filosofía y viajes al ultramundo de Oriente y Occidente

Historia y grafía, núm. 63, 2024, Julio-Diciembre, pp. 45-84

Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

DOI: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi63.522>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58978604003>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UNEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Dante y el pensamiento árabe: filosofía y viajes al ultramundo de Oriente y Occidente



Dante and Arabic thought: Philosophy and Travels to the Other World of East and West

CARMELA BAFFIONI

Accademia Nazionale dei Lincei

Italia

Correo: baffioni@unior.it

<https://orcid.org/0000-0002-9354-4909>

DOI: 10.48102/hyg.vi63.522

Artículo recibido: 10/07/2023

Artículo aceptado: 04/09/2023

RESUMEN

Tras una evaluación histórica de las tesis del célebre arabista español Miguel Asín Palacios, el estudio examina el concepto árabe de *mi' rāy*, aclarando sus puntos de diferencia con el 'viaje' de Dante. A continuación, toma como ejemplo una reelaboración moderna del *mi' rāy* profético, la del poema de Mohammad Iqbal, *Īāvid nāme*. La cuestión de la relación entre Dante y el mundo árabe se plantea en los dos ámbitos interrelacionados de la religión y la filosofía de origen griego (*falsafa*).

Palabras clave: Dante; viajes al otro mundo; *falsafa*; religión islámica; chiismo; Mohammad Iqbal.

ABSTRACT

After a historical evaluation of the theses of the renowned Spanish Arabist Miguel Asín Palacios, the study examines the Arabic concept of *mi' rāj* clarifying its points of difference with Dante's 'journey'. It then takes as an example a modern reworking of the prophetic *mi' rāj*, that of

Mohammad Iqbal's poem, *Jāvid nāme*. The question of the relationship between Dante and the Arab world is then considered in the two inter-related fields of religion and philosophy of Greek origin (*falsafa*).

Keywords: Dante; Journeys into the Afterlife; *falsafa*; Muslim Religion; Shi'ism; Mohammad Iqbal.

INTRODUCCIÓN

Este artículo retoma, completa e íntegramente, pero ampliándolos, temas que ya he abordado en dos contribuciones anteriores, con motivo de las celebraciones del séptimo centenario de la muerte de Dante.¹ El campo sigue siendo el de las relaciones del *Poeta Supremo* con el pensamiento árabe en el sentido más amplio: no solo la filosofía de inspiración griega, por lo que se denomina *falsafa*, sino también la religión, la historia, el derecho y la mística.

Aunque ampliamente recordada y debatida, no podemos dejar de volver, de forma preliminar y a modo de antecedente histórico de nuestro tema, a la polémica suscitada por el famoso libro de Miguel Asín Palacios (1871-1944), *La escatología musulmana en la Divina Comedia*.

I. ¿RAÍCES ISLÁMICAS DEL POEMA DE DANTE?

Cuando apareció la obra de Asín Palacios, la cuestión de las influencias orientales en el marco de la *Commedia*, es decir, el viaje de ultratumba de su autor, se había abordado desde hacía más de

¹ Carmela Baffioni, "Dante e la filosofia araba", en *Atti del Convegno La Biblioteca di Dante (Roma, 7-9 ottobre 2021)* (Roma: Bardi-Accademia Nazionale dei Lincei, 2022): 503-560; "Dante, l'esoterismo islamico e gli studi di Adriano Lanza", en Simona Brambilla, et al., coord. *Grandi Maestri di fronte a Dante. Atti del Seminario dantesco permanente 3 marzo-2 dicembre 2021* (Milán: Vita e Pensiero, 2022), 391-402.

un siglo, empezando por Juan Andrès,² continuando en el siglo XIX³ con Alessandro D'Ancona⁴ y, a principios del siglo xx, con Edgar Blochet,⁵ y después con Marcus Dods,⁶ Rudolf Leszynsky⁷ y Angelo De Fabrizio.⁸ Este último fue el primero en insinuar un *Helmaerich*, es decir, el famoso *Libro de la Escala*, sugiriendo que Dante había utilizado su traducción latina para la *Commedia*.

Pero la publicación, en 1919, del libro del arabista zaragozano Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, eclipsó todos los estudios anteriores: el autor daba prácticamente por sentado que las diversas redacciones de la leyenda del viaje nocturno y de la ascensión al cielo del *Profeta* del islam habían sido no solo una inspiración, sino hasta materia para el poema de Dante. A despecho de su riqueza documental, y quizás precisamente por ello, la obra suscitó una oposición decisiva e incluso escandalizada en la comunidad académica, tanto más cuanto que apareció en las vísperas de las celebraciones del sexto centenario de la muerte de Dante Alighieri.

Los dantescos, en general, temían sobre todo que la hipótesis de Asín invalidara precisamente lo que se consideraba el principal mérito de Dante, a saber, la originalidad de su poema, convirtiéndose en cambio a Alighieri en un imitador. Lo más inquietante era precisamente la cantidad de pruebas aportadas por el autor: tales pruebas se consideraban fruto de un partido acrítico por parte de un arabista, al que se reprochaba no explicar cuándo, dónde,

² *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura* (Parma: Stamperia reale, 1782-1798).

³ Para más detalles, véase Baffioni, "Dante e la filosofia araba", 504, nota 5.

⁴ *I precursori di Dante* (Florenca: Sansoni, 1874).

⁵ *Les sources orientales de la Divine Comédie* (París: Maisonneuve, 1901).

⁶ *Forerunners of Dante: An Account of Some of the More Important Visions of the Unseen World, From the Earliest Times* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1903).

⁷ *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht: Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie* (Kirchhain N.-L.: M. Schmiersow, 1909).

⁸ "Il «Mirag» di Maometto esposto da un frate salentino del secolo XV", *Giornale storico della letteratura italiana*, núm. 49 (1907): 299-313.

cómo y de quién había extraído Dante los supuestos elementos islámicos de su viaje al otro mundo. Por tanto, en lugar de invocar la existencia de analogías entre el islam y Dante, estes eruditos prefirieron, si acaso, hacer hincapié en una derivación de los precursores cristianos del ‘viaje’.

Lo que, sin embargo, no se subrayó —aunque la todavía exigua investigación sobre el pensamiento islámico en aquellos años podría, en muchos casos, haberlo sugerido— fue que la mayoría de las fuentes que Asín presentó en apoyo de su tesis no era conocida en la Edad Media latina. El primer y principal “ignoto” era el “gran sufi de Murcia” Ibn ‘Arabī (m. 1240), a quien Asín consideraba también un modelo directo para Dante.

Por otra parte, ya poco después de su publicación, el libro de Asín —que también cuestionó el hecho de que Dante no supiera árabe— fue recibido con cautela y con diferencias mutuas a veces significativas por arabistas y orientistas que, en general, se preocuparon de diversas maneras de proporcionar la información necesaria para comprender mejor las relaciones mutuas de las dos civilizaciones mediterráneas.⁹

Algunas décadas más tarde, Rudolph Palgen¹⁰ y August Rüegg¹¹ recogieron más material a favor de posibles influencias orientales en Dante. Pero el “eslabón perdido” entre el mundo oriental y la Edad Media latina fue descubierto, estudiado y publicado por el etiopista y orientista Enrico Cerulli en 1949.¹²

En realidad, la ‘solución’ al problema había sido iniciada por Ugo Monneret de Villard, el fundador de los estudios de arte is-

⁹ Sobre la opinión de Giuseppe Gabrieli, véase Baffioni, “Dante e la filosofia araba”, 504.

¹⁰ *Das Quellen-problem der Göttlichen Komödie* (Heidelberg: Winter, 1932); *Das mittelalterliche Gesicht der Göttlichen Komödie* (Heidelberg: Winter, 1933) y otras contribuciones.

¹¹ *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia* (Einsiedeln-Colonia: Benziger, 1945).

¹² Enrico Cerulli, *Il “Libro della Scala” e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949).

lámico en Italia, con quien Cerulli declaró abiertamente su deuda científica. Ya en 1944 Monneret de Villard señalaba la existencia de dos manuscritos, uno en latín y otro en francés antiguo, conservados en la Bibliothèq̃ue Nationale de París y la Bodleian Library de Oxford, que contenían dos versiones de lo que se conocería como el *Libro de la Escala*, y reclamaba su estudio para hacer más plausibles las hipótesis de Asín.¹³

Sin embargo, también observó que, aunque Dante hubiera conocido el *mi' rāy*, había que tener en cuenta que el interés por el islam era característico de España, pero no de Francia y mucho menos de Italia. En los dos manuscritos, Cerulli reconoció dos versiones idénticas de un original árabe que contenía el relato del viaje de ultratumba de Mahoma, que se conocería como el *Libro de la Escala*, y vio en ellos la prueba definitiva de que dicho viaje había entrado en la literatura occidental en la segunda mitad del siglo XIII. Finalmente, se publicó en Madrid el estudio de José Muñoz Sendino sobre los mismos manuscritos, desconociendo ambos autores el trabajo del otro. Una circunstancia desafortunada, que quizá contribuyó a que este estudio fuera pronto tachado de redundante e ingenuo, dejando así toda la audiencia a Cerulli.¹⁴

El original árabe perdido del siglo VIII del *Libro de la Escala* fue traducido al castellano por orden de Alfonso X el Sabio (1221-1284), por el médico judío Abraham Alfaqúm, en una versión que también se ha perdido. Las versiones en latín y francés antiguo –fechadas en mayo de 1264– se atribuyen en cambio al notario Bonaventura da Siena, embajador en la corte de Alfonso, donde conoció a Brunetto Latini; y es posible que este diera a conocer estas versiones a Dante. De la versión castellana queda un resumen

¹³ Ugo Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944).

¹⁴ José Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma*. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949).

casi contemporáneo, también en castellano y realizado en Roma entre 1288 y 1292, atribuido al valenciano Pedro Pascual (Pietro Pascasio, obispo de Jaén y venerado como santo por la Iglesia católica), también señalado como fuente de Brunetto Latini. Sin embargo, según Cerulli, el autor del sumario fue en cambio un rabino, Amer de Burgos, convertido al cristianismo en 1295.

Dado que en algunas versiones el relato del viaje al otro mundo se ponía en boca del *Profeta*, el Occidente consideró erróneamente que el *Libro de la Escala* era un texto sagrado del islam, por lo que se colocó al final de la *Collectio Toletana*, la conocida colección de textos islámicos encargada en 1143 con fines polémicos por Pedro el Venerable, abad de Cluny (m. 1156). Por cierto, no se trata de un signo, como pensaba Asín Palacios, de la 'islamofilia' europea de la que Dante habría sido un ejemplo, sino más bien del deseo de adquirir un conocimiento más preciso del mundo islámico para combatirlo mejor: apoyándose en el *corpus cluniacense*, Dante se alineaba así con la posición más extendida, aunque no todo el mundo la compartiera.

Además de los dos manuscritos, Cerulli estudió la difusión en Occidente del viaje del *Profeta* y de la escatología islámica, y ofreció un panorama de las relaciones culturales entre el mundo occidental y el musulmán en la Edad Media, más allá de la discusión sobre la 'originalidad' o no de Dante. El estudioso hizo una comparación precisa entre el *Libro de la Escala* y la *Comedia*, y concluyó que la cuestión de sus posibles fuentes musulmanas no se refería a las relaciones directas entre la literatura italiana y la árabe, sino a los contactos culturales entre Italia y España a finales del siglo XIII. Así pues, el ámbito y la consideración de la investigación habían cambiado considerablemente.

Era necesario establecer a través de qué fuentes directas la Edad Media latina había conocido la *legenda Machometi*, es decir, un elemento del contexto religioso musulmán. Cerulli dividió las fuentes de Dante, casi exclusivamente españolas, en directas e indirectas. Las indirectas habían tenido una influencia indudable

en él, porque las concepciones filosóficas conocidas por el mundo occidental procedían principalmente de los árabes.

En cuanto al viaje celeste de Mahoma, la identidad y el origen del traductor pasan a un segundo plano ante los relatos sobre el mismo que se encuentran en la *Collectio Toletana*, el dominico florentino Riccoldo da Montecroce (m. 1320), el poeta Fazio degli Uberti (m. 1367) o el fraile menor Roberto Caracciolo (m. 1495). Sin embargo, el hecho de que el ‘viaje’ estuviera tan extendido no basta para demostrar su influencia real en la *Commedia*. Basándose en las fuentes tradicionales que la Edad Media cristiana tenía del islam, Dante debió de ser muy consciente de la materialidad de los castigos y los goces de otro mundo. Este fue, como veremos, uno de los *topoi* más relevantes de la polémica antimusulmana, relacionado con el misterio cristiano de la resurrección de los cuerpos. A este respecto, los estudios de Cerulli también suscitaron gran perplejidad, y esta vez principalmente entre los orientistas italianos: por ejemplo, en Giorgio Levi della Vida, Manfredi Porena y Francesco Gabrieli. En resumen, se admitía el conocimiento de la escatología musulmana por parte de Dante, pero se consideraba mínima la influencia del *Libro de la Escala*. La excesiva carnalidad del relato debió más bien escandalizar a Dante e inducirlo a dar una representación más acorde con la superior fe cristiana. En términos más atenuados, Sabatino Moscati pidió que la cultura medieval se redujera a menos oposición y más síntesis.¹⁵

El filólogo y estudioso de Dante Leonardo Olschki produjo un impresionante desfile de posibles modelos –no todos ellos cristianos– para negar cualquier posible ascendencia islámica de Dante y concluyó que las referencias cristianas a la vida después de la muerte hacían que el *Libro de la Escala* pareciera «insipid and tedious».¹⁶

¹⁵ Baffioni, “Dante e la filosofia araba”, 512-513.

¹⁶ Leonardo Olschki, “Mohammedan Eschatology and Dante’s Other World”, *Comparative Literature*, núm. 3/1 (1951): 9.

Del examen, aunque legítimo, de las fuentes bíblicas, paganas, coránicas, orientales, cristianas y medievales de la escatología árabe, había que excluir el problema de su influencia en Dante.

El filósofo italiano Bruno Nardi, que también había ilustrado agudamente la posible ascendencia de la ‘filosofía árabe’ en Dante frente a quienes recondujeron el poeta exclusivamente a la filosofía tomista, negó que la obra de Cerulli permitiera establecer una ascendencia islámica para el ‘viaje’ de la *Commedia*. Según él, habrían sido necesarias más comparaciones.¹⁷

Además, se había identificado otra descripción del viaje del *Profeta* en el ámbito español en un manuscrito aragonés de la primera mitad del siglo XIII (anterior por tanto al *Livre de l'eschiele*), en la *Historia Arabum* de Rodrigo Ximenez de Rada (m. 1247) y en la *Crónica general* de Alfonso el Sabio, así como en el ámbito toscano en Riccoldo da Montecroce y en un manuscrito pisano del siglo XIV: de todas estas versiones, la fuente no es el *Libro de la Escala*. Marie-Thérèse d'Alverny, por último, encontró como posible inspiración del viaje de Dante un texto catalán del siglo XII –escrito, sin embargo, según Cerulli, en Sicilia– sobre las peregrinaciones del alma en la otra vida, influido por Avicena (m. 1037), pero también por el poeta, teólogo y filósofo judío español Ibn Gabirol (lat. Avicebrón, m. 1054).¹⁸ Estos datos contribuyeron a minimizar la importancia del misticismo islámico como fuente para Dante.

Más de veinte años después, Cerulli publicó *Nuove ricerche sul “Libro della Scala”*, en el que ofrecía un repaso, que se remontaba hasta el siglo XVII, de las referencias más o menos explícitas al *mi' nāy* profético, al tiempo que mantenía una actitud probabilística respecto a las influencias islámicas en Dante.¹⁹

¹⁷ Bruno Nardi, “Pretese fonti della Divina Commedia”, en Id., *Dal Convivio alla Commedia* (Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1960), 356.

¹⁸ Marie-Thérèse d'Alverny, “Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII^e siècle”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, núm. 13 (1940-1942): 239-299.

¹⁹ *Nuove ricerche sul “Libro della Scala” e la conoscenza dell'Islam in Occidente*

En cambio, las tesis de Asín y Cerulli fueron acogidas con entusiasmo y curiosidad por algunos islamólogos y arabistas más allá de los Alpes. Entre ellos se encuentra Maxime Rodinson, quien, además de señalar las fuertes similitudes con el *Libro de la Escala*, menciona otro texto de la *Collectio Toletana*, el diálogo de ‘Abdallāh ibn Salām, en el que un hombre condenado temporalmente al infierno porta en la frente una señal de esa condena. Finalmente, habiendo terminado de cumplir su condena, se libera de tal marca. El tema recuerda sorprendentemente a las siete P correspondientes a los pecados capitales, marcadas en la frente de Dante al entrar en el purgatorio, que desaparecen a medida que el poeta se purifica de los distintos pecados, hasta que entra en el paraíso con la frente libre. Rodinson cita el Corán (IV, 47) como fuente para el castigo de los adivinos en la cuarta *bolgia* (*Inf.* xx 11 ss.), porque (vv. 38-39) querían «veder troppo davante».

Sugestiva es la referencia de este erudito a las comunidades judías como una vía adicional para la transmisión de la cultura árabe al mundo latino: un punto tratado solo marginalmente por Asín Palacios.²⁰ Ya Raffaele Ottolenghi, en 1910, había mencionado el *Keter malkut* («La corona real») de Ibn Gabirol.²¹ La cuestión de la amistad entre Dante y el poeta Emmanuel Romano (o Manoeuvre Giudeo, m. después de 1328, que imita a Dante Alighieri en la representación de un viaje a otro mundo escrito para celebrar su muerte) también ha sido ampliamente tratada, por Gotthard Strohmaier y más recientemente por Giorgio Battistoni.²²

Estos estudiosos también han ilustrado la posible influencia en Dante de la versión hebrea del cuento “visionario” de Avicena *Ḥayy ibn Yaqzān* («El Viviente, Hijo del Resucitado»), una versión

(Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972).

²⁰ Maxime Rodinson, “Dante et l’Islam d’après des travaux récents”, *Revue de l’histoire des religions*, núm. 140/ii (1951): 218-219, 222 y 233-234 respectivamente.

²¹ *Un lontano precursore di Dante* (Lugano: Casa Editrice del «Coenobium», 1910; ed. original: Coenobium, núm. 2-5 [1909]).

²² Para más detalles, véase Baffioni, “Dante e la filosofia araba”, 509, 520-521.

realizada por el poeta Abraham ibn Esra (m. 1167) y titulada *Chaj ben Mekitz*, de significado similar. No he visto esta versión, pero cabe señalar que el original árabe, si bien es el relato de un ‘viaje’, no trata un viaje al otro mundo en el sentido al que nos referimos aquí, sino de un viaje iniciático al conocimiento esotérico. Por otra parte, el relato avicenio lleva el mismo título que él, a su vez bastante diferente, de Ibn Tufayl (lat. Abubacer, m. 1185), que también fue traducido al hebreo en el siglo XIV.²³

En la época en que vivió, Asín quiso exaltar, a través de su obra, el orgullo de su país por su constante apertura a los árabes, a su religión y a su cultura. También quería validar la idea de una unidad islámico-cristiana, de la que España era una de las más altas manifestaciones. Por el contrario, con sus polémicas, los italianistas pretendían diferenciar al máximo la cultura occidental de la islámica. También la insistencia en el medio ‘popular’ en el que se inscribían las traducciones del *Libro de la Escala* pretendía desviar la búsqueda de “fuentes” en tradiciones culturales que se presentaban como opuestas. Cualquier punto de contacto entre el islam y Occidente quedaba relegado a entornos europeos medievales en los que la coexistencia de cristianos y musulmanes –dada la visión cultural que se pretendía– tenía poca importancia.

Como ha demostrado Andrea Celli en un interesante estudio, el primer libro de Cerulli está influido por sus actividades coloniales. De hecho, siguió la conclusión de su experiencia como administrador del África oriental italiana. Al reconstruir los contactos entre la civilización árabe-islámica y la Edad Media europea, Cerulli pretendía también afirmar, a diferencia de los estudiosos antes citados, la unidad de la civilización mediterránea, «una fórmula de evidente valor político en relación con la Italia de la época y los papeles que el orientalista se postulaba en ella».²⁴

²³ Baffioni, “Dante e la filosofia araba”, 520.

²⁴ Andrea Celli, “Gli studi di Enrico Cerulli su Dante”, *Doctor Virtualis. Rivista online di Storia della filosofia medievale*, núm. 12 (2013): 37.

Según Celli, en España, pero también en Italia, el orientalismo pretendía legitimar la llamada *vocación africana* del país, es decir, avalar la empresa colonial. Mientras tanto, el inicio de una mayor complicidad cultural con la Iglesia permitió a Italia presentarse con una nueva imagen internacional. Al mostrar el *área mediterránea* como centro neurálgico de la paz mundial, se reivindicó un papel geopolítico para Italia, que podía beneficiarse del apoyo de un orientalismo muy distinto del exotismo y capaz de abarcar –sin confundirlos– Oriente y Occidente. De hecho, sigue siendo fuerte en Cerulli la necesidad de «distinguir y reafirmar una separación [...] entre Europa y el Oriente islámico».²⁵ Por lo tanto, las eventuales fuentes árabe-españolas de Dante ya no deben evaluarse en el ámbito conceptual en el que nacieron, sino en la construcción del “genio cristiano” de Dante, antitético a la visión musulmana.

¿Y hoy? Hoy, cuando desde muchos ámbitos se intenta cuestionar el todavía sólido monoculturalismo occidental, el interés por la posible relación entre Dante y el pensamiento islámico se inscribe en el contexto del diálogo entre culturas. Sin embargo, Elisabetta Benigni lamenta que el debate siga confinado a los círculos académicos. En su opinión, dado que ahora se ha pasado a la «contextualización de Dante en un ‘modelo de cultura mediterránea’ en el que, aunque quizá todavía demasiado tímidamente, se incluye la presencia cultural árabe», y dado que hoy en día los debates sobre «el saber humanístico han estado motivados con frecuencia por el deseo más o menos explícito de reunir orillas, curar heridas y recomponer marcos políticamente lacerados», deberíamos volver al estudio de la obra de Asín.²⁶ Con él, de hecho,

²⁵ Celli, “Gli studi di Enrico Cerulli su Dante”, 58.

²⁶ Una obra, por otra parte, largamente descuidada en Italia. Recuerdo que la primera traducción italiana de la obra de Asín fue promovida por Carlo Ossola, en el cincuentenario de la muerte del erudito. Miguel Asín Palacios, *Dante e l’Islam*, trad. de Roberto Rossi Testa y Younis Tawfiq, introd. de Carlo Ossola (Parma: Nuova Pratiche Editrice, 1994 [pero de 1993]).

entra in gioco [...] un concetto in qualche misura nuovo: una possibilità di unione fra la cultura cristiana e quella islamica che, almeno nella fantasia del celebre arabista spagnolo, avrebbe preso forma durante il Medioevo grazie a una circolazione di saperi nell'area mediterranea.²⁷

Quizá pueda discutirse la novedad de este concepto en la actualidad. Sin embargo, cabe mencionar que, en la nueva y muy reciente versión flamenca de *Inferno*, el nombre del *Profeta* ha sido censurado para no ofender innecesariamente a los lectores musulmanes.²⁸ La definición de la arquitectura de la obra como «afascinante e iperbolica» y el juicio de las reconstrucciones del erudito como «solo probabili o fantastiche»²⁹ también dejan mucho que desear en cuanto a sentido crítico.

En el plano filológico, conviene recordar que entre los textos que Luciano Gargan³⁰ propuso como constitutivos de la “biblioteca de Dante” (aunque “virtual”), figura precisamente el *Libro de la Escala*, citado en la lista de códices donados en 1312 al convento boloñés de Santo Domingo por el converso Ugolino. El *Libro de la Escala* se cuenta así explícitamente entre los que el poeta supremo *pudo haber leído*: y con él se habría encontrado también el “segundo eslabón” que faltaba en la apasionante historia detectivesca de las influencias árabe-islámicas en los viajes de ultratumba de la *Comedia*. Creo, así, que se podría aceptar en

²⁷ Benigni, “Mediterraneo unico e molteplice: L'eredità di Miguel Asín Palacios e del dibattito sulle fonti islamiche di Dante in due recenti pubblicazioni”, *Oriente Moderno*, núm. 95/i-ii (2015): 311.

²⁸ Véase Matteo Cazzato, “Dante, Maometto e Charlie Hebdo: Segni di una crisi persistente”, Blog de Le parole e le cose², Letteratura e realtà, 6 de octubre 2021, en https://leparoleelecose.it/?page_id=2, con referencia a Dante Alighieri, *De Hel*, trad. de Lies Lavrijsen (Utrecht: Blossom Books, 2021). Véase también Baffioni, “Dante e la filosofia araba”, 526 nota 76.

²⁹ Benigni, “Mediterraneo unico e molteplice”, 310 y 311.

³⁰ Luciano Gargan, *Dante, la sua biblioteca e lo Studio di Bologna* (Roma-Padua: Antenore, 2014), 39.

gran medida la ya lejana ‘provocación’ de Asín, con las reservas antes expresadas respecto a su elección de fuentes ‘filosóficas’ para apoyar su teoría.

2. EL VIAJE AL OTRO MUNDO EN ORIENTE, OCCIDENTE... Y VUELTA

También parece legítimo subrayar que las narraciones del *mi‘ rāy* islámico se inspiran en algunos versículos problemáticos del *Corán*³¹ que, pese a la variedad de interpretaciones, aluden a la investidura profética de Mahoma.³² Tanto en la sura LXXXI como en la LIII, se describe una visión en la que un mensajero divino se aparece a Mahoma, sin especificar, no obstante, que este fuera realmente transportado al cielo. La clave se encuentra, sin embargo, en Cor. XVII, 1 que dice: «¡Gloria a Quien una noche hizo viajar a Su siervo desde la Mezquita Inviolable hasta la Mezquita más lejana, aquella cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de Nuestros Signos!».

El viaje, según los intérpretes, podría haber sido una ascensión física al cielo, una alusión a Jerusalén o una ‘visión’.³³ Pero,

³¹ Cor. LXXXI, 19-25: «[...] Que es realmente la palabra de un noble mensajero [...] y que vuestro compañero no es ningún poseso. Fue así que lo vio en el claro horizonte [...]»; Cor. LIII, 1-21: «[...] Que vuestro compañero no está extraviado ni en un error [...] No es sino una revelación inspirada. Le enseña alguien de gran poder [...] sobre el horizonte más alto. Y se acercó y se humilló. Y estuvo de El a la distancia de dos arcos o aún más cerca./Y Le inspiró a Su siervo lo que Le inspiró [...] Ya lo había visto en otra revelación/junto al Loto del límite./A cuyo lado está el jardín del Refugio [...]».

³² En realidad, según algunos, entre ellos el poeta romántico Ugo Foscolo, Dante adquiriría también una dimensión profética en su ansia de purificación y renovación de la iglesia. La perspectiva de la dimensión profética de la *Commedia* de Dante también ha sido investigada por algunos estudiosos contemporáneos. Véase, por ejemplo, Mirko Tavoni, *Qualche idea su Dante* (Bologna: Il Mulino, 2015), en particular el cap. V, sobre el canto XIX del *Inferno*. Agradezco a los dictaminadores anónimos la información.

³³ Para más detalles, véase Baffioni, “Dante e la filosofía araba”, 527.

en cualquier caso, los dos acontecimientos del *mi' rāy* y el *isrā'* (lit. «viaje nocturno» del *Profeta*) se desarrollaron en la tradición islámica (*Hadīth*). En una de estas narraciones, el viaje comienza tras la «purificación del corazón» del *Profeta*, es decir, el despiece y lavado de su pecho, al que fue sometido en su infancia por tres personajes de aspecto angelical. La más conocida de estas narraciones se encuentra en Ibn 'Abbās, primo y compañero de Mahoma (m. 687), pero se recoge en la literatura de todo tipo. Y cabe mencionar que Mohammad Ali Amir-Moezzi mostró recientemente cómo el tema de la «purificación del corazón» es uno de los puntos centrales de las experiencias místicas y esotéricas del islam. Además, Amir-Moezzi consideró la *laylat al-qadr* (la «noche del destino», la anterior al 27 *ra'yab* en la que se dice que el *Profeta* recibió la revelación simultánea de todo el *Corán*, precisamente con ocasión de su viaje celestial) a la luz de las interpretaciones imamológicas.³⁴

Aun prescindiendo de la connotación profética atribuida al viaje coránico de Mahoma, la clave más adecuada para interpretar el 'viaje' de Dante en relación con el *mi' rāy* parece ser el esoterismo. El título de la obra de Asín ya abría el camino al examen del llamado “esoterismo” de Dante.

Son numerosos los temas esotéricos que se han relacionado con Dante, sobre los que ha florecido una extensa literatura.³⁵ En

³⁴ Mohammed Ali Amir-Moezzi, *Ali, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité Shi'ite* (París: CNRS, 2020), 214, nota 32, y 204 ss. respectivamente.

³⁵ Entre los temas relacionados con el esoterismo, he retomado la cuestión de la pertenencia de Dante a los llamados “Fieles de Amor”, en “Dante e la filosofia araba”, 529. En el lado oriental, la cuestión ha adquirido un cariz ‘científico’ a partir de los inmensos conocimientos de Henry Corbin y sus interpretaciones de *El jazmín de los Fieles de Amor* del poeta Rūzbehān Baqlī Shīrāzī (m. 1209; cf. *ibíd.*, 530). Se cree que el poema árabe “‘udhritā” influyó en la cuestión de la incompatibilidad entre el amor humano y el divino. Sobre la polémica suscitada por esta denominación, véase *ibíd.* y Baffioni, “Dante, l'esoterismo islamico e gli studi di Adriano Lanza”, 303-304. Para otra cuestión que puede vincularse al ámbito de las lenguas esotéricas, véase “Dante e la filosofia araba”, 531. Para

este caso, me gustaría analizar el *Īvāid nāme* («El libro eterno»), un poema en persa compuesto por uno de los poetas y pensadores musulmanes modernos más famosos, Muhammad Iqbal. Dedicado a su hijo Īvāid, se inscribe en la tradición de poemas sobre la ascensión nocturna del profeta Mahoma,³⁶ y se cree que está inspirado en la *Comedia* de Dante.³⁷

*Allāma*³⁸ Muhammad Iqbal nació en 1873 (o más probablemente en 1876) en Sialkot, Panjāb. Poeta, filósofo, político, abogado y columnista indio, está considerado el “padre espiritual de Pakistán”.³⁹ Uno de los más grandes poetas en urdu y persa y como pensador combinó las influencias del *kalām* (la “teología” islámica) y la gnosis (la de los sufíes, en particular Ibn ‘Arabī) con la ciencia y la filosofía occidentales, que conocía muy bien.⁴⁰ Sin

un enfoque original del esoterismo en Dante, véase Adriano Lanza, *Dante e la Gnosi. Esoterismo del “Convivio”* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1990); *Dante all’Inferno. I misteri eretici della “Commedia”* (Roma: Tre Editori, 1999); *Dante eterodosso. Una diversa lettura della “Commedia”* (Bérgamo: Moretti-Honegger, 2004).

³⁶ El *Īvāid nāme* es en realidad un *mi‘rāy nāme*, pero Iqbal eligió ese título porque “mi‘rāy” lo habría restringido al ámbito religioso; porque “Īvāid” es un término que engloba “el secreto de la existencia”; y porque era el nombre de su hijo a quien quería dispensar consejos, y a través de él a todas las generaciones jóvenes.

³⁷ Sin embargo, Iqbal solo viaja a seis planetas, no al Infierno (y mucho menos al Purgatorio). Las almas “infernales” se encuentran en Saturno. Son los traidores a sus patrias.

³⁸ Este apelativo («el más erudito») se concedía a los descendientes de hindúes de casta alta que se convertían al islam (Alessandro Grossato, *Muhammad Iqbal. Mistico visionario e geopolitico inconsapevole*, 26 de octubre de 2021, en <https://www.med-or.org/news/muhammad-iqbal-mistico-visionario-e-geopolitico-inconsapevole>). Pero Iqbal también fue nombrado Sir en 1922.

³⁹ Pakistán nació nueve años después de su muerte.

⁴⁰ Por ello, se refería a Iqbal como «the epitome of the cumulative influence of the Islamic intellectual heritage on a contemporary mind». Muhammad Suheyl Umar, “Pakistan”, en Seyyed Hossein Nasr y Oliver Leaman, coord., *History of Islamic Philosophy* (Londres-Nueva York: Routledge, 2001), 1078. Al principio, Iqbal se interesó por Hegel, pero pronto prefirió a los vitalistas y algunos de los temas de Nietzsche, como las tendencias anticristianas y antiplatónicas (según él, el misticismo platónico era una de las principales razones

embargo, como representante del “nuevo racionalismo” islámico (neomu‘tazilismo), Iqbal miraba a Occidente con cierta frialdad.⁴¹

De origen hindú (sus abuelos eran brahmanes cachemires que más tarde se convirtieron al islam), Iqbal nunca rechazó del todo esta ascendencia, que combinó con la inspiración mística y esotérica del sufismo (Mawlānā ʿĀlāl al-Dīn Rūmī, m. 1273, ejerció una gran influencia sobre él). En Sialkot, Iqbal completó sus primeros estudios, convirtiéndose en *Master of Arts* y enseñando allí hasta 1905. En Lahore, gracias a su prolongada relación, primero como alumno y luego como amigo, con *sir* Thomas Arnold (1864-1930), profesor de filosofía en el Government College, conoció el pensamiento y la cultura europeos y se convenció de ir a Inglaterra en 1905.

En Cambridge estudió filosofía y derecho. Después se trasladó a Alemania, primero a Heidelberg y luego a Múnich, donde se doctoró en filosofía en 1908 con su tesis *The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of the Muslim Philosophy*. La estancia en Europa duró solo tres años, pero fue decisiva para la formación política de Iqbal y su toma de conciencia de la visión occidental de Asia. A partir de 1908, Iqbal vivió en Lahore, primero enseñando filosofía y luego dedicándose a la práctica jurídica. Sobre todo, trabajó para animar a las poblaciones musulmanas.

En 1928, Iqbal pronunció en las universidades indias las *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, un in-

de la decadencia del islam). Iqbal también admiraba mucho a Goethe, que le inspiró en gran medida.

⁴¹ Iqbal creía, por ejemplo, que la base del avance técnico de Occidente era islámica. Massimo Campanini, “Egypt”, en Seyyed Hossein Nasr y Oliver Leaman, coord., *History of Islamic Philosophy* (Londres-Nueva York: Routledge, 2001), 1118. El gran islamista italiano Alessandro Bausani (1921-1988), uno de los primeros estudiosos de Iqbal, lo consideraba amigo de Occidente, pero le sorprendía la oposición entre su cultura occidentalizante y su condena de la democracia: «The shayatin of democracy... are nowadays the kings of politics: vile earth does not need me any more». Campanini, “Egypt”, 1118.

tento de reconciliar la teología islámica con la filosofía y la ciencia europeas.⁴² Inicialmente partidario de la creación de un único y gran estado indio, Iqbal cambió de pensamiento durante su estancia en Europa, abandonando su ilusión nacionalista inicial y reconociéndola como la causa principal de las profundas divisiones entre los estados europeos, que culminaron en la primera guerra mundial. Así, acabó concibiendo la idea de “nación” en el sentido puramente religioso de *milla*, del islam en su conjunto.⁴³

El *Yāvīd nāme*, publicado en 1932 en Lahore, fue considerado por Iqbal como su propia obra magna. Consiste en la narración poética de un viaje espiritual a través de las esferas realizado por el autor en compañía del poeta y místico Rūmī, durante el cual Iqbal discute cuestiones filosóficas y políticas con líderes musulmanes y no musulmanes. Tampoco hay ecos de su pensamiento filosófico, en el que se reelaboran ciertos temas nietzscheanos que le empujan hacia el desarrollo del *ego* en lugar de la aniquilación mística. Dios es el “yo último”, la personalidad perfecta, un “ser infinito” que lo abarca todo pero que es distinto de todo. Cada criatura tiene un pequeño “yo” (*ego*) que debe hacer crecer. La realidad es, pues, un eterno devenir, en el que incluso la muerte abre nuevas vías de autorrealización. Solo quien ha perfeccionado

⁴² Según Bausani, este es su legado más importante para la historia del modernismo musulmán-indio. La obra, publicada en 1930 en Lahore, apareció en una edición revisada y ampliada en Oxford en 1934. Grossato, *Muhammad Iqbal*, nota 9.

⁴³ Grossato, *Muhammad Iqbal*, nota 6. Finalmente, en diciembre de 1930, Iqbal fue llamado a presidir la sesión anual de la Liga Musulmana en Allahabad, donde pronunció el famoso discurso en el que esbozó por primera vez la idea de un Pakistán independiente como solución al problema religioso y político de la India y pidió la creación de un estado islámico en el noroeste del país. A continuación, desarrolló una intensa actividad política en Occidente y en Jerusalén. En otoño de 1931 viajó de nuevo a Londres para asistir a la Conferencia anglo-india, en la que se debatieron posibles reformas constitucionales en la India. En esta ocasión aceptó una invitación de la Accademia d'Italia para pronunciar una conferencia, publicada posteriormente en los principales periódicos italianos, y fue recibido por Mussolini. En otoño de 1933 fue invitado a Afganistán para discutir la fundación de una universidad en Kabul.

su *ego* durante la vida puede participar de la inmortalidad. Pero el perfeccionamiento, lejos de negar a Dios como sucedía con el superhombre nietzscheano, se alcanza mediante el amor y la oración. El amor (*'ishq*) es la fuerza que mueve toda la creación y se opone al *'ilm*, el árido intento intelectual de acercarse a la realidad. Guiado por el amor, el hombre se dirige a Dios en la oración, y luego vuelve al mundo como manifestación de las cualidades divinas (*yilwa*) que ha adquirido. La “predestinación” (*qadar*) no es una fatalidad ciega, consiste más bien en una cooperación entre la voluntad humana y la voluntad divina, que inicia la elección de uno de los innumerables destinos que Dios oculta en sí mismo.

No hay, sin embargo, unión ontológica con Dios, ni siquiera en el momento del éxtasis, cuando el hombre “abrazo a Dios”: el corazón del creyente contiene a Dios, a quien el cielo y la tierra no pueden contener. Sigue siendo, sin embargo, *'abd*, “siervo de Dios”, el estadio más elevado del ser humano, el del *Profeta* cuando narra su *mi' rāy*.⁴⁴ La carga que el cielo y la tierra no aceptan⁴⁵ es, para Iqbal, la de la individualidad. En el camino hacia la plena realización, el hombre se enfrenta a dos obstáculos: Iblīs y el tiempo. Iblīs da al hombre el gusto por el atrevimiento, entabla con él una amarga batalla, contribuyendo a su desarrollo espiritual, y finalmente se postra ante el hombre que le ha vencido, al contrario de lo que ocurría en los albores del tiempo.

Iqbal admitía un tiempo creado y un tiempo increado. Comparó el tiempo serial con un *zunnār*, un cinturón de mago que debe ser destruido para alcanzar el *nunc aeternum* divino, cuando el creyente podrá decir, como el *Profeta*: “Tengo un tiempo con Dios al que ni siquiera Gabriel tiene acceso”.

⁴⁴ Cf. Cor. xvii, 1 citado anteriormente.

⁴⁵ Cf. Cor. xxxiii, 72: «Es cierto que ofrecimos la responsabilidad a los cielos, la tierra y las montañas, pero no quisieron asumirla estremecidos por ello. Sin embargo, el hombre la asumió».

La principal fuente de inspiración de Iqbal fue el Corán, que abre cada día nuevos mundos⁴⁶ sin dejar de ser, al mismo tiempo, una expresión inmutable de la voluntad divina.⁴⁷ El viaje de Iqbal es también una búsqueda de Dios, impulsado por la invitación divina a la tierra, a la esperanza.⁴⁸ Al atardecer, detrás de una colina surge el alma de Rūmī, con el rostro resplandeciente. Iqbal pregunta al sabio qué es *mauŷūd* (existente) y *na-mauŷūd* (inexistente), y qué es *maħmūd* (loable) y *na-maħmūd* (censurable). Rūmī responde que la vida es la visión de la esencia de Dios, gracias al “poder” que permitirá al poeta hacer añicos los cielos.⁴⁹

Al nacer se llega al mundo dotado de cuatro direcciones, y al nacer de nuevo se puede salir de él, aprendiendo a gobernar el tiempo y el espacio, la relación entre alma y cuerpo y el significado de *mi‘ rāŷ*. Comienza entonces el viaje celestial. El poeta llega al cielo de la Luna, donde se encuentra con el an-

⁴⁶ Iqbal interpretó versículos concretos tratando de realzar su relación con los descubrimientos de la ciencia moderna. Al tiempo que atacaba a los teólogos que se hundían bajo el peso de los comentarios sin discernir el sentido original de las Escrituras, y aunque a menudo defendía el *īyātibād*, Iqbal favorece a veces el *taqlīd*, el comportamiento tradicional, como protección contra los cambios sociales hasta que la comunidad musulmana haya alcanzado la nueva conciencia que la libere de los ídolos de los ‘-ismos’ modernos, una amenaza para el monoteísmo puro.

⁴⁷ De ahí un cierto tradicionalismo por parte del poeta, por ejemplo, en su actitud hacia las mujeres.

⁴⁸ La siguiente exposición se basa sobre la traducción del resumen anónimo del *Ŷāvid nāme* publicado en *The Muslim Revival*, emanación de la «setta degli *Aħ-madiyyah* moderati» (1, [1912], 183-200) por María Nallino, “Reciente eco indo-persa de la ‘Divina Comedia’: Muhammad Iqbal”, *Oriente Moderno*, núm. 12 (1932): 610-622. La traducción fue comparada con Sir Muhammad Iqbal, *Javid nama*. Translated from the Persian with Introduction and Notes by A.J. Arberry (Londres: George Allen and Unwin Ltd, 1966). Muchas de las notas 51-65 provienen de estos estudios.

⁴⁹ Cf. Cor. LV, 33: «[...] Si podéis salir de los confines del cielo y de la tierra, hacedlo... Pero no tendréis salida si no con un poder». Arberry: «If you obtain the Authority you can break through the heavens easily». Iqbal, *Javid nama*, 30.

tiguo sabio indio Ŷahān-dost,⁵⁰ que pregunta a Rūmī qué son el universo, el hombre y el Verdadero (es decir, Dios). Rūmī responde: «El hombre es una espada, el Verdadero es el que empuña la espada, el mundo es la piedra que afila la espada. Oriente miró al Verdadero, pero no al mundo; Occidente se deslizó hacia el mundo y huyó del Verdadero». Ŷahān-dost reconoce que Oriente se perdió durante siglos en los enigmas de “la existencia y la no existencia”, pero no desespera: vio a un ángel descender sobre la cima de Qashamrud,⁵¹ anunciando la salida de un nuevo sol.

El poeta y su guía vuelan entonces a Mercurio, donde encuentran al filósofo y político Ŷamāl al-Dīn al-Afghānī (h. 1838-1897) y al político turco Sa‘īd Ḥalīm Pasha (m. 1914). Afghānī interroga al poeta sobre el mundo islámico y este –llamado por Rūmī Zinda-rūd⁵²– lamenta el desacuerdo entre religión y patria. Turcos, persas y árabes están embriagados por Europa; Oriente ha sido arruinado por el imperialismo (*sulṭān*) de Occidente, mientras que el comunismo (*ishtirāk*) ha quitado todo el brillo a la fraternidad de la fe. Sobre el comunismo y el imperialismo Afghānī dice que ambos ignoran a Dios y engañan a los hombres. Uno tiene como objetivo la producción (*jurūy*), el otro la explotación (*jaray*); uno destruye la ciencia, la religión y el arte; el otro «quita el alma del cuerpo y el pan de la mano».

Sa‘īd Ḥalīm Pasha ve que Occidente se dirige hacia el ocaso. Mustafa Kemal (m. 1938) engaña a los turcos imitando a Occidente, mientras que deberían mirar al *Corán*, que contiene cien mundos nuevos: «Cuando un mortal envejece en su propio cuerpo, el Corán le da un mundo nuevo». Afghānī invita a los bolcheviques, que buscaban un nuevo orden, a tomar ejem-

⁵⁰ Es decir, el “Amigo del Mundo”: debe identificarse con Vishvamitra, maestro de Rama.

⁵¹ Una montaña de la luna.

⁵² “Curso vivo”: así se llaman todos los ríos importantes y aquél junto al que se encuentra Ispahán.

plo del pasado de los musulmanes. Solo el profeta Mahoma consiguió asociar a la comunidad musulmana con los grandes logros. A continuación, Afghānī explica algunos principios del islam desde el punto de vista comunista: «El Corán es la sentencia de muerte del capitalista, es el salvador del siervo sin armas ni medios».

En el planeta Venus, el poeta encuentra las almas del faraón Ramsés II y de Lord Kitchener, ambos ahogados. El faraón se lamenta de haber perdido la religión y la sabiduría. Compadeciéndose de la política de *divide et impera*, anuncia que, si vuelve a ver a Moisés, le pedirá un “alma consciente”. Luego pregunta a Kitchener por qué desenterró los huesos del Mahdi de Sudán.⁵³ El Mahdi, bajado del cielo, explica a Kitchener que se vengó porque el expolio de su tumba le impidió ser enterrado. Después, el Mahdi invita a los pueblos de Arabia y África a despertar y volver a ser creadores de mundos.

Cuando los viajeros llegan al planeta Marte, se está celebrando una reunión de mujeres. El orador es una “mariposa” occidental, en misión a Marte para hacer que las mujeres se rebelen contra el matrimonio: «Una esposa en el mundo es una víctima; una esposa es un ser sometido a otros y defraudado en esperanzas. Ser su compañera es la aflicción de la vida, la unión con él es veneno, la separación de él es azúcar».

En Júpiter, el poeta y su mentor encuentran al famoso místico Maṣūir al-Ḥallāy (ejecutado en 922), al gran poeta Ghālib (1797-1869) y a la famosa poetisa persa Qurraṭ al-‘Ayn.⁵⁴ Ḥallāy explica el significado de sus palabras *Anā ‘l-Haqq* («Yo soy el Verdadero [es decir, Dios]») y le dice al poeta que él también está cometiendo

⁵³ El Mahdi sudanés, rebelde contra los angloegipcios, fue enterrado en Umm Durman, cerca de al-Yartum. Tras la reconquista angloegipcia de Sudán (1896), el general Kitchener mandó demoler parte de la tumba (las ruinas aún son visibles hoy en día) y arrojar las cenizas del Mahdi al Nilo, para evitar que los visitantes piadosos siguieran acudiendo a la tumba.

⁵⁴ Mártir del movimiento Babi, fue ejecutado en 1852.

un crimen similar a aquel por el que fue ejecutado. También conocen a Iblīs, que se queja de su triste vida, pues la humanidad es presa fácil.

Por último, en Saturno, el poeta aborda algunos acontecimientos políticos indios, pasados y presentes. Se encuentra con los dos traidores, Ŷa‘far de Bengala⁵⁵ (el traidor de Sirāy al-Dawla⁵⁶) y Šādiq de Dekkan⁵⁷ (el traidor de Tippu⁵⁸): son la desgracia de la humanidad, la religión y el país; esparcen la semilla de la esclavitud en la India. Se envía una advertencia contra Ŷa‘far, que se reencarna en diversas formas: es el destructor de la nación, en cualquier cuerpo que aparezca.

El último vuelo de los protagonistas tiene lugar “más allá de los cielos”. Aquí el poeta se encuentra con el espíritu de Nietzsche, considerado un “extático”. Entonces el poeta vuela al mundo que “no tiene dirección” y Rūmī le explica el verdadero significado de “Cielo” e “Infierno”. Se divisa un primer palacio: el de la piadosa Sharaf al-Nisa‘ Begum, hija de Nawwāb Bahādur Jān y nieta de Nawwāb ‘Abd al-Šamad Jān,⁵⁹ gobernadores del Panṡāb durante el reinado de Šāh ‘Ālam/Bahādur Šāh.⁶⁰ La mujer había construido una plataforma elevada en el patio de su palacio, en la que cada mañana, después de la oración, se sentaba y recitaba el Qur‘ān, teniendo a su lado una espada cubierta de joyas. Una vez terminada la recitación sagrada, dejaba el *Corán* y la espada en la plataforma, adonde regresaba a la mañana siguiente. A punto de

⁵⁵ Alias Mīr Ŷa‘far ‘Alī Jān Bahādur (m. 1765), *nawwāb* de Bengala.

⁵⁶ Último *nawwāb* independiente de Bengala, m. 1757.

⁵⁷ Alias Mīr Šādiq (m. 1799).

⁵⁸ Es decir, Fātiḥ ‘Alī Tipū, también conocido como Tipū Sulṡān o Tipū Šāḥib, sultán indio, rey de facto de Mysore de 1782 a 1799.

⁵⁹ ‘Abd al-Šamad Jān fue quien reprimió el levantamiento de Banda Bairagi [Banda Singh Bahādur, guerrero sij que murió en 1716. A los quince años abrazó el ascetismo y adoptó el nombre de Madho Das Bairagi] y lo envió prisionero a Delhi.

⁶⁰ Octavo emperador mongol de la India. Se llamaba Muḥammad Mu‘azzam; en 1675 recibió el título de Šāh ‘Ālam; en 1707, al subir al trono, adoptó el nombre de Bahādur Šāh. Murió en 1712.

morir, ordenó que la enterraran en la plataforma, junto con el *Corán* y la espada, que la custodiaron durante mucho tiempo. Pero en 1845-1846, cuando la milicia sij marchó sobre Lahore, uno de los líderes violó la tumba en busca de tesoros: «[...] el islamismo ha muerto en ese país».

Seguidamente, el poeta encuentra al místico Sayyid ‘Alī Hamadānī y al poeta Mullā Ṭāhir Ghānī (m. 1669) y discute algunas cuestiones políticas acuciantes. Ghānī lamenta que la Sociedad de Naciones haya malvendido a su pueblo. Luego, en el “palacio de los reyes de Oriente”, el poeta se encuentra con Nādir Shāh⁶¹, Abdālī⁶² y Tippu. Nādir interroga al poeta sobre la situación actual de Persia. El poeta responde que los persas, habiendo rechazado los ideales del islamismo, apoyan los del persianismo, a imitación del nacionalismo occidental. Abdālī envía un mensaje a los afganos, en particular, y a Oriente, en general. Tippu es informado de las condiciones actuales en la India. Zinda-rūd afirma que, sobre los indios, el hechizo de Europa no tiene asidero. En cuanto a la condición de Dekkan, el poeta anuncia que en una visita reciente: «La semilla de una lágrima sembré en Dekkan; del suelo de ese jardín brotan tulipanes». Nuevas oleadas de revuelta surgen en el río Kaveri, cerca del palacio de Tippu en Seringapatán. El sultán envía un mensaje en el que revela los secretos de la vida, la muerte y el martirio musulmanes.

Las últimas escenas representan la partida del poeta del cielo. El Huri le pide una canción de despedida. En la visión de Dios, repite su deseo de ser transportado a un mundo mejor. Ahora «[...] Jaybar⁶³ se ha convertido en un monasterio cristiano a falta

⁶¹ Nādir Shāh (m. 1747), gran conquistador y fundador de la dinastía afsharī de Persia. Gobernó Persia de 1736 a 1747, cuando el reino persa alcanzó su máxima extensión.

⁶² Es decir, Ahmad Shāh Abdālī Durrānī (m. 1773), fundador del moderno Afganistán y liberador del país del dominio persa (1747).

⁶³ Serie de oasis en el Hiṣyāz, pertenecientes a los judíos, cuyos castillos fueron conquistados por ‘Alī b. Abī Ṭālib en *vida de Mahoma*.

de un Ḥaydar». ⁶⁴ Los musulmanes carecen de medios y ya no tienen un centro religioso común. Sin embargo, el poema termina con un mensaje de esperanza, en nombre de una “fuerza creadora” que volverá a animar el mundo islámico. El poeta debe arder de pasión creadora y apoderarse del mundo: quien no tiene poder creador es un *kāfir* y un *zindīq*.

Maria Nallino juzgó el *Īṣṣān nāme*

Interessante, da un lato, giacché ci dà un'idea del poema, assai notevole quale espressione dei sentimenti musulmani riguardo all'Europa e riguardo allo stato in cui l'Islamismo si trova ai nostri giorni, e d'altro lato perché l'anonimo resocontista stesso, il quale risulta essere in rapporti personali coll'autore, afferma che il concetto del poema è derivato dalla Divina Commedia.

Sin embargo, rechaza la hipótesis de que la *Comedia* se inspirara en fuentes musulmanas y cita la opinión de su padre, el gran orientalista Carlo Alfonso Nallino, sobre los pensamientos de Iqbal en esa época: «un grido di riscossa musulmana contro l'Europa, una manifestazione delle più ardenti aspirazioni dell'irredentismo panislamico». ⁶⁵

3. EL CONOCIMIENTO DE LA RELIGIÓN ISLÁMICA EN LA ÉPOCA DE DANTE

Para continuar con el ‘hilo rojo’ del esoterismo, veamos ahora qué conocimientos de la religión islámica había en la época de Dante. Sobre todo, veamos qué se sabía del chiismo –la

⁶⁴ Es decir, ‘Alī b. Abī Ṭālib, llamado Ḥaydar, «león».

⁶⁵ Nallino, “Recente eco indo-persiana”, 611-612 nota 1, con referencia a Oriente Moderno, núm. 2 (1922-1923: 191). Inmediatamente después, cita un pasaje de un discurso pronunciado por Iqbal en Lahore en el Congreso Musulmán Panindio (21-22 de marzo de 1932), publicado en *The Muslim Revival*, núm. 1/i (1932) e inspirado por Mussolini.

rama minoritaria del islam que representa su vertiente esotérica— porque el profeta Mahoma y ‘Alī b. Abī Ṭālib, primo y yerno del *Profeta* e inspirador del futuro chiismo, están asociados en el castigo que Dante les atribuye en el canto xxviii del *Infierno*. Es el canto de los cismáticos y el castigo que se les reserva es de los más crueles:

Tra le gambe pendevan le minugia;
la corata pareva e ’l tristo sacco
che merda fa di quel che si trangugia.
Mentre che tutto in lui veder m’attacco,
guardommi e con le man s’aperse il petto,
dicendo: “Or vedi com’io mi dilacco!
vedi come storpiato è Mäometto!
Dinanzi a me sen va piangendo Alì,
fesso nel volto dal mento al ciuffetto [...]” (*Inf.* xxviii 22-33).

Así, la herida infligida por Dante a ‘Alī continúa idealmente la de Mahoma. Y si bien hoy sabemos que ‘cismático’ en sentido propio solo era ‘Alī, o más bien lo eran sus partisanos, en la Edad Media la doctrina de Mahoma se consideraba una herejía cristiana, lo que justifica plenamente la colocación de Dante. Por otra parte, conviene recordar que el jāriyite que mató a ‘Alī en realidad le golpeó en la frente (o en la parte superior de la cabeza) con la espada, le partió el cráneo y la espada penetró hasta el cerebro. Algunas leyendas islámicas representan a ‘Alī moribundo, con la sangre corriendo de la herida hasta su barba.⁶⁶ Según Asín, esta colocación del *Profeta* habría ofrecido a Mahoma un «benévolo retrato»,⁶⁷ y la copresencia de ‘Alī confirmaba la particular erudi-

⁶⁶ Rodinson, “Dante et l’Islam”, 224.

⁶⁷ «[...] para Dante, Mahoma no tanto es el negador de la Trinidad y de la Encarnación, cuanto el conquistador que desgarró por la violencia los lazos de fraternidad entre los humanos». Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919), 392-393.

ción de Dante sobre el mundo musulmán frente a la ignorancia casi universal de los escritores contemporáneos.⁶⁸

Otras interpretaciones alternativas son las de Otfried Lieberknecht y Adriano Lanza. El primero vio en el castigo una condena de los apetitos que, según la división aristotélica, están regidos por la facultad vegetativa del alma que, como la psíquica, no tiene cabida en el Paraíso, y relacionó entonces el castigo de Mahoma con la muerte de Judas y con la historia de Lázaro y el rico Epulón.⁶⁹ Lanza vio en estos crudos versos una alusión a la «laida appartenenza alla carnalità di ogni umano», ya señalada por Marción.⁷⁰

De particular interés es la interpretación de Celli,⁷¹ que ve en el castigo asignado al *Profeta* del islam precisamente el «derrocamiento infernal» del *sharh al-sadr* («purificación del pecho»): un episodio narrado en la traducción latina de Ermanno Dalmata (m. 1160), presente también en la *Collectio Toletana*; lo que parece confirmar que Dante y/o sus contemporáneos conocían la religión islámica incluso en su rama chií.

Recientemente, Celli, con Stefano Resconi⁷² y Michelina Di Cesare,⁷³ analizó varios relatos medievales sobre la identidad de Mahoma y ‘Alí: Mahoma visto como un falso profeta adoctri-

⁶⁸ Así Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 393-394.

⁶⁹ Otfried Lieberknecht, “A Medieval Christian View of Islam: Dante’s Encounter with Mohammed in Inferno xxviii”, 5-6, 6-7 y 8, en <http://lieberknecht.de/~diss/index.html>.

⁷⁰ Lanza, *Dante all’Inferno*, 172-173.

⁷¹ Andrea Celli, “‘Cor per medium fidit’. Il canto xxviii dell’Inferno alla luce di alcune fonti arabo-spagnole”, *Lettere italiane*, núm. 65/ii (2013): 171-192 y “Gli studi di Enrico Cerulli su Dante”, 53.

⁷² Stefano Resconi, “Maometto-personaggio nel contesto”, *Doctor Virtualis* Rivista online di Storia della filosofia medievale, núm. 12 (2013), en <https://doi.org/10.13130/2035-7362/3437>; “Dante e gli Sciiti: l’Alí di Inf., xxviii, alla luce delle possibili fonti”, *Rivista di Studi Danteschi*, núm. 16/ii (2016): 365-388; y “Prime ricerche sulla presenza di Alí in Inferno, xxviii 32-33”, *Rencontres de l’Archet 2015 (Atti delle Rencontres de l’Archet Morgex, 14-19 settembre 2015)* (Turín: Lexis, 2017): 157-162.

⁷³ Michelina Di Cesare, “From ‘Alí to Dante’s Alí: a Western Medieval understanding of Shí’a”, *Medievalia*, núm. 19/ii (2016): 175-201.

nado por un tal «Sergius» –personaje también llamado Baḥīrā, Nicholaus, Josius o Grosius–, y representado ahora como seguidor de Nestorio, y ahora como rival vengativo del papa electo; ‘Alī como primo, pero también tío o suegro de Mahoma, su compañero, pero además su rival, y finalmente reivindicado como ‘verdadero profeta’ en su detrimento. Sus estudios han demostrado que ya en la Edad Media se conocían hechos hoy habituales en los estudios islamistas, como la enemistad entre ‘Alī y la novia favorita del *Profeta*, ‘Ā’isha (Vincent de Beauvais [m. 1264], una de las fuentes más probables de Dante para la historia del islam); los intentos de los conversos de volver a su religión ancestral tras la muerte de Mahoma (Vincent, Peter Alfonsi [m. 1140]); o el relato según el cual a la muerte del *Profeta* ‘Alī escribió su versión del Qur’ān mientras Abū Bakr, que se convertiría en el primer califa «bien guiado», conspiraba para hacerse con el poder (relato que se encuentra en la *Apología de al-Kindī* atribuida a ‘Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī, situado en el siglo IX pero también en el X, y también incluido en la *Collectio Toletana*).

Para la historia de la sucesión califal, son particularmente interesantes los relatos de Guillermo de Tiro (m. después de 1186), Santiago de Vitry (m. 1240), Guillermo de Trípoli (siglo XIII) y Juan Villani (m. 1348), que hablan de dos «califas»: el de Egipto y el de Oriente, que simbolizan respectivamente a los sunnitas y a los chiíes. Estos dos últimos autores, en efecto, presentan la situación anómala de la coexistencia de hasta tres califas, ya que a los de Egipto y de Oriente se añade el califa de España: aunque, como sabemos, tienen pretensiones de universalismo, desde el punto de vista doctrinal el califato debe ser único.

La insistencia de Guillermo de Tiro en el parentesco de ‘Alī con el *Profeta* y en la genealogía de ‘Abd Allāh⁷⁴ pone de relieve la oposición entre los principios electivos y dinásticos en lo que respecta a la cuestión de la sucesión, y revela la renuncia

⁷⁴ ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muṭṭalib, padre de Mahoma, m. 570.

chí a reconocer la legitimidad de los tres primeros califas «bien dirigidos».

Por último, cabe mencionar la doble narración de los acontecimientos relacionados con el ‘*mahdī* esperado’ —es decir, el Salvador escatológico— por parte de Riccoldo da Montecroce; y Guillermo de Tiro también intenta una historia propia del ismailismo. En estas fuentes medievales antiguas, el cisma de ‘Alī se presenta a veces incluso como una religión alternativa a la de Mahoma. Es el caso del relato de Jean de Joinville (m. 1317) sobre los contactos entre el rey Luis y el «Viejo de la Montaña», líder de los *Assacis* de Siria, es decir, los llamados «asesinos», en realidad la rama nizarí derivada del ismaelismo fāṭimí a partir del siglo xi.

Una vez más, todos los temas más importantes abordados hasta ahora se encuentran en la *Collectio Toletana*.

4. CONOCIMIENTO Y EVALUACIÓN DE LA *FALSAFA* EN DANTE

El conocimiento del islam por parte de Dante también está relacionado con el problema de su conocimiento de la *falsafa*. Los llamados “cuentos visionarios” de Avicena y las alegorías de Shihāb al-Dīn Yahyā Sohrawardī (m. 1191) proponen el tema del ‘viaje’ como una visión iluminativa seguida de una purificación también intelectual. Por su parte, Asín había considerado detenidamente todos los fenómenos ligados a la difusión, reflexión e irradiación de la luz y, precisamente por su insistente uso de tales conceptos en el *Paraíso*, ya en 1914 había definido a Dante un *ishrāqī* latino (pues, un adepto de la llamada “filosofía de la iluminación”, *ishrāq*, de Sohrawardī).

Pero queda por saber si la Edad Media occidental conoció a este pensador, mientras que el propio Dante —en *Conv.* III xiv 5— señala a Avicena como raíz de sus ideas sobre la luz. Dante, por supuesto, conoce a Avicena por las versiones latinas de muchas de sus obras —principalmente del *Shifā’*—, pero aquellas en

las que se describen los ‘viajes’ quedan confinadas a Oriente. Por otro lado, Olschki destacó el hecho bien conocido de que todas las referencias y citas de autores árabes en Dante están tomadas de Alberto Magno o Tomás de Aquino. Así, la filosofía y las ciencias transmitidas por los árabes no eran árabes, sino griegas y helenísticas, y el único libro árabe ciertamente conocido por Dante y repetidamente citado en el *Convivio* es el pseudoaristotélico *Liber de Causis*.

A esto hay que añadir que el error metodológico que hemos reprochado a Asín se encuentra en algunos estudiosos contemporáneos que han establecido comparaciones entre la *falsafa* y el pensamiento de Dante basándose en obras que no podían conocerse en la Edad Media latina. Por ejemplo, Paul A. Cantor pretende presentar un Dante que él llama *uncanonical* –es decir, «herético»– en oposición a la idea que solo aparentemente es unánime de querer hacer de él un pilar de la ortodoxia cristiana, pues, la encarnación del «canon occidental» acusado de eurocentrismo. Lo que a Cantor le interesa principalmente es demostrar la deuda de la Edad Media latina con Averroes (m. 1198), lo que debería derrotar su supuesto eurocentrismo.⁷⁵ Cantor, sin embargo, se encarga de declarar que el pensamiento islámico está profundamente enraizado en el pensamiento griego, cayendo de nuevo en el mismo eurocentrismo que le gustaría negar. Él ve en el llamado *Tratado Decisivo* de Averroes una prueba de la tolerancia de ese pensador hacia los griegos.⁷⁶ En realidad, de esa obra más bien se deduce la voluntad de Averroes de legitimar, dentro de los pronunciamientos jurídicos de los sabios, las posiciones de los filósofos del islam. Sobre todo, el *Tratado Decisivo* no fue conocido por la Edad Media latina.

⁷⁵ Paul A. Cantor, “The Uncanonical Dante: The Divine Comedy and Islamic Philosophy”, *Philosophy and Literature*, núm. 20/1 (1996): 138 y 144 respectivamente.

⁷⁶ Cantor, “The Uncanonical Dante”, 148.

Gregory B. Stone aspira a anular la pretendida distinción entre Virgilio como símbolo de la razón y Beatriz como símbolo de la fe, subrayando que los *falāsifa* eran simultáneamente fieles tanto a su religión como a Aristóteles y a un Platón neoplatonizado (cuyo modelo es al-Fārābī, m. 950). Para ellos, la religión sería una representación simbólica de la filosofía. Stone cita también el *Tratado Decisivo*, donde Averroes niega que haya diferencia entre verdades reveladas y filosóficas, confirmando la dimensión también «retórica», es decir, práctica de la religión.

También hace hincapié en la facultad «imaginativa», ensalzada en el *Purgatorio*. Es la facultad que opera en la revelación, cuando, dice al-Fārābī, el intelecto agente ilumina la imaginación del profeta. Basándose en *Monarchia* I ii 5, Stone afirma que la facultad imaginativa es también para Dante el vehículo de la revelación profética. Pero estas ideas las expresa al-Fārābī en *Las opiniones de los habitantes de la ciudad perfecta*: otra obra desconocida para nuestra Edad Media.

En *Dante e l'islam. L'empireo delle luci*, por último, Massimo Campanini reconsidera la relación entre Dante y la filosofía islámica a partir de sus respectivas concepciones políticas. También él se refiere a al-Fārābī, aunque afirma explícitamente que Dante no conocía ni sus escritos políticos ni metafísicos. Campanini justifica su metodología declarando que su objetivo no es histórico, sino teórico: es decir, estudiar, en el caso de Dante, una mentalidad «que bebe, directa o indirectamente, de la herencia greco-árabe-islámica», debido a una «koiné intelectual transversal entre los 'árabes' y Dante».⁷⁷ Sin embargo, hay que admitir que los autores latinos medievales, y sobre todo los teólogos, también carecían de objetividad.

⁷⁷ Campanini también compara las ideas políticas de Dante con las de Ibn Bāṣṣā (lat. Avempace, m. 1138), introducido en Occidente solo gracias al filósofo judío Moisés Maimónides (m. 1204) y Averroes (a través de Sigieri de Brabante). Y de nuevo «per pura volontà di comparazione teoretica» Campanini menciona la filosofía de la luz de al-Ghazālī, «potenzialmente confrontabile con quella dell'Alighieri».

Un artículo de John Tolan, gran estudioso de las relaciones entre islam y cristianismo en la Edad Media latina,⁷⁸ examina a los dominicos Giordano da Pisa (m. 1311) y Ramon Martí (m. 1285), al franciscano inglés Roger Bacon (m. h. 1292), al igualmente famoso teólogo, astrólogo, alquimista y místico Ramon Llull (m. 1315) y, por último, al dominico Riccoldo da Montecroce. Estos teólogos estaban más o menos familiarizados con el mundo y la cultura islámicos en sus diversas formas y hacían una distinción tajante entre el pueblo, que seguía la revelación del Profeta, y los filósofos, que, en cambio, se sentían ajenos a ella cuando no se burlaban en secreto.

Entre los siglos XII y XIII se intentó presentar el cristianismo como demostrable sobre bases racionales y, por tanto, aceptable para todos. Los teólogos antes mencionados (que estigmatizaron especialmente la moral sexual de Mahoma) se inspiraron en la presentación coránica de las recompensas carnales del Paraíso para demostrar la bajeza de las creencias musulmanas. Esta concepción, basada en la idea de la resurrección de los cuerpos (común a la doctrina cristiana), chocaba también con la cultura neoplatónica de la época, que, siguiendo al neopitagorismo, consideraba el cuerpo como la prisión del alma.

Al neoplatonismo se adhirieron casi todos los *falāsifa* musulmanes, incluido el más famoso de todos ellos en aquella época, Avicena, que desarrolló argumentos físicos y metafísicos para demostrar que la resurrección de los cuerpos es indeseable e imposible y teorizó que el Paraíso consistía en la unión de las almas individuales con el intelecto agente, gracias al cual contemplarían la luz divina. Las narraciones coránicas solo servían para dar a las masas una idea de placeres que eran en sí mismos indescriptibles. Por el contrario, la doctrina cristiana, para la que el

⁷⁸ John Tolan, “Les philosophes sarrasins se moquent de l’islam en secret”, cap. VII en Id. *L’Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge : Cultures en conflit et en convergence* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009: 109-126).

cuerpo resucita pero que solo habla de goces espirituales, parecía incoherente.

Jordán de Pisa, colaborador de Pedro de Cluny, desconocía las acusaciones lanzadas contra Avicena por al-Ghazālī (m. 1111) sobre la resurrección de los cuerpos. Pero habiendo leído el *Corán*, se sintió autorizado a vilipendiar al *Profeta*, criticando su poligamia y atribuyéndole la fundación de una religión irracional y ridícula. Según él, los sabios musulmanes racionales y eruditos no se oponen a la ley de Mahoma por miedo a la violencia que podrían sufrir por parte de sus seguidores.

Ramón Martí, igualmente opositor a los judíos, conocía el islam mucho mejor que Pedro, habiendo estudiado también en la famosa escuela árabe de Toledo. Era capaz de leer en el original los ataques de Ghazālī y Averroé. Para la evangelización de los musulmanes, había compuesto el *De Seta Machometi* (antes de 1257), que ofrecía a los misioneros argumentos contra el islam, y la *Explanatio symboli apostolorum* (1257), que mostraba la verdad del cristianismo. Martí acusaba entonces a la *falsafa*, que, hablando de placeres intelectuales en el Paraíso, rechaza el *Corán* y la resurrección de los cuerpos. Las concepciones cristianas, por otro lado, concuerdan con la filosofía; y las mentes brillantes musulmanas deben ser “criptocristianas”.

Con posiciones similares se sitúa Roger Bacon en *Opus maius* (1266-1268). Coloca de un lado a los sacerdotes y al pueblo, que siguen ciegamente a Mahoma, y de otro a los sabios que lo rechazan, prediciendo la próxima destrucción de esa ‘secta’. Según Bacon, Avicena no solo rechaza a Mahoma, sino que busca otro guía: el Cristo. Pero, consciente o inconscientemente, tergiversa profundamente a Avicena. Si este negaba los castigos físicos de los condenados, ciertamente no podía ‘asimilarse’ a los cristianos, cuya incoherencia criticaba porque admitían la resurrección de los cuerpos, pero solo hablaban de goces espirituales.

El mejor conocedor del mundo islámico fue Ramon Llull, nacido en Mallorca, encrucijada comercial e intelectual del Me-

diterráneo, con importante población musulmana y judía. Su objetivo es discutir con los infieles «no contra la fe, sino a través de la fe», intentando convertir a musulmanes y judíos con argumentos basados en lo que ya creen. En *El libro del gentil y los tres sabios* (h. 1275), Llull escenifica un debate entre un judío, un cristiano y un musulmán en presencia de un filósofo gentil, que plantea diversas objeciones a la visión musulmana del Paraíso. El musulmán admite que existen divisiones sobre el tema entre los «literalistas» y los filósofos, que por haber estudiado lógica y ciencias naturales son casi considerados herejes. Por lo tanto, no se puede hablar de esas ciencias en público. Así, Llull pone en boca del musulmán una severa condena del islam, pero en el momento en que reconoce que la lógica y la filosofía natural contradicen al islam, este vuelve a ser presentado como fundamentalmente irracional.

Para Llull, los filósofos musulmanes lo son solo de nombre. Son enemigos del islam, cuya supervivencia solamente está garantizada por una legislación represiva y antiintelectual y testigos de su debilidad.

En la *Doctrina pueril* (1282-83) Llull reitera estos conceptos y concluye: “[...] [Pero] los sarracenos que tienen un intelecto sutil y que dudan de las predicciones de Mahoma se convertirán fácilmente a la fe católica si encuentran creyentes que amen tanto a Jesucristo y su Pasión que les prediquen la verdadera fe”.⁷⁹ A su vez, dirá Llull en el *Liber de fine* (1305), una vez convertidos, estos eruditos evangelizarán a las masas.

La idea será retomada en otras obras, por ejemplo, el *De acquisitione Terre Sancte* (1309). Pero Llull nunca menciona a Avicena ni a al-Ghazālī, a pesar de que había traducido el *Mi‘yar al-‘ilm* («La medida del saber») y el Miḥakk al-naẓar («La piedra de toque de la investigación») de al-Ghazālī y conocía otras obras.

⁷⁹Tolan, “Les philosophes sarrasins se moquent de l’islam en secret”, nota 48 se refiere a Llull, *Livre de l’enseignement des enfants*, 97.

Esto nos lleva a Riccoldo da Montecroce, contemporáneo de Llull. En 1288 había partido en misión hacia Oriente. Al llegar a Bagdad, aprendió árabe, leyó el *Corán* y estudió teología y filosofía musulmanas. Hacia 1300, poco después de su regreso a Italia, había escrito el *Liber peregrinationis*, un relato de su peregrinación rico en esbozos etnográficos y en el que no falta el aprecio por la erudición y la piedad de los musulmanes locales. Sin embargo, el islam niega que la creencia en el *Corán* sea compatible con una educación filosófica:

Cuando sus sabios empezaron a oponerse manifiestamente a la perversión de esta ley, [...] los califas de Bagdad ordenaron que allí no se estudiara más que el Corán. Así hemos notado que [los sabios] saben poco, tanto de la verdad de la teología como de la sutileza de la filosofía. Sin embargo, sus sabios no tienen fe en el [...] Corán. Se burlan de él en secreto, mientras que lo honran [abiertamente] por miedo.⁸⁰

Quizá consciente de la contradicción, Riccoldo afina su retrato en el *Libellus contra legem saracenorum* (c. 1300):

Contra los dos grupos [suníes y chiíes, explica Tolan] se alzaron algunos sarracenos expertos en filosofía que empezaron a leer libros de Aristóteles y Platón y, así, despreciaron todas las sectas de los sarracenos y el propio Corán. Cuando el califa de Bagdad [no se nombra; nota de Tolan] fue advertido de ello, construyó dos prestigiosas escuelas en Bagdad, la *Nizāmiyya* y la *Mustanşiriyya*. Reformó el estudio del Corán y ordenó que todo aquel que viniera de la provincia a estudiar el Corán en Bagdad dispusiera

⁸⁰ Se trata de un caso de «disimulación» (*taqiyya*) de las propias doctrinas, en caso de peligro, especialmente para la propia vida. La «disimulación» puede ser practicada por todos los musulmanes, pero pertenece en particular, dados sus antecedentes históricos, a los chií e ismailís. Tolan, “Les philosophes sarrasins se moquent de l’islam en secret”, 54 se refiere a Riccoldo, *Liber peregrinationis*: 186-189.

de espacio y recibiera un estipendio. También ordenó que a los sarracenos y a los que estudiaban el Corán no se les permitiera estudiar filosofía de ninguna manera. No consideran buenos sarracenos a los que estudian filosofía, porque todos ellos desprecian el Corán.⁸¹

La fundación de las *madrasas* habría sido, por tanto, una estrategia antiintelectual destinada a sofocar la lectura de filósofos que pudieran contradecir el Corán.⁸² Pero Tolan observa bien que fue en París –y no en Bagdad– donde en el siglo XIII los clérigos prohibieron el estudio de Aristóteles y de los árabes, por considerar la filosofía y la ciencia peligrosas para la ortodoxia. Para denunciar el islam como irracional, afirmando la racionalidad del cristianismo, estos autores forjaron una imagen estereotipada de los “dirigentes” musulmanes como fanáticos y antiintelectuales, de modo que los letrados árabes leídos y admirados en Europa no podían ser verdaderos musulmanes. Relegando a otras religiones a un nivel inferior al marco de la racionalidad cristiana, los filósofos árabes, al igual que sus homólogos griegos paganos, podían ser estudiados sin que se cuestionaran los fundamentos racionales del cristianismo.

En este debate vuelve a surgir el carácter problemático de la relación de la *falsafa* con la religión, resuelto aquí situando a los filósofos árabes en el Limbo, y no entre los herejes. Algunos de los eruditos que hemos examinado también han hecho hincapié en este aspecto. Así llega a hipotetizar una «inclinación literaria y científica», una «afición» de Dante por el islam,⁸³ reconociéndola precisamente en la presencia, en el Limbo, no solo de los filósofos Avicena y Averroes, sino incluso del sultán guerrero Saladino,

⁸¹ Tolan, “Les philosophes sarrasins se moquent de l’islam en secret”, nota 55 se refiere a Riccoldo, *Contra legem Sarracenorum*, cap. 13, 121.

⁸² El maestro más ilustre de la *Nizāmiyya*, fundada por Nizām al-Mulk en 1067, fue al-Ghazālī.

⁸³ Así Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 392 y 419.

que había arrebatado Jerusalén a los cruzados (*Inf.* IV 129). En la misma línea está Cantor.⁸⁴ Sin embargo, el estudioso se centra en Averroes, que había ejercido una gran influencia en los pensadores cristianos a través de sus comentarios, aunque también fue condenado por su negación de la inmortalidad de las almas individuales. Según él, Dante desafió la autoridad eclesiástica haciendo del Limbo una representación alegórica de la idea averroísta de que el único intelecto posible común a todos los hombres crece gradualmente con las aportaciones de la comunidad de pensamiento. Es más, los habitantes del Limbo no parecen sufrir en absoluto, sino que, en una imagen similar a la de la *Apología de Sócrates*, mantienen una agradable conversación con sus semejantes. Y poco importa que el erudito considere improbable que Dante conociera la *Apología*;⁸⁵ le basta con que citara el *Timeo* en sus obras (*Conv.* III v 6)!

La conclusión de Tolan parece más equilibrada: el éxito de las maniobras antiislámicas emprendidas por los teólogos cristianos queda patente cuando Dante sitúa a Avicena y Averroes en el Canto IV del *Inferno*, junto con algunos paganos virtuosos: separados para siempre de los demás musulmanes, conversarán eternamente con sus homólogos griegos y latinos. Lejos de ellos, en el octavo círculo, Mahoma y ‘Alí reciben el castigo de cismáticos.⁸⁶

Esto, en el lado occidental. Pero el carácter crítico de la posición de los *falāsifa* en el seno del islam, donde buscaban constantemente protegerse contra la terrible acusación de *kufri*,⁸⁷ con

⁸⁴ Cantor, “The Uncanonical Dante”, 142-144.

⁸⁵ De hecho, los árabes conocían la *Apología de Sócrates*, como demuestran sus citas en la enciclopedia de los Ijwān al-Şafā’ o “Hermanos de la Pureza” (siglo X).

⁸⁶ Sobre las relaciones entre Dante y la filosofía islámica véase también el muy reciente libro de Sebastiano Italia, *Avicenna in Dante. Contagi e contaminazioni tra Oriente e Occidente* (Genzano de Roma: Aracne, 2021). Agradezco a los dic-taminadores anónimos esta información bibliográfica.

⁸⁷ Propiamente, tachando al *Profeta* de mentira (afirmando doctrinas contrarias al *Corán*).

sus consecuencias dramáticas e incluso prácticas, lo expone claramente Riccoldo da Montecroce en las primeras líneas del pasaje del *Libellus contra legem saracenorum* citado más arriba. ☞

FUENTES IMPRESAS

- Alighieri, Dante. *Commedia, Inferno*, en <https://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=1&idlang=OR> (4 de julio de 2023).
- Alighieri, Dante. *De Hel*, trad. de Lies Lavrijsen. Utrecht: Blossom Books, 2021.
- El Noble Coran y su traducción comentario en lengua española*, trad. y comentario de Abdel Ghani Melara Navio, en: <https://quranindex.info/download/Spanish-Quran.pdf> (4 de julio de 2023).

BIBLIOGRAFÍA

- Alverny, Marie-Thérèse, de. “Les pérégrinations de l’âme dans l’autre monde d’après un anonyme de la fin du xii^e siècle”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, núm. 13 (1940-1942): 239-299.
- Amir-Moezzi, Mohammed Ali. *Ali, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité Shi’ite*. París: CNRS, 2020.
- Andrès, Juan. *Dell’origine, progressi e stato attuale d’ogni letteratura*. Parma: Stamperia Reale, 1782-1798.
- Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.
- Asín Palacios, Miguel. *Dante e l’Islam*, traduzione di Roberto Rossi Testa e Younis Tawfiq, Introduzione di Carlo Ossola. Parma: Nuova Pratiche Editrice, 1994 [pero de 1993]).
- Baffioni, Carmela. “Dante, l’esoterismo islamico e gli studi di Adriano Lanza”. En Brambilla, Simona y Nicolangelo D’Acunto, Massimo Marassi, Paola Müller con la collaborazione di Emiliano Bertin, coord. *Grandi Maestri di fronte a Dante. Atti del Seminario dantesco permanente 3 marzo-2 dicembre 2021*. Milán: Vita e Pensiero, 2022, 391-402.
- Baffioni, Carmela. “Dante e la filosofia araba”. En *Atti del Convegno La Biblioteca di Dante (Roma, 7-9 ottobre 2021)*. Roma: Bardi-Accademia Nazionale dei Lincei, 2022, 503-560.
- Benigni, Elisabetta. “Mediterraneo unico e molteplice: L’eredità di Miguel Asín Palacios e del dibattito sulle fonti islamiche di Dante in due recenti pubblicazioni”. *Oriente Moderno*, núm. 95/i-ii (2015): 310-319.

- Blochot, Edgar. *Les sources orientales de la Divine Comédie*. Paris: Maisonneuve, 1901.
- Campanini, Massimo. "Egypt". En Nasr, Seyyed Hossein y Oliver Leaman, coord. *History of Islamic Philosophy*. Londres-Nueva York: Routledge, 2001, 1115-1128 (ed. original de 1996).
- Campanini, Massimo. *Dante e l'Islam. L'empireo delle luci*. Roma: Studium, 2019 (e-book).
- Cantor, Paul A. "The Uncanonical Dante: The Divine Comedy and Islamic Philosophy". *Philosophy and Literature*, núm. 20/i (1996), 138-153, en: <http://muslimphilosophy.com/ip/tud.htm> (10 de julio de 2023).
- Cazzato, Matteo. "Dante, Maometto e Charlie Hebdo: Segni di una crisi persistente", Blog de Le parole e le cose², Letteratura e realtà, 6 ottobre 2021, en: https://leparoleelecose.it/?page_id=2 (10 de julio de 2023).
- Celli, Andrea. "'Cor per medium fident'. Il canto xxviii dell'Inferno alla luce di alcune fonti arabo-spagnole". *Lettere italiane*, núm. 65/ii (2013): 171-192.
- Celli, Andrea. "Gli studi di Enrico Cerulli su Dante". *Doctor Virtualis* Rivista online di Storia della filosofia medievale, núm. 12 (2013): 35-73. En: <https://doi.org/10.13130/2035-7362/3428> (10 de julio de 2023).
- Cerulli, Enrico. *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.
- Cerulli, Enrico. *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972.
- D'Ancona, Alessandro. *I precursori di Dante*. Florencia: Sansoni, 1874.
- De Fabrizio, Angelo. "Il «Mirag» di Maometto esposto da un frate salentino del secolo XV". *Giornale storico della letteratura italiana*, núm. 49 (1907): 299-313.
- Di Cesare, Michelina. "From 'Alī to Dante's Alī: a Western Medieval understanding of Shi'a". *Medievalia*, núm. 19/ii (2016): 175-201.
- Dods, Marcus. *Forerunners of Dante: An Account of Some of the More Important Visions of the Unseen World, From the Earliest Times*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1903.
- Gargan, Luciano. *Dante, la sua biblioteca e lo Studio di Bologna*. Roma-Padua: Antenore, 2014.
- Iqbal, Sir Muhammad. *Javid nama*. Trans. from the Persian with Introduction and Notes by A.J. Arberry. Londres: George Allen and Unwin Ltd, 1966.
- Italia, Sebastiano. *Avicenna in Dante. Contagi e contaminazioni tra Oriente e Occidente*. Genzano de Roma: Aracne, 2021.

- Lanza, Adriano. *Dante e la Gnosi. Esoterismo del "Convivio"*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1990.
- Lanza, Adriano. *Dante all'Inferno. I misteri eretici della "Commedia"*. Roma: Tre Editori, 1999.
- Lanza, Adriano. *Dante eterodosso. Una diversa lettura della "Commedia"*. Bergamo: Moretti-Honegger, 2004.
- Leszynsky, Rudolf. *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht: Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie*. Kirchkain N.-L.: M. Schmersow, 1909.
- Lieberknecht, Otfried. "A Medieval Christian View of Islam: Dante's Encounter with Mohammed in Inferno xxviii". En: <http://lieberknecht.de/-diss/index.html> (10 de julio de 2023).
- Monneret de Villard, Ugo. *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.
- Muñoz Sendino, José. *La Escala de Mahoma*. Trad. del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949.
- Nallino, Maria. "Recente eco indo-persiana della «Divina Commedia»: Muhammad Iqbāl". *Oriente moderno*, núm. 12 (1932): 610-622.
- Nardi, Bruno. "Pretese fonti della Divina Commedia". En Id. *Dal Convivio alla Commedia*. Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1960, 351-370; reimpresión del texto publicado en *Nuova antologia*, núm. 90 (1955): 383-398.
- Olschki, Leonardo. "Mohammedan Eschatology and Dante's Other World". *Comparative Literature*, núm. 3/1 (1951): 1-17.
- Ottolenghi, Renato. *Un lontano precursore di Dante*. Lugano: Casa Editrice del «Coenobium», 1910 (ed. original: *Coenobium*, núm. 2-5, 1909).
- Palgen, Rudolph. *Das Quellen-problem der Göttlichen Komödie*. Heidelberg: Winter, 1932.
- Palgen, Rudolph. *Das mittelalterliche Gesicht der Göttlichen Komödie*. Heidelberg: Winter, 1933.
- Resconi, Stefano. "Maometto-personaggio nel contesto". *Doctor Virtualis* Revista online di Storia della filosofia medievale, núm. 12 (2013). En: <https://doi.org/10.13130/2035-7362/3437> (10 de julio de 2023).
- Resconi, Stefano. "Dante e gli Sciiti: l'Alì di Inf., xxviii, alla luce delle possibili fonti". *Rivista di Studi Danteschi*, núm. 16/ii (2016): 365-388.
- Resconi, Stefano. "Prime ricerche sulla presenza di Alì in Inferno, xxviii 32-33". *Rencontres de l'Archet 2015 (Atti delle Rencontres de l'Archet Morgex, 14-19 settembre 2015)*. Turín: Lexis, 2017, 157-162.

- Rodinson, Maxime. "Dante et l'islam d'après des travaux récents". *Revue de l'histoire des religions*, núm. 140/ii (1951): 203-236.
- Rüegg, August. *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia*. Einsiedeln-Köln: Benziger, 1945.
- Suheyf Umar, Muhammad. "Pakistan". En Nasr, Seyyed Hossein y Oliver Leaman (coord.), *History of Islamic Philosophy*. Londres-Nueva York: Routledge, 2001, 1076-1081 (ed. original de 1996).
- Tavoni, Mirko. *Qualche idea su Dante*. Bolonia: Il Mulino, 2015.
- Tolan, John. "Les philosophes sarrasins se moquent de l'islam en secret". En Id. *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge: Cultures en conflit et en convergence*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009, 109-126. En: <http://books.openedition.org/pur/136401> (10 de julio de 2023).