

**DISPUTATIO SAECULARIS ET IACOBITAE. ACTORES Y AUTOR
DE UN TRATADO INMACULISTA PSEUDOLULIANO DEL SIGLO XV**

«Un libro está hecho de signos que hablan de otros signos, que, a su vez, hablan de las cosas», U. Eco, *El nombre de la rosa*, 7 ed. (Barcelona 1983) 482.

PROPÓSITO. MÉTODO. SIGLAS

Objetivo principal de la presente investigación es descifrar los nombres reales que, a mi parecer, corresponden al autor anónimo y a los tres actores o «dramatis personae», que intervienen en la animada *Disputatio saecularis et iacobitae*. Se le atribuyó su autoría a Raimundo Lulio hasta el siglo xvii y, desde entonces hasta el presente, a Ramon Astruc de Cortielles.

Desde su aparición hasta hoy, la *Disputatio* ha sido tomada únicamente como un tratado teológico y hasta histórico. Y es, ciertamente, lo uno y lo otro; pero su valor histórico no está tanto en lo que dice, cuanto en lo que quiere decir. Trátase, en efecto, de un libro singular, de un auténtico mosaico de figuras literarias, al que cuadran perfectamente las características señaladas por U. Eco, y que he tomado como lema: un libro hecho de signos, que remiten a otros signos, los cuales, a su vez, indican personas o situaciones históricas.

Su carácter figurado no puede menos de imponer un método especial a nuestra investigación: un primer paso, el más difícil, consistirá en buscar en otro(s) libro(s) los modelos literarios originales a los que se refieren las figuras e imágenes de la *Disputa-*

tio; una vez hallados esos modelos, un segundo paso nos permitirá llamar a las «cosas», al autor y a los personajes, por su propio nombre, y, asimismo, situar la *Disputatio* en su verdadero contexto histórico. Es sólo una propuesta —no una tesis— la que aquí se hace, y su grado de probabilidad dependerá obviamente de la correspondencia que se pueda establecer entre las imágenes y sus modelos.

La exposición se ajustará al siguiente orden: 1, La *Disputatio*, su importancia doctrinal y su difusión; 2, «*Dramatis personae*»: Actores de la *Disputatio*; y 3, El Autor. En busca de su nombre.

Se usarán, dentro del texto, las siguientes abreviaturas y siglas:

- Anón* = Indica el Autor de la *DSI*, cuya identificación es objeto de la presente investigación.
- CB* = *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. crítica por J. M. Azáceta, 1-3 (Madrid 1966); en las citas dentro del texto, la sigla *CB* irá seguida del número de la composición y, eventualmente, del número del verso.
- CJ* = *Collectio judiciorum de novissimis erroribus*, ed. C. Du Plessis D'Argentrè, 1/2 (Lutetiae Parisiorum 1728) 61-151.
- CL* = Cantilena(s) latina(s), anónima(s), s. xv, Roma, bibl. Casanatense, MS 1022, ff. 56vc-60vd; ed. J. Perarnau Espelt, en *Anthologica Annua* 22-23 (1975-1976) 512-29; a la sigla seguirá el núm. de la cantilena.
- Conv* = Dante Alighieri, *Convivio*.
- DC* = Dante Alighieri, *La Divina Commedia*.
- DER* = Raymundus Lullus, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi*, *Opera* 4 (Moguntiae 1737 = Frankfurt/Main 1965) 307-08.
- DSI* = Anónimo, *Disputatio saecularis et iacobitae seu Liber de conceptu virginali*, ed. Pedro de Alva y Astorga, *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae* (Lovanii 1665) 441-463.
- Inf* = Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Inferno*.
- LTC* = Raymundus Lullus, *Liber super Psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*, *Opera* 4 (Moguntiae 1737 = Frankfurt/Main (1965) 347-76.

- Mon* = Dante Alighieri, *Monarchia*.
Par = Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Paradiso*.
Purg = Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Purgatorio*.
VN = Dante Alighieri, *Vita Nuova*.
VE = Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*.

1. LA *DSI*: ESTRUCTURA, IMPORTANCIA DOCTRINAL Y DIFUSIÓN

Estructura

La *Disputatio saecularis et iacobitae (DSI)* es conocida también bajo el título de *Liber de conceptu virginali*, o sea, Libro de la concepción inmaculada de la Virgen. Trátase, en efecto, de una discusión sobre este privilegio mariano, en la que intervienen los tres personajes siguientes: un Secular —«*Saecularis quidam et pauper canonicus*»—, un Jacobita —«*Iacobita scientificus*»— y un Canonista —«*quidam Canonista*».

La *DSI* corrió hasta mediados del siglo XVII como obra de Raimundo Lulio. Y la equivocada atribución algún fundamento tenía. En efecto, la *DSI* no sólo usa un lenguaje y unos argumentos teológicos eminentemente lulianos, sino que recibe su estructura fundante del *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani (LTC)*, que Lulio escribió en 1288 durante su estancia en París. He aquí, en síntesis, la estructura del *LTC*: Un tártaro muy instruido, que como todos los de su tierra vivía sin ninguna fe, un buen día quiso conocer alguna de las que practicaban otros pueblos, a fin de abrazarla también él, en el caso de que llegase a convencerse de su validez para la salvación. Se puso, pues, en camino, en busca de información. Preguntó primeramente a un judío que le explicase su fe, pero la explicación no le convenció; fuese luego a un sarraceno, y le sucedió lo mismo. A continuación consultó a un cristiano; éste le dijo que su religión era ciertamente la verdadera y única para la salvación, pero que no le pidiese explicaciones, pues no se sentía suficientemente preparado para dárselas; si quería saber más, que fuese a un lugar lejos de allí, a un ermitaño cristiano, llamado Blanquerna, que era muy docto y le aclararía todas las dudas. Fuese el tártaro a Blanquerna y le expuso su problema y lo que le había sucedido con el cristiano. Lo primero que hizo Blanquerna fue lamentarse amargamente de que hubiese tan malos cristianos que no sabían dar razón de su

fe, y luego él mismo expuso al tártaro los artículos de la fe cristiana con tanta eficacia que terminó por convencerle plenamente. El tártaro se hizo bautizar y regresó luego a su tierra para predicar a los suyos la fe.

Pues bien, como he podido comprobar recientemente ¹, los personajes de la *DSI* encarnan los personajes del *LTC*: así, el «Canonista» es «Tártaro», el «Secular» es «Blanquerna» y, en fin, el «Jacobita» responde a aquel «Cristiano», a quien Blanquerna calificó de «mal cristiano», por no saber dar razón de su fe.

Sin embargo, el *Anón* no sigue a pie juntillas la falsilla luliana, sino que introduce en ella algunos retoques muy significativos; por ejemplo, los siguientes: el Canonista, a diferencia del Tártaro, quiere saber lo que hay, no sobre todas las verdades cristianas, sino sobre una en concreto, o sea, sobre la verdad de la Inmaculada Concepción de María; otra diferencia consiste en que el Jacobita, contrariamente al mal cristiano luliano, no reconoce su ignorancia ni envía el Canonista hasta el Secular, sino que, al revés, es el Secular quien va en busca del Canonista, que encuentra junto al Jacobita. El encuentro se da como sucedido un 7 de diciembre en la iglesia de los Jacobitas de Aviñón. Fue entonces cuando surgió el animado diálogo que el Secular aprovechó para ridiculizar al Jacobita por su ignorancia y para convencer plenamente al Canonista de la verdad de la Inmaculada Concepción. Por último, el Canonista, a diferencia del Tártaro, no es un pagano, sino un cristiano y demuestra conocer bien su fe, a excepción del controvertido punto del privilegio mariano que termina por aceptar también con todo fervor.

Importancia doctrinal de la DSI

El *Anón* toma de Raimundo Lulio, no sólo la plataforma estructural, como acabamos de indicar, sino también, y sobre todo, los principios fundamentales en favor de la doctrina sobre la Inmaculada Concepción. El Doctor Iluminado fue, en efecto, uno de los primeros —con anterioridad al mismo Duns Escoto— que defendió el privilegio mariano en varios de sus tratados. Uno de ellos es el que compuso también en París en 1298, y que intituló: *Dispu-*

1 I. Vázquez Janeiro, «Tártaro y Blanquerna. Fortuna de dos personajes lulianos en el siglo xv», *Verdad y Vida* 51 (1993) 315-24.

tatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi (= DER), en cuya cuestión XCVI se pregunta: «Utrum Beata Virgo contraxerit peccatum originale»? Partiendo de sus principios básicos del primado absoluto de Cristo y de la predestinación de María a madre del Verbo encarnado², y aplicando las categorías de su Arte, Lulio demuestra con seis argumentos la conveniencia de la tesis inmaculista.

Nuestro *Anón* es indudablemente un seguidor de Raimundo Lulio, pero en la defensa de la Inmaculada va mucho más adelante. Primeramente, lo que parece ser para Lulio (y lo será ciertamente para el mismo Escoto) una mera conveniencia o una opinión piadosa, se convierte para el *Anón* en una verdad necesaria; de las 18 razones que alega en la *DSI*, apenas hay una en que no concluya afirmando explícitamente la necesidad de la Concepción Inmaculada; por citar sólo algunos ejemplos: «Quare Virginem sine peccato originali fuisse conceptam ex praehabito argumento est necesse» (1.^a razón, p. 449a); «Quare necessario sequitur Virginem...» (2.^a razón, p. 449b); «Necessario patet (3.^a razón, *ibid.*); y así las restantes. Más aún: no sólo verdad necesaria, sino verdad dogmática, en cuanto la concepción virginal de Cristo, profesada en el Símbolo, exige, según el *Anón*, la concepción inmaculada de María, ya que María desde el instante de su existencia tuvo que gozar de la plenitud de gracia que le anunció el ángel en el momento de la Encarnación. No creo que haya habido anteriormente algún teólogo que haya afirmado con tanta fuerza la conexión entre la concepción virginal y la concepción inmaculada de María. He aquí cómo se expresa nuestro *Anón*:

«*Ave Maria gratia plena. Plenitudo in subiecto oportet esse per totam essentiam et esse subiecti, alias minime foret plenum; sed esse subiecti est diffusum per principium, medium et finem; ergo plenitudo subiecti est necessaria per principium, medium atque finem; sed Virgo est plena gratia; ergo Virginis Mariae sunt plena gratia principium, medium atque finis; sed principium Mariae est conceptus; ergo conceptus Virginis fuit plenus gratia, quod quidem nihil foret, si in peccato originali esset concepta. Quare Virginem sine pec-*

2 B. Salvà, «Raymundus Lullus et eius doctrina de Immaculata Conceptione. Textus lulliani», *Analecta Tertii Ordinis Regularis S. Francisci* 2 (1934) 170-72; M. Caldentey, «Principio fundamental de la mariología luliana. Notas sobre el primado absoluto y universal de Jesucristo y María», *Verdad y Vida* 1 (1943) 113-24; G. Andreozzi, «L'Immacolata Concezione di Maria nel Terz'Ordine Regolare di San Francesco», *Virgo Immaculata* 7/3 (Roma 1957) 159-70.

cato originali fuisse conceptam, angelica salutatio hoc declarat» (*DSI* 455b).

Por lo demás, las imágenes con que el *Anón* presenta a los personajes de la *DSI*, si las confrontamos con sus respectivos modelos, nos revelan el carácter dogmático de la doctrina inmaculista; en efecto, así como Blanquerna explica al Tártaro las verdades de la fe cristiana por el Símbolo, y el Tártaro las acepta y se convierte; del mismo modo, el Secular explica al Canonista la verdad de la Inmaculada, partiendo del Símbolo, y el Canonista la acepta y se convierte; el mismo Canonista es plenamente consciente de haber abrazado una verdad de la fe, e invita al Jacobita a seguir su ejemplo: «Igitur adhaereamus in Spiritus Sancti gratia veritati, quam de virginali subiecto audivimus. Et te latere nolo, quoniam, eadem Virgine ministrante, *proculdubio credo ipsam sine peccato originali fuisse conceptam*» (*DSI* 460b).

Pero donde nuestro *Anón* se muestra innovador, yo diría revolucionario, es en su opinión frente a la teoría agustiniana de la transmisión del pecado original por generación y la identificación de aquél con la *libido* que acompaña a toda acción marital. Fue sin duda alguna esta concepción la gran barrera que impidió que los grandes teólogos, como S. Bernardo, Pedro Lombardo, Santo Tomás, San Buenaventura y todos los demás escolásticos se abriesen a la posibilidad de que María quedase exenta, al menos en un primer instante, de esta ley universal. El mismo Raimundo Lulio no niega la teoría agustiniana, sino que admite que una vez formado el germen vital que iba a ser la carne de María, ésta fue santificada en el momento de la creación del alma: «ergo concluditur, quod Beata Virgo non contraxerit originale peccatum, imo fuerit sanctificata *scisso semine*, de quo fuit, a suis parentibus» (*DER* 308). Igualmente, Escoto, sin negar la doctrina común sobre la universalidad del pecado original por generación, sentó la posibilidad y la conveniencia de la exención de María de dicha ley por especial privilegio, sin dejar por ello de ser redimida mediante la «redención preventiva».

Pues bien, es en este contexto donde nuestro *Anón* rompe con todos los moldes de la tradición de manera clamorosa. Comienza el Jacobita preguntando al Secular si Joaquín y Ana en el acto de engendrar a su hija «habuerunt delectationes corporales». Y el Secular responde sin tapujos:

«Quod nullus conceptus fuit ex concubitu maris et feminae, qui in tantam delectationem fuerit etiam appetitus, sicut conceptus Virginalis» (*DSI* 451a) .

Alarmado por esta inesperada respuesta, el Canonista recuerda al Secular que si hubo «delectatio», tuvo que haber necesariamente pecado original: «Si carnis delectatio fuit in conceptu virginali, oportet ergo fuisse talem conceptum in peccato originali» (*ibid.*). El Secular, comienza por recordarle brevemente cómo María fue creada única y exclusivamente para ser madre de Cristo, y cómo, por consiguiente, su concepción estaba orientada a la consecución del fin supremo de la Creación, que no era otro que la Encarnación del Verbo; y a continuación, pasa a responder directamente a la objeción del Canonista:

«Nec aliquo modo opinandum est, quod amplexus sive coitus in virginali conceptu inducat peccatum, nec coitum fore causa peccati; quoniam si Adam non peccasset, coitus generationis humanae nequaquam persisteret in peccato, imo in iustitia et virtute, eo quod deviatio a fine creationis in humana natura nihil foret, quae propter inobedientiam fuit perpetrata in privatione primorum parentum. Ideoque apparet, quod coitus non est causa peccati nec inductionis eius, sed deviatio finis creationis, propter quam omnis coitus humanae naturae post peccatum Adae infectus est: quoniam peccatum nihil est quam cursus sive creaturae operatio in deviatione finis. Praeterea, nihil sanctius, nihil virtuosius ac perfectius in subiecto creato reperitur, quam id quod se habet ad finem creationis; sed cum coitus, ex quo fuit concepta Virgo gloriosa, fuerit propter finem creationis, quia concepta fuit ut Deus de ipsa incarnaretur, stat ergo clarum, ipsum coitum fore sanctissimum et iustissimum, *prae ceteris omni gaudio, laetitia debita ac iusta delectatione repletum*» (DSI 451b).

En una palabra, estamos ante un teólogo de no vulgar categoría. Merecerá, pues, bien la pena intentar descorrer el velo de su secular anonimato. Pero antes indicaremos brevemente la difusión que ha tenido su obra.

Difusión de la DSI

Manuscritos:

- 1) El Escorial, Bibl. del monasterio MS 2.G.6 (perdido).
- 2) Lyon, bibl. Municipal, Fonds généraux 258 (s. xv), ff. 39r-57v. Expl.: *Disputatio fratris minoris et iacobitae*.
- 3) Roma, bibl. Casanatense, MS 1022 (s. xv), ff. 45ra-56rb.

- 4) Vaticano, BV, Vat. lat. 9832 (s. xv), ff. 80r-107v (incompleto).
- 5) Vaticano, BV, Vat. lat. 10275 (s. xv), ff. 1r-24v.
- 6) Vaticano, BV, Ott. lat. 1278 (s. xv), ff. 82v-94v.
- 7) Palma de Mallorca, Bibl. Pública, MS encuadernado con el incunable 463 (s. xv), Int. II, ff. 1-35.
- 8) Milán, Bibl. Ambrosiana, D. 369 inf. (s. xvi), ff. 55r-64v. Es copia de la ed. de Sevilla de 1491.
- 9) Palma de Mallorca, Archivo Diocesano, Causa Pía Lulliana, 2 (s. xviii), ff. 1r—55r-. Traducción castellana. Expl.: «... se apartó solo y peregrino el canonista».

Ediciones:

1) Sevilla 1491; 2) Valencia 1518; 3) Bruselas 1664: texto latín y trad. castellana por Alonso de Cepeda; 4) Bruselas o Lovaina 1665: igual que la anterior; 5) Lovaina 1665: ed. por P. de Alva y Astorga en *Monumenta antiqua*, pp. 441-463; 6) Barcelona 1901: en latín y catalán, prefacio de Salvador Bové; 7) Barcelona 1906: versión castellana de A. de Cepeda, con muchas supresiones, por Ruperto María de Manresa ³.

2. «DRAMATIS PERSONAE». LOS ACTORES DE LA *DSI*

Centrándonos ya en el tema que constituye el objetivo principal de la presente investigación, voy a intentar sustituir los nombres imaginarios de los personajes o actores de la *DSI* por sus nombres propios; recordemos que el punto de partida serán los signos que nos proporciona nuestro tratado, los cuales, a su vez, nos remitirán a otros signos, y éstos, finalmente, nos señalarán unos individuos de carne y hueso que se mueven en un determinado contexto histórico.

3 F. Domínguez Reboiras, «Els apocrifis lullians sobre la Immaculada. La seva importància en la història del lul·lisme», *Landa* 27 (Barcelona, 1990), p. 43, concretament, pp. 31-36, con la indicación de los manuscritos, de las ediciones y de la bibliografía.

Una cantera de signos

Comenzaré por transcribir aquí el texto con que se inicia el Prólogo, al cual tendremos necesidad de recurrir repetidas veces en busca de imágenes. Hélo aquí:

«De Prologo. Contigit quod sedens in Choro Fratrum Praedicatorum Avinione, septima mensis decembris, Saecularis quidam et pauper Canonicus, dum Vesperas Conceptionis Virginis Mariae Fratres solemniter celebrarent, allocutus est cuidam Iacobitae scientifico sermones amicabiliter sequentes: Venerande Frater, cum omnes simus concordēs fratres in Christo, omnesque recipimus aequale pretium redemptionis generis humani, ab utero Virginis Matris Mariae divinitus incarnatum; quae quidem Virgo omnibus peccatoribus advocatam se exhibet, refugiumque omnium sperantium in eandem, quae impetrans gratias, benedictiones innumeras, ut praesentare nos possit concorditer coram Domino Iesu Christo, et sumat nos exutos a culpis nostris, defectibus et miseriis. Et cum sic se habeat istud, quare ergo non conamur ut simus concordēs ad honores, laudes reverentiasque multimodas ipsi Virgini exhibentes? Nam non videtur ut concorditer respondeamus de beneficiis, quae quotidie ab ipsa Virgine recipimus, in exhibendas receptantes laudes contrarias veritati. Et propter inveteratam diversitatem, quae de suo sanctissimo Conceptu inter christifideles ambigitur: alii ipsam in peccato originali fore conceptam minime consentientes seu concedentes; alii vero affirmantes contrarium, in falsitatem persistere est necesse.

Dum Iacobita ipsius Saecularis percepisset sermones, Saecularem alloquitur his verbis: “Loquela tua et dispositio faciei te fore oriundum ostendit ac subiectum Regis Aragonum, qui anno praesenti in civitate Valentiae quarta decima martii, inconsulte ductus super huius quovis materiam, nimis praesumptuose videtur oberrasse, ex eo quod sine ratione edidit et compulit omnes sibi subiectos, cuiuscumque conditionis fuerint, tenere et firmiter confiteri Virginem Mariam sine peccato originali fuisse conceptam; certificans te illud fore quamplurimum contra fas Ecclesiae Sacrosanctae”.

Saecularis vero audiens suum regem sic enormiter blasphematum, commotus lestl contra Iacobitam, quem revera percussisset, nisi ad rumores pervenisset quidam Canonista, qui eos in sedendo fuerat convicinus...» (*DSI* 442-43).

Fray Juan de Monzón OP, el Jacobita científico de la DSI

Jacobita: sinónimo de religioso dominico en general

El término «jacobita» comenzó por designar concretamente a los dominicos moradores del gran convento de París, que estaba situado precisamente en la calle de Santiago o «rue de Saint-Jacques». Pero ya desde mediados del siglo XIII era aplicado a cualquier dominico en general. Nuestro *Anón* usa el término, no sólo en singular, sino también en plural para designar, una vez, a los dominicos del convento de Aviñón (*DSI* 442) y, otra vez, a los frailes de toda la Orden, «Ordinem Iacobitarum» (*DSI* 459a).

Aquí, de momento, nos interesa el término «Jacobita» en singular, que es uno de los actores o personajes de la *DSI*. El *Anón* se refiere a un «Iacobitae *scientifico*», o sea, a un dominico dedicado a estudios. Pero, dentro de la categoría de dominicos, ¿el *Anón* se estará refiriendo a un dominico determinado, con nombre y apellido, o a un dominico genérico? Si ha querido presentarnos un dominico bien concreto, tuvo que dejarnos signos precisos que lo señalen. Vamos, pues, a ver a continuación si existen tales signos individuantes y a quién se refieren.

El doctorado de Juan de Monzón
y la controversia inmaculista
en París y Aviñón (1387-1389)

Volvamos al texto del prólogo. Las primeras imágenes nos hacen pensar en el desarrollo de un examen de doctorado, con el que un estudiante de teología coronaba su carrera. El examen constaba de dos ejercicios, las «Vesperiae» y la «Resumpta». El acto recibía el nombre de «Vesperiae», porque se celebraba, como todos los actos académicos, en una iglesia, pero a la hora en que se tenían las Vísperas; además del candidato, asistían varios maestros de la facultad, presididos por el «magister tenens Vesperias», y algunos bachilleres.

Pues bien, las imágenes de nuestro texto nos dan los elementos esenciales de esta ceremonia académica. El Secular —«Saecularis quidam et pauper Canonicus»— está sobre la cátedra —«sedens»—, en la iglesia de los dominicos de Aviñón, precisamente a la hora de Vísperas —«dum Vesperas Conceptionis Virginis Mariae fratres solemniter celebrarent»—; estaba también allí

el Canonista, que intervendrá luego, y se dice que estaba también sentado, pero no junto al Secular, sino en un puesto lateral —«in sedendo fuerat *convicinus*»; tal vez, porque era un simple bachiller en teología. Ya lo veremos. El Secular desde su cátedra propone unas cuestiones — «sermone*s* amicabiliter consequentes»— a cierto dominico —«Iacobitae científico»—; notemos que el Jacobita es el único del que no se dice que estuviese sentado; por tanto, se puede suponer que se mantenía en pie, como correspondía «in illo tempore» a un alumno que está sufriendo un examen; el carácter académico de las preguntas —«sermone*s*»— queda evidenciado por el hecho que van dirigidas a un Jacobita *científico*. Lo de «amicabiliter» es una simple metáfora que alude a otro(s) hecho(s), de que se hablará más adelante, pero, aplicado aquí a las preguntas del Secular, no revela sino una ironía explosiva, como vamos a ver.

¿Cuándo, dónde y por quiénes fue realizado este encuentro que las imágenes nos permiten considerar como un auténtico examen de doctorado? En cuanto a las dos primeras preguntas, todos los estudiosos, antiguos y modernos, tomando a la letra los datos consignados en el texto transcrito más atrás, no dudaron ni dudan en afirmar con toda seriedad que el encuentro-examen tuvo lugar efectivamente el 7 de diciembre de 1394 —año en que fue emanado el aludido decreto del rey de Aragón— en la iglesia de los dominicos de Aviñón, sin tener en cuenta que en una narración alegórica, como es la nuestra, los mismos datos históricos tienen valor de signos que apuntan a otra parte.

Tenemos, pues, que dirigirnos hacia otra parte. Conducidos por un grupo de signos del citado texto, llegamos a París, para asistir en 1387 a uno de los exámenes de doctorado más clamorosos de la Sorbona, que provocaría durante varios lustros una vivacísima polémica en torno a la doctrina de la Inmaculada Concepción. Se trata del doctorado del jacobita o dominico valenciano fray Juan de Monzón (c. 1340-c. 1412)⁴. Para comenzar, resumiré aquí las Actas oficiales de la polémica, que fueron editadas por Du Plessis D'Argentrè en su *CJ*. Fue, pues, el caso que por el mes de junio de 1387 fray Juan se presenta ante la Facultad de Teología de la Sorbona para obtener el grado de doctor; durante el examen —que constaba, como queda dicho, de las «Vesperiae» y la

4 J. Goñi Gaztambide, «Fray Juan de Monzón OP, su vida y sus obras (c. 1340-c. 1412)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 56 (1980) 506-23.

«Resumpta»— entre otros muchos despropósitos, tachó descaradamente de heréticas cuatro proposiciones immaculistas. Sus conclusiones iban directamente contra el común sentir de la Universidad de París, la cual venía ya celebrando solemnemente la fiesta de la Inmaculada Concepción desde tiempo atrás. Considerando, pues, la actitud del nuevo doctor como un insulto hacia la propia madre —es decir, hacia la Universidad—, los maestros que formaban el tribunal, en un primer momento, sintieron ganas de abofetear al insolente doctorando, pero luego, dominando los nervios, prefirieron poner el caso en conocimiento del Decano de Teología; el Decano convocó a todos los maestros de la Facultad —unos treinta— y a los bachilleres más sobresalientes, y, ante ellos, «caritative», y en buenas formas, invitó a fray Juan de Monzón para que retractase sus conclusiones, de las cuales se le había exigido una copia por escrito; pero fray Juan no sólo no las retractó, sino que dijo que las defendería «usque ad mortem» y, además, que lo hacía en perfecto acuerdo con los superiores de su Orden. Esto alarmó más al Decano, el cual puso el asunto en manos de las autoridades de la Universidad, y éstas, después de haber hecho examinar y de haber condenado las conclusiones de Monzón, dieron parte al obispo de París; y el obispo, sometiendo de nuevo y detenidamente a examen la cuestión, confirmó la sentencia de la Universidad y mandó arrestar a Monzón; pero éste se escapó a Aviñón y allí, ante el papa Clemente VII, denunció a la Facultad, a la Universidad y al obispo de París por haberse pronunciado sobre una doctrina que era de exclusiva competencia de la Santa Sede por doble motivo: primero, por tratarse de una causa mayor de la fe y, segundo, por ir contra la doctrina de Santo Tomás que había sido aprobada por la Iglesia. La Universidad de París, para perorar su causa, mandó a Aviñón una comisión de maestros, los cuales lograron, una vez más, llevar al banquillo al indómito Monzón y obtener que el Papa le impidiese salir de la curia pontificia hasta que se sustanciase el pleito; pero, Monzón, viéndose perdido, abandonó ocultamente Aviñón, regresó a Aragón y terminó por pasarse a la obediencia del Papa de Roma.

Cotejemos ahora los signos que relacionan el examen de Monzón ante la Sorbona y el del Jacobita ante el Secular. La identidad entre los dos grupos de signos nos lleva a admitir que el imaginario encuentro del Jacobita con el Secular no es sino una parodia literaria del tristemente célebre encuentro histórico de Monzón, primeramente, con las autoridades académicas de París y, luego, con las autoridades de la corte pontificia de Aviñón. He aquí un muestrario de signos:

1) En su examen Monzón ataca la Inmaculada Concepción (CJ 63ab). Eso mismo hace el Jacobita.

2) Los maestros de París tratan a Monzón «caritative» (CJ 67a). El Secular comienza proponiendo unas cuestiones al Jacobita «amicabiliter».

3) La arrogancia de Monzón y del Jacobita. A lo largo de las Actas del proceso el rasgo personal de Monzón que es puesto más en evidencia es su arrogancia, su soberbia, su presunción. Parecía que la iba demostrando desde su mismo apellido, que en latín era «de Montesono»: «de *monte*, inquam, eminentis superbiae, sono dissonantis arrogantiae» (CJ 71); y hasta desde su grande boca y de su voz de trueno: «pleno ore magnoque boatu» (CJ 67a). El término «praesumptio», en sus diversas formas de sustantivo, adjetivo, verbo o adverbio, le viene aplicado nada menos que 23 veces, y cada vez en tono más fuerte: «elata... praesumptio» (CJ 64b), «superba praesumptio» (67a), «obstinata praesumptio» (73a), «praesumptuosissimus» (68b). Es curioso notar que cada una de las cuatro conclusiones en que Monzón ataca la Inmaculada Concepción mereció de los censores la siguiente calificación: «praesumptuose asserta» (63ab, 99a, 107a, 108b, 109a, 111ab, 137a). Naturalmente, como sucede siempre en este tipo de hombres, Monzón no se reconocía presuntuoso, pero demostraba serlo precisamente por la facilidad con que iba propinando a los demás el poco simpático calificativo: «suam semper culpam in alium transferre obstinata praesumptio meditatur» (73a); y de nuevo: «patet quod illi sunt praesumptuosi, qui Magistros dictae Facultatis [Parisiensis] propter dictam condemnationem de praesumptione culpae nituntur» (81a).

Exactamente, el caso de nuestro Jacobita. La misma presunción que la Universidad y los maestros de París atribuyen a Monzón, el Jacobita se la atribuye al rey de Aragón; y lo más digno de notarse es que el Jacobita usa también de tres vocablos, igual que los maestros parisinos en el caso de Monzón: dos de esos vocablos son idénticos, y el tercero equivalente, en ambos casos; helos aquí:

DSI 443a	CJ 64b
«inconsulte»	«inconsulta»
«praesuntuose»	«praesumptio»
«nimis»	«elata»

4) Monzón, atacando el misterio de la Inmaculada Concepción, ultrajaba («blasphemavit»: CJ 67b) a la misma Universidad,

que venía celebrando ya la fiesta de dicho privilegio; y, ultrajando a la Universidad, era como si ultrajase a su propia madre: «*propriamque matrem contemptui habuisse*» (CJ 65a). Del mismo modo, el Jacobita ultrajaba al rey de Aragón, porque impuso en sus dominios la fiesta de la Inmaculada; y, estando a la correspondencia de las imágenes, es lícito pensar que el Jacobita, ultrajando al rey de Aragón, era como si ultrajase a su propio padre o soberano.

5) Ante las intemperancias de Monzón contra la Universidad, los maestros de París se sintieron tan turbados y conmovidos como si les hubiesen injuriado a su propia madre: «*non aliter quam si matrem propriam ignominiosissimis contumeliis affici aspexissent*» (CJ 67a). Del mismo modo, al ver a su rey ultrajado de aquella manera —«*sic enormiter blasphematum*»— por el Jacobita, también el Secular se sintió turbado y —cabe imaginárselo por la implícita correspondencia con la imagen modelo— igual que si se tratase de su madre o de su padre.

6) Los profesores de la Sorbona, como valerosos «púgiles», en un primer impulso estaban dispuestos a vengar las ofensas a fuerza de puños, pero luego la seriedad académica les aconsejó llevar las cosas con calma. En cambio, el Secular, fiel vasallo de su rey, se abalanzó sobre el Jacobita y lo hubiera azotado en serio si el Canonista no hubiese llegado a tiempo para separarlos: «*commotus contra Iacobitam, quem revera percussisset, nisi ad rumores pervenisset...*». Una vez más se puede apreciar la sorprendente correspondencia entre los signos de *DSI* y de *CJ*:

<i>DSI</i>	<i>CJ</i>
«[Saecularis] audiens»	«[professores] auditores»
«[Saecularis] commotus»	«[professores] permoti»
«[Saecularis] percussisset»	«[professores] pugiles»

7) Monzón no se contentó con ultrajar —«*blasphemavit*»— a todos los maestros de París, sino que, después de haberlos injuriado —«*blasphematos*»— los denunció ante la Curia Romana por defender la Inmaculada Concepción (CJ 67b). Igualmente, el Jacobita, después de haber injuriado todo lo que quiso —«*enormiter blasphematum*»— al rey de Aragón por haber impuesto la fiesta de la Inmaculada en sus dominios, denunció solemnemente —«*certificans*»— que el rey había cometido un gravísimo atentado contra el derecho de la Iglesia —«*quamplurimum contra fas Ecclesiae sacrosanctae*»—.

8) Monzón y el Jacobita complican a toda su Orden en la controversia. Monzón no sólo se hacía pasar por intérprete oficial de su Orden, sino que quería estar acompañado de sus hermanos de hábito; ya en el primer encuentro con los diputados de la Facultad, se llevó consigo cinco maestros dominicos y pidió ante notario que se les permitiese «esse praesentes in dicta disputatione», y si se les negaba este permiso a los maestros, al menos que se concediese «aliquos studentes de suo Ordine interesse» (CJ 61b); asimismo, cuando se fue a Aviñón, se llevó consigo maestros dominicos de todas partes. Sólo de la provincia de Tolosa fueron diez (CJ 66a).

Tampoco el Jacobita se siente seguro si no está en compañía de los suyos; y así, abandona —como veremos— la discusión con el Secular y el Canonista, con la disculpa de que «habeo interesse ad Collationem cum fratribus meis» (DSI 460b).

9) Monzón y el Jacobita, ambos huidizos. A pesar de ser presuntuosos, eran tímidos. Ante el peligro, se fugaban. Monzón, ante las condenas de París, se escapa a Aviñón; y ante los riesgos de Aviñón, regresa a escondidas a Aragón; y no sintiéndose tampoco aquí seguro, se refugia en Italia. El mismo carácter demuestra el Jacobita en la imagen arriba citada: cuando se ve acorralado por el Secular y el Canonista, se levanta y se va, porque «sistere vobiscum amplius non sum ausus» (DSI 460b). La imagen es por demás expresiva. Si el presuntuoso Jacobita no se atreve a continuar por más tiempo en Aviñón, por algo será.

10) El Jacobita, tan aragonés como Monzón. El Jacobita comienza diciéndole al Secular en tono despectivo que por el tonillo de su voz y por su mismo semblante se ve a las claras de dónde es oriundo y que es súbdito del rey de Aragón. Si cometiésemos la ingenuidad de tomar esta expresión en su sentido literal, deberíamos concluir que el Jacobita era un extranjero que se permitía mofarse de un aragonés. Sin embargo, hay varias imágenes que lo reflejan tan aragonés como lo era Monzón. Una es precisamente la que acabamos de mencionar: el hecho de tomar tan a pecho un asunto que se refería tan sólo al reino de Aragón parece indicar que le afectaba también a él muy de cerca; otra imagen, analizada ya más arriba, es la que presenta al Jacobita injuriando al rey de Aragón como quien injuria a su propio padre; y, en fin, la imagen más significativa de la oriundez aragonesa del Jacobita, a mi parecer, es la que capta el último gesto suyo al momento de abandonar al Secular y al Canonista en el coro de los dominicos de Aviñón: «*in ipsius recessu [Iacobita] hortatus fuit Saecularem,*

ipsunque precatus est *quantum potuit*, quatenus *dum foret coram rege Aragonum*, de irreverenter commissis veniam sibi postulare *humiliter* (DSI 460b). No cabe duda, el Jacobita, no pudiendo continuar más en Aviñón, se hace recomendar vivamente —«quantum potuit»— al rey de Aragón, pues también él tenía que regresar —«in recessu»— bajo su dominio. Como veremos más adelante, Monzón había injuriado no tanto al rey de Aragón de 1394, que era Juan I, cuanto a uno de sus sucesores, que era Fernando I, como trataré de demostrar más adelante.

La Universidad de París condena a Monzón y a todos los Jacobitas

El 27 de enero de 1389 una comisión pontificia de Aviñón lanzaba sentencia de excomunión sobre fray Juan de Monzón. El 17 de marzo siguiente la sentencia era también publicada en París (CJ 132a). Pero lo que más interesaba a la Universidad, no era vencer a un dominico particular, sino dar una lección a toda su Orden, que había hecho causa común con él. Y la lección fue dura. La Universidad expulsó a todos los dominicos de sus aulas y de otros encargos extraescolares, como el predicar al clero de la ciudad en días señalados; movilizó, además, a todos sus alumnos, antiguos y modernos, para que propalasen por todo el reino los derechos de la «alma parens» y las injustas pretensiones de los adversarios: los maestros debían hacerlo escribiendo tratados y los bachilleres aconsejando a las gentes.

La situación en que vino a encontrarse la Orden dominicana en Francia era insostenible; se la calificó de verdadera «tempestas» (CJ 147b) y de «tragoedia» (CJ 148a). El gran convento de Santiago de París se estaba quedando vacío y la Orden se veía desacreditada por todo el reino ante el mismo pueblo. Así durante dieciséis años.

Por fin, en 1403, los dominicos deciden pedir la paz a la Universidad. Y, efectivamente, la obtienen y la firman, pero al precio de los vencidos. Tuvieron que comprometerse a no hablar en público ni escribir en contra de la doctrina inmaculista y a celebrar en los conventos de Francia solemnemente la fiesta de la Inmaculada Concepción: «nec fuit remedium circa sedationem eiusdem, nisi in dictis partibus per dictum Ordinem fieret festum solemniter de dicta Conceptione» (CJ 148a). Téngase en cuenta este año y este hecho, pues nos servirán como *terminus post quem* a la hora de fijar la fecha de composición de nuestra DSI.

Pierre d'Ailly, el «Canónigo Secular»

Pasemos ahora a intentar individuar otro de los personajes de la *DSI*. Viene presentado nada menos que con tres rasgos: «saecularis», «pauper», «canonicus». Esta sobrecarga de signos nos está diciendo ya por sí sola que estamos ante una figura polisema, que apunta hacia varios sujetos. Y, efectivamente, el primero de esos sujetos es —como queda ya indicado más arriba— Raimundo Lullio, al cual hemos llegado a través de su personaje Blanquerna⁵; a él, por lo demás, le cae bien lo de «Pauper», por ser eremita; tampoco le van mal las otras dos imágenes, «Canonicus» y «Saecularis», forzándolas quizá un poco, pues el Doctor Iluminado fue secular, si bien viviendo bajo la Regla de la Tercera Orden, la cual, en cuanto estaba aprobada por la Iglesia, era una regla canónica.

Un segundo sujeto, simbolizado por el Secular, sale ahora a relucir con perfiles propios. Es el célebre teólogo y cardenal francés Pierre d'Ailly, «Petrus de Alliaco» (c. 1350-1420)⁶. Se graduó en filosofía y teología en la Sorbona, y aquí fue desde 1384 profesor de teología y desde 1389 hasta 1395 canciller, cargo en que le sucedió su discípulo Juan Gersón; desde 1397 fue obispo de Cambrai, en 1409 tomó parte en el concilio de Pisa y en 1411 fue nombrado por Juan XXIII cardenal («cardinalis Cameracensis»); él y su discípulo Gersón serían más tarde dos de las mentes más influyentes en el concilio de Constanza (1414-1418). Escribió de teología, filosofía, poesía, astronomía, astrología, etc. Antes de iniciar su profesorado en la Sorbona pasó unos años de canónigo de la catedral de Noyón; así, pues, a él se ajusta perfectamente la figura de «Canonicus Saecularis».

D'Ailly fue enviado a Aviñón como presidente de la comisión que debía perorar la causa de la Universidad contra la apelación de Monzón. Allí pronunció dos arengas ante el Papa y ante los

5 Sobre la identificación de Lullio con sus personajes literarios, especialmente con Blanquerna, véase el documentado estudio de L. Badía, «Ramon Llull: autor i personatge», *Aristotelica et Lulliana*, ed. F. Domínguez et alii (Instrumenta Patristica 26; Steenbrugis, 1995) 355-75.

6 L. Salembier, *Le cardinal Pierre d'Ailly, chancellor de l'Université de Paris, évêque du Puy et de Cambrai. 1340-1420* (Tourcoing 1932); P. Glorieux, «Pierre d'Ailly, Jean XXIII et Thierry de Nieheim», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 31 (1964) 100-21; L. B. Pasco, «Theological Dimensions of Pierre d'Ailly's Teaching on the Papal Plenitude of Power», *Annuaire Historiae Conciliorum* 11 (1979) 357-66; Id., «Pierre d'Ailly: Histoire, Schisme et Antéchrist», *Génèse et debuts du Grand Schisme d'Occident* (Paris 1980) 615-22.

curiales y escribió un tratado contra Monzón. Sus brillantes intervenciones —no exentas de cierto tinte galicano— llevaron al resultado que hemos visto: la aniquilación y la fuga clandestina de Monzón, con la excomunión a cuestas. Vuelto a París a principios de 1389, y nombrado Canciller de la Universidad, d'Ailly continuó la batalla contra los demás dominicos, dejándolos en la triste situación que ya conocemos. Creo, pues, que es del todo justo ver en él no sólo el forjador, sino también el símbolo de la victoria en esta clamorosa contienda en torno a la Inmaculada Concepción.

Nada, pues, de extraño que el histórico debelador de Monzón y de sus seguidores desempeñe ahora el papel del victorioso Secular frente al Jacobita y los suyos. Los signos que nos llevan a él parecen suficientemente convincentes. He aquí algunos:

1) El Secular parodia a d'Ailly. D'Ailly, después de vencer a Monzón, acarrea sobre él y los suyos gravísimas penas; por su parte, el Secular, después de derrotar al Jacobita, deja a éste y demás dominicos de Aviñón condenados en el infierno, como veremos más adelante.

2) Las imágenes de la *DSI* relativas al Jacobita y al Secular, que hemos analizado ya más arriba, apuntan exclusivamente a los escritos redactados por d'Ailly en Aviñón y reproducidos por la *CJ* desde la pág. 66 en adelante. Recordemos aquí las más significativas: «auditores pugiles», «permoti», «matrem propriam», «blasphematos», «ad hanc Romanam Curiam coëgit evocari», «praesumptuosissimus», etc.

3) La imagen de «peregrino». Escribe d'Ailly que fray Juan de Monzón «peregrinis e partibus adveniens...» (*CJ* 67a). Esta metáfora, «*peregrinis e partibus*», que se inspira en Dante, como veremos, es algo así como el *Untergrund* sobre el que nuestro *Anón* apoyará el armazón conceptual de toda la *DSI*; de hecho, concluye su narración diciendo, que «Canonista solus *peregrinus* recessit».

Dante Alighieri, el «Canonista»

Hemos llegado al tercer actor, mejor dicho, al primero por su importancia, pues es el que domina la escena y el último en salir de ella. Las imágenes apuntan a Dante Alighieri († 1321). Naturalmente, Dante aquí es un simple personaje presentado por nuestro *Anón* a su gusto y medida. Nada de extraño, pues, que las figu-

ras aparezcan a veces remodeladas e incluso forzadas a fin de presentar al personaje y sus ideas en la línea que el *Anón* pretende; por supuesto, lo que tenemos que pedirle a esas figuras en nuestro caso es, ante todo, que nos lleven a Dante y, luego que nos hagan ver, no tanto el pensamiento del personaje, cuanto las intenciones del *Anón*. Dada la abundancia de signos, tendremos que limitarnos a señalar sólo aquellos que permitan ver los rasgos más característicos que el *Anón* quiere destacar.

Datos biográficos de Dante

1) Dante, canonista. Ya desde antiguo se le hizo pasar al divino poeta como hombre de leyes, tanto civiles como eclesiásticas⁷. Parece haber sido Boccaccio el primero en afirmar que estudió leyes en Bolonia. A principios del siglo xv esta opinión era compartida por los poetas del CB: Alfonso Álvarez de Villasandino llamaba a Dante «*letrado, / que fue grant poeta*» (CB 152, vv. 33-34) y el dantista italiano, avencindado en Sevilla, Micer Francisco Imperial, le designa como «*poeta jurista*» (CB 226, v. 194).

Según esto, Dante tenía todos los tantos para desempeñar el papel de «Canonista»; y al *Anón*, sin duda, le interesaría presentarle con este título, pues de lo que se trataba en la controversia con el Jacobita era dilucidar si la Universidad de París o el rey de Aragón podían o no podían proponer la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción sin violar el derecho de la Santa Sede.

2) Dante y su formación filosófica y teológica. El Canonista es presentado como

«Canonista, qui fuerat in Philosophia ac Theologia *mirabiliter eruditus*» (DSI 443a).

El mismo Dante afirma que estudió estas materias en Florencia, «ne le scuole de li religiosi», y lo hizo con tanto ardor que «in picciol tempo, forse di trenta mesi» comenzó «tanto a sentire de la sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero» (Conv 2, 12). Lo de «*mirabiliter eruditus*» del Canonista pudiera, a simple vista, aplicársele a Dante por dos motivos: por los inmensos conocimientos filosófico-teológicos de que hace gala

⁷ A. Williams, *Dante as Jurist* (Oxford 1906); V. Bartocchetti, *Dante canonista?* (Città di Castello 1928).

en sus obras («theologus... nullius dogmatis expertus», se decía de él) y por el poco tiempo (apenas dos años y medio) que empleó en adquirirlos. Sin embargo, me parece que el *Anón*, siguiendo su método, conecta el signo «mirabiliter» con otro signo idéntico, que es el término con que Boccaccio describe la ciencia de Dante: «nella propria patria si diede agli studi liberali e in quelli *maravigliosamente* s'avanzò; ... fu... *maraviglioso* loico; ... ragionasi similmente lui nella sua giovinezza avere udita filosofia morale in Firenze e quella *maravigliosamente* bene avere saputa»⁸.

3) Dante y sus estudios de filosofía moral y natural. Dice el Canonista al Jacobita:

«Multa, si liceret, tibi loqui possem de praeservatione in *maribus et natura*, nisi vererer quod prolixitatis fastidium in meis sermonibus abundaret» (*DSI* 460b).

El Canonista sabía, pues, de filosofía moral y natural. Y en esto tampoco Dante le iba a la zaga. Pietro Alighieri, hijo de Dante, aplica a su padre y a Virgilio estas palabras: «Poetae dicti sunt loici, quia *in naturis et in moribus* rationem adiungunt»⁹. En consecuencia, cabe pensar que el Canonista era también poeta, porque sabía dar razón de las cosas «in moribus et natura». Según Graziolo de' Bamboglioli († c. 1340), Dante «fu savio di cognizione... di *morale e di naturale filosofia*, di retorica e di poesia»¹⁰. Por su parte, Boccaccio, como queda dicho, atribuye a Dante «avere udita *filosofia morale* in Firenze»; y, siempre en Florencia, «vi prese altissimi principi nella *filosofia naturale*» y, luego, «se n'andò a Parigi e quivi ad udire *filosofia naturale* e teologia si diede»¹¹.

4) Dante, bachiller en Teología. Según el testimonio de Boccaccio, que acabo de citar, Dante estudió teología en París. En 1416-1417, fray Juan de Serravalle, traductor y comentarista de la *DC*, nos ofrece un testimonio más explícito de lo que hizo Dante en París: «fuit *Bachallarius in Universitate Parisiensi*»¹².

8 G. Boccaccio, *Tutte le Opere*, a cura di V. Branca, vol. VI: *Esposizioni sopra la Comedia di Dante* (Milano 1965) 7.

9 L. Rocca, *Di alcuni commenti della Divina Commedia composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante* (Firenze 1891) 418.

10 Rocca, *Di alcuni commenti*, 53.

11 Boccaccio, *Tutte le Opere*, 7-8.

12 Iohannes de Serravalle, *Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii cum textu italico fratris Bartholomaei a Colle... nunc primum edita*, a cargo de M. da Civezza y Teofilo Domenichelli (Prati 1891) 15.

Esta noticia literaria —dejando aparte su valor histórico— podemos tomarla como base para relacionar a Dante con el Canonista bajo dos aspectos. El primero se refiere a la presencia del Canonista en el acto del doctorado del Jacobita; al acto asistían maestros y bachilleres; el Canonista estaba allí como simple bachiller, pues no se sentaba en la mesa del tribunal, sino al lado, «convicinus». Bajo otro aspecto, el bachillerato parisino de Dante explicaría el por qué el Canonista, una vez convencido de la verdad de la Inmaculada Concepción, puso tanto empeño en querer atraer a la misma verdad al refractario Jacobita. Fue, pues, el caso que la Sorbona, como ya se ha dicho, movilizó a todos sus alumnos, antiguos y modernos, para que la ayudasen a defender su causa frente a la amenaza de los Jacobitas que habían hecho coro en torno a Monzón. Aquí tenía que manifestarse «quisquis est fervens fidei zelator, quisquis verus Ecclesiae filius, quisquis denique plus *nostri veritatisque*, quam tenemus, amicus» (CJ 65b); los maestros debían manifestarse «in rescribendo opiniones suas»; en cambio, los demás, por ejemplo, los bachilleres, «*in consulendo*, notificando ac revelando quidquid causae nostrae fore sciverint opportunum» (*ibid.*). Pues bien, el Secular, como maestro que era, cumplió con su deber refutando por escrito la posición del Jacobita; pero el Canonista, como simple bachiller, y con el fervoroso celo de neoconverso, se lanzó a persuadir al Jacobita para que aceptase también él la misma verdad: «Igitur adhaereamus in Spiritu Sancti gratia *veritati*, quam de virginali conceptu audivimus» (DSI 460b); «Veni ergo, veni, si tibi placet, Iacobita charissime, quoniam adest tibi locus, quo perpetuae famae nomen habere potes» (*ibid.*). Anota el Anón: «Multum *persuasit* Canonista Iacobitam, *hortansque* eum ut secum et cum Saeculari in eadem opinione persistent» (*ibid.*). Y confiesa el Canonista que todo eso lo hacía «*zelo quem habeo illi Iacobitae, ut, inspirante Deo, valeat nobiscum in eadem persistere veritate*» (*ibid.*, 461a).

Los signos que acabamos de anotar y subrayar parecen llevarnos inconfundiblemente hasta los signos de la carta-invitación de la Sorbona y parecen poner de manifiesto que el Canonista se comporta como un buen bachiller parisiense. Pero esos mismos signos, curiosamente, nos llevan también a otros signos, contenidos en el capítulo XL de la VN, los cuales nos hablan de Dante Alighieri, tan empeñado como el Canonista en dar a conocer «la gentilissima donna» a unos peregrinos «molto pensosi», que van a resultar ser en nuestra novela nada menos que los Jacobitas de Aviñón.

5) Dante y la Inmaculada Concepción. El Canonista comienza diciendo que él es de la opinión que sostiene que la Virgen fue

concebida en pecado original: «licet ego sim de opinione quod Virgo Maria sit concepta in peccato originali, tamen bene placeat, quod vos et ego de hac quaestione conferremus cum isto Saeculari» (DSI 443a). En cuanto a Dante, los intérpretes no están de acuerdo; unos le consideran un defensor explícito, otros un defensor implícito, otros, en fin, un impugnador del privilegio mariano. Teniendo en cuenta toda la historiografía sobre el particular y examinando el problema en sí mismo, el ilustre dantista moderno Attilio Mellone se pronuncia en estos términos: «Concludendo, dobbiamo confessare che Dante nelle sue opere non afferma ne nega l'Immacolata Concezione»¹³. Me parece una posición muy aceptable, dado que en torno al año 1295, cuando Dante frecuentaba en Florencia las escuelas de los religiosos, todavía no se había puesto de moda la controversia immaculista; y tanto los agustinos de Santo Spirito, como los dominicos de Santa Maria Novella, e incluso los mismos franciscanos de Santa Croce seguían la doctrina común de toda la Escolástica. Así, pues, nuestro *Anón* parece haber planteado exactamente la posición de Dante; lo que sí tratará de hacer ver será que de las «lodi» que Dante dirige a María se llega a la admisión de la verdad de la Inmaculada Concepción.

6) Dante y sus «lodi» a la Virgen María. Cuando el Canonista admitió la Inmaculada Concepción y se dio cuenta que no se podía honrar verdaderamente a la Virgen María, si se le negaba este privilegio, comenzó a sentir un profundo remordimiento porque le parecían haber sido inútiles y falsas las «laudes» que antes había entonado en honor de la Madre de Dios:

«Sane, Iacobita, iam videtur, quod satis audivimus istum Saecularem... Commodius esset nobis et bonum, ut, deserentes nostram opinionem, suis rationibus staremus; quoniam talia audivi ipsum narrantem, quod *timeo ne laudes, quas Virgini obtuli temporibus retroactis, sint oppositae veritati* (DSI 460a);

«Placeat ergo tibi, Angelorum regina, ut ignoscas mihi culpabili de his quae tuo sacratissimo conceptu fui *tanto tempore offuscatus*» (DSI 461a);

«Canonista vero recordatus ex *laudibus*, quas Virgini obtulerat in *praeterito*, moerore pristino relabitur, et deflens pungit conscientiam suam luctu vehementi, nec suas lachrymas cohibere valet... Et multum Canonista seipsum pupugit

13 A. Mellone, «Dante Alighieri e l'Immacolata», *Virgo Immacolata* 15 (Romae 1957) 231-41; la cita en p. 239; se menciona abundante bibliografía.

moeroribus et lamentis, multumque seipsum contritum reducit de his quae *tanto sisterat tempore induratus*» (DSI 462b).

En fin, aquí no podemos menos de pensar en las sublimes alabanzas que Dante tributó a la Virgen María en la *DC*, especialmente en *Par* 33. Pero todas las palabras del último texto citado nos llevan de la mano al contexto literal y espiritual de *VN*, con tal de sustituir o identificar a Beatriz con la Virgen María. En *VN* Dante gime, llora, se lamenta, se golpea el pecho por haber perdido a Beatriz y se propuso «di prendere per materia de la mio parlare sempre mai quello che fosse *loda* di questa gentilissima» (*VN* 18); por su parte, el Canonista gime, llora, se lamenta, se golpea el pecho por haber perdido el tiempo alabando falsamente a la Virgen. El resultado de tanto llorar, en ambos casos, fue el mismo y se expresa de la misma manera; en efecto, Dante: «io chiusi li *occhi* vilmente *gravati*» (*VN* 23); y el Canonista: «tandem vero surgens et oculis lachrymarum ex caligine *aggravatis*» (DSI 461a).

Dante, peregrino

La metáfora del «peregrino» sirve al *Anón* para encuadrar toda la acción del Canonista; de hecho, termina la narración diciendo que «Canonista solus peregrinus recessit» (DSI 463b); y si el Canonista hace el viaje de vuelta como peregrino, es de suponer que el viaje de ida lo hiciese también como peregrino; y, en efecto, se le introduce en acción con un verbo de movimiento, «pervenire», haciéndole llegar a tiempo para apaciguar al Secular y al Jacobita, que estaban para irse a las manos; si nos fijamos, la expresión «nisi ... pervenisset quidam Canonista» (DSI 443a) parece estar empleada en una forma algo forzada, porque estando el Canonista sentado allí al lado, a igual distancia del Secular y del Jacobita —«qui eos in sedendo fuerat convicinus»—, le bastaba con levantarse de la silla y separar a los contendientes; en este sentido, cabe, pues, sospechar que el *Anón* haya usado el verbo «pervenire» para recalcar precisamente la condición peregrinante del Canonista. De todos modos, el Canonista había llegado a la iglesia de los Jacobitas de Aviñón y de allí regresa.

Dejémonos llevar ahora de los signos. De signo en signo llegamos al capítulo XL de la *VN* y aquí escuchamos a Dante que precisa —y creo sea él el primero— quién debe ser considerado peregrino en sentido estricto: «in modo stretto non s'intende *peregrino* se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede...; chiaman-

si peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia» (VN 40). El Canonista realiza, pues, exactamente, aunque metafóricamente, el concepto de peregrino en sentido estricto, fijado por Dante: va, llega a la casa de Santiago, «sancti Iacobi», o de los Jacobitas, y/o regresa, «riede», «recessit» de allí.

Pero el Canonista no había llegado a la casa de los Jacobitas para lucrar el jubileo. No olvidemos la relación que existe entre el Canonista y el Tártaro. El Tártaro va a un cristiano para conocer los artículos de su fe; el Canonista va a un Jacobita para que le explique uno de esos artículos, el de la Inmaculada Concepción; en ambos casos, trátase de ir en busca de conocimiento. Ahora bien, conducidos por estas imágenes, llegamos a *Conv* 4, 12, en donde Dante presenta al hombre como peregrino del conocimiento. Desde que nace, el hombre camina por el mundo intentando conocer el sumo bien, la suma verdad, que es el objeto de su felicidad; pero como su conocimiento es imperfecto, a veces, se para en un objeto que considera el sumo bien, pero al darse cuenta de que se ha equivocado, continúa, «come peregrino», la búsqueda y va «di casa in casa, tanto que al albergo viene». Cuando, finalmente, llega al conocimiento del sumo bien, de Dios, el hombre «massimamente desidera di tornare a quello». Y retorna como peregrino: «come pellegrin che tornar vole», dirá Dante entrando en el Paraíso (*Par* 1, 51)¹⁴.

Sobre esta falsilla dantesca el Anón quiso dejar señaladas las etapas de nuestro peregrino en busca de conocimiento: primera etapa: el peregrino va al Jacobita, del cual escucha una explicación falsa de la Inmaculada Concepción y la acepta por buena; segunda etapa: desconfiando de esa explicación, desea vivamente —«bene placeret», *DSI* 443a— discutirla con el Secular y logra su deseo; tercera etapa: ante las razones del Secular, y con la ayuda de la Virgen, llega al conocimiento pleno de la verdad, no tiene la menor duda— «proculdubio credo», *DSI* 460b—; cuarta etapa: el deseo del retorno, «peregrinus recessit». ¿Y a dónde regresa el peregrino? Lo veremos más adelante.

14 J. Varela-Portas Orduña, «Paradiso I, 46-60», *Actas del VI Congreso nacional de italianistas*, Madrid, 3-6 de mayo de 1994, 2 (Madrid 1994) 341-49; destaca justamente la relación entre *Conv* 4, 12 y *Par* 1, 51.

Dante y el Secular

Así como el Tártaro escuchó la explicación de Blanquerna sobre los artículos de la fe cristiana, del mismo modo el Canonista logró, finalmente, escuchar la explicación del Secular sobre el artículo de la Inmaculada Concepción. Hay que notar, sin embargo, una pequeña diferencia en la correspondencia de las imágenes: en el primer caso, Tártaro salió en busca de Blanquerna; en el segundo caso, en cambio, fue el Secular quien se hizo enconradizo al Canonista. Más adelante explicaremos la razón de esta variante.

Así, pues, se da como lugar del encuentro el coro del convento de dominicos de Aviñón y como fecha imaginaria un siete de diciembre. Aquí comienza y aquí termina el diálogo que llevará al Canonista a la aceptación plena de la verdad de la Inmaculada Concepción. Pero lo que nos interesa destacar aquí de este diálogo es que tanto el Canonista como el Secular usan unos mismos conceptos e idénticos vocablos y que esos conceptos y vocablos nos llevan a Dante. Citaré unos cuantos ejemplos —imposible citarlos todos— de expresiones y palabras sinónimas que se hallan en la *DSI* y en las diversas obras de Dante. La sinonimia verbal coincide con la identidad conceptual. Por eso no me detendré a señalarla en cada caso.

1) «Quaestio. Inquit Canonista Saeculari...» (*DSI* 444a):

«Solutio. Respondit Saecularis... Nam *difformans se creatura et fugiens a fine*» (*ibid.*).

«l'umana creatura.. che per lo peccato da Dio era *partita e disformata*» (*Conv* 4, 5).

2) «Quaestio. Inquit Canonista Saeculari...» (*DSI* 444a):

«Solutio. Respondit Saecularis: ... Sed quia peccatum est nihil, non potest esse occasio poenae, nisi in quantum creatura est in causa. Nam *creatura...*, fugiente a fine, *conatur retrocedere* ad quod prius non fuerat, quod est non esse... Et ideo *creatura* evacuata a fine occasione peccati, *occasionat se ad poenam, contradicendo intentioni finali ad quam creata est*» (*ibid.*).

«ma quando *al mal si torce...* / , *contra 'l fattore adovra sua fattura* / Quinci... / *merta pene*» (*Purg* 17, 100-105);

3) «abominar», «despreciar»

«omne vitium et peccatum *abominans et spernens*» (DSI 455a); «*malitiam abominans et spernens*» (*ibid.*, 462a); «nec propter hoc habeas te *despectum*» (*ibid.*, 460); «in *derisu* foret *ae vilipendio* tui ipsius» (*ibid.*).

«ragionevole e onesto è, non le cose, ma le *malizie* de le cose *odiare*» (Conv 4, 1); «li errori de la gente *abominava e dispregiava*, non per *infamia o vituperio* de li erranti, ma de li *errori*» (*ibid.*);

4) «Ius naturale»

«Canonista vertitur ad Saeculare, dicens ei: "... Ius naturale quid est?"... Respondit Saecularis: Ius naturale est illud quod substat fini, ad quem homo creatus est» (DSI 457b). «Praeterea, certum est quod *natura iuris naturalis* in humanitate consistit *lineâ rectâ*... Sed transgredientibus Adam et Evâ..., et *lineâ rectitudinis originalis iustitiae existente curvatâ*» (*ibid.*, 458b);

«*iustitia*, de se et in *propria natura* considerata, est quaedam *rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens*» (Mon 1, 11); «ma quando al mal si *torce*» (Purg 17, 100);

5) «reducere»

Canonista: «omnes christifideles... ad veritatem *reducere* possent» (DSI 443a); Secular: «sed cum Virgo gloriosa concepta sit ad finem creationis humanae naturae, *lineâ* existente *recta* originalis iustitiae..., originalique iustitiâ persistente *reducta*» (*ibid.*, 458b), «De *reductione* Canonistae» (*ibid.*, 461a);

«io intendo *riducer* la gente in *diritta via* sopra la propria conoscenza de la verace nobilitate» (Con 4, 1);

6) «Adamo fu nobile»

«Adam enim *iustus* fuit creatus» (DSI 444a);

«Adamo fu nobile (Conv 4, 15); «Lo sommo ben... / fece

l'uomo buono a bene» (Purg 28, 91-92);

7) Dios creó al hombre para que le amase

«Respondit Saecularis: «Né creator né creatura
Deus hominem creavit, ut cog- mai / ..., *fu sanza amore...*; / e
nosceretur et amaretur... Scias, tu 'l sai (Purg 17, 91-93);
ergo Canonista... Praeterea,
volo te scire, Canonista» (DSI
451a);

8) El gozo de santa Ana

Como queda ya dicho más atrás, la tesis más revolucionaria de la DSI, desde el punto de vista histórico-doctrinal, a mi parecer, consiste en negar toda relación entre pecado original y placer sexual en el acto por el que Joaquín y Ana concibieron a su hija: aquel acto —sostiene el Secular— no pudo ser pecaminoso y fue, además, acompañado del mayor placer, porque estaba orientado inmediatamente al cumplimiento del fin último de la Creación que era la Encarnación del Verbo. El Secular abordó el tema, una primera vez, valiéndose de una «metaphora» (DSI 449). Más adelante, el Secular hubo de volver sobre la cuestión forzado por sus interlocutores. A una pregunta del Jacobita respondió el Secular diciendo que, efectivamente, Joaquín y Ana habían experimentado el mayor placer carnal posible en el acto de engendrar a su hija. Ante esta afirmación, el Canonista objetó que, si había habido placer carnal, era necesario admitir que María había sido concebida en pecado original. La objeción reproducía casi a la letra el texto de la famosa intervención de san Bernardo contra los canónigos de Lyon: «peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit»¹⁵. Tanto el texto de la metáfora como el de la respuesta al Canonista, parecen llevarnos, una vez más, a Dante:

¹⁵ S. Bernardus, *Epistola 174, ad canonicos lugdunenses de conceptione sanctae Mariae*, PL 182, 335.

La Encarnación fue la «causa finalis... in qua Ioachim et Anna... *intuebantur...* dum Virginem concipiebant..., existentesque in amore Filii Dei *inflammati et accensi intuitu virginalis conceptus*» (DSI 449a);

El Secular dice al Canonista:
 «stat ergo clarum ipsum coitum fore sanctissimum et iustissimum, *prae ceteris omni gaudio, laetitia debita, ac iusta delectatione repletum. Vides ergo, Canonista ad quantum mysterium et operationem fuit conceptio virginalis, et si in tali conceptu... debuit esse delectatio corporalis*» (DSI 451b);

S. Bernardo dice a Dante en el paraíso: «... *vedi sedere Anna / tanto contenta di mirar sua figlia / che non move occhio per cantare osanna*» (Par 32, 133-135);

La correspondencia de signos verbales y conceptuales entre el texto de *Par 32* y los dos de la *DSI* parece quedar fuera de duda: *a)* un mismo gesto realizado con la vista («mirar»-«intuebantur»); *b)* una misma invitación a realizar ese gesto («vedi»-«videas»); *c)* la misma intensidad de gozo («tanto contenta»-«inflammati et accensi», «omni gaudio, laetitia debita»); *d)* el mismo gozo espiritual y también físico, tanto en el acto de la generación («Ioachim et Anna... *spiritualiter et corporaliter* in coitu conceptionis *prae ceteris creaturis habuerunt delectationem*», *DSI 452a*), como ahora en el paraíso; de hecho, Ana, por estar «tanto contenta», «non move occhio»; *e)* y hasta concordancia en la discordancia crítica: Ana en el paraíso estaba contenta por «*mirar sua figlia*»; en cambio, Joaquín y Ana estaban «*inflammati et accensi*», porque «*intuebantur*» la Encarnación del Verbo «*dum Virginem concipiebant*». Y aquí el Secular, además de habilísimo zurcidor de imágenes, se nos muestra un dialéctico formidable. En efecto, sirviéndose de las mismas palabras que san Bernardo dirige a Dante, el Secular trata de hacer ver a él, y también a Dante, que el gozo de Ana en el paraíso presupone el gozo en el momento de la concepción, porque su hija «*concepta fuit ut Deus de ipsa incarnaretur*» (*DSI 451b*): «*Vides ergo... si in tali conceptu, qui ad tantum finem fuit factus, debuit esse delectatio corporalis*».

El Secular ilustra, luego, la argumentación teológica con tres ejemplos, que también pide en préstamo a Dante. Los dos primeros son para explicar que el mayor o menor placer seminal depende de la más o menos favorable posición de los astros así como de la mejor o peor «complexión» del cuerpo:

«*Etiam videas quod luna existente in cancro, vel sole in leone, in aspectu et fine proprio suae regionis, si sequeretur maior multiplicatio appetitus operis..., quam si quodlibet praedictorum existeret in regione contraria*» (DSI 451b);

«*Habes tu, quando bonitas complexionis tui subiecti est in debita operatione et fine, quantum delectationem sentis, et in tuo corpore sanitatem; si autem tua complexio indebite operaretur, oportet te existere in magni defectu*» (DSI 452a);

«E però che la *complexione* del seme puote essere migliore e men buona..., e la disposizione del cielo a questo effetto puote essere buona, migliore e ottima (la quale si varia per le constellationi, che continuamente si transmutano)» (Conv 4, 21);

«**ché la nostra anima conviene grande parte de le sue operationi operare con organo corporale, e allora opera bene che 'l corpo è bene per le sue parti ordinato e disposto...; ché l'ordine debito de le nostre membra rende uno piacere non so di che armonia mirabile, e la buona disposizione, cioè la sanitate, getta...**» (Conv 4, 25);

El tercer ejemplo es también muy significativo, por cuanto el Secular recuerda al Canonista lo que sucede en el *Infierno*: «Nec credas quod delectatio sit de genere defectus et peccati; quoniam sequeretur, quod in *Inferno*, ubi maiores defectus et peccata consistunt, maior delectatio se haberet; quod quidem veritas sustinere non valet» (DSI 452a).

Al concluir el Secular su larga demostración, anota finamente el *Anón*:

«Multum placuit Canonistae solutio, quam sibi *narraverat Saecularis*» (*ibid.*, 452a). Efectivamente, era la misma solución de Dante, que el Secular no hizo más que «narrar».

Dante, el Secular y los Jacobitas

El Secular no sólo gana al Canonista para su partido, sino que trata de indisponerlo contra los Jacobitas. Y por supuesto, lo consigue. Tanto el Secular como el Canonista, hablando de los Jacobitas, usan siempre un mismo lenguaje, que no es otro que el de Dante, aunque, a veces, a ese lenguaje se le atribuye un significado que no tiene en las fuentes originales. Ello es obra, obviamente, del *Anón*, quien demuestra estar bien dotado de humor, de ironía y hasta de sarcasmo.

1) Juan de Monzón. Ignorante, superficial y presuntuoso

a) Nuestro Jacobita de marras, que hemos identificado con Juan de Monzón, propone al Secular una primera cuestión. El Secular se la explica en dos palabras y termina diciéndole: «quare tuam quaestionem proponere fuit *vanum*» (*DSI* 444a). Este vocablo era un dardo envenenado, como vamos a ver. Santo Tomás en su entrevista con Dante en el Paraíso dice que la grey a que él perteneció, guiada por Santo Domingo, puede estar bien nutrida, «se non si *vaneggia*» (*Par* 10, 96; cf. *ibid.*, 11, 139). Dante aclara lo que significa «*vaneggiare*»: hacer afirmaciones vanas, «cioè sanza midolla di veritate» (*Conv* 4, 15) o sostener una opinión vana, «cioè sanza valore» (*ibid.*). La respuesta del Secular y las descripciones de Dante coinciden hasta en su formulación estructural:

- «tuam quaestionem proponere fuit vanum»;
- «è manifesto a li sani intelletti che i detti di costoro sono vani»;
- «dico essere manifesto l'opinione de la gente... essere vana».

Por tanto, Monzón «*vaneggiava*», es decir, iba sosteniendo opiniones sin fundamento y sin valor. Era un superficial.

b) Y también un ignorante que ni siquiera llegaba a comprender el lenguaje ordinario que se usa entre los doctos. Cansado ya de explicarle todas las razones, a un cierto momento, el Secular le dice bruscamente: «Etiam, Iacobita, si *sapide verba haec intelligere vis*» (*DSI* 454a); más adelante, el Canonista le repite las mismas palabras: «Sane, Iacobita, iam videtur quod satis audivimus istum Saecularem, si *sapide intelleximus verba sua*» (*ibid.*, 460a). El signo «*sapide*» nos indica el lugar donde se explica el sentido de toda la

frase. Se encuentra en Dante y expresa el modo correcto de colocar las palabras o dicciones de una frase:

«constructionem vocamus regulatam compaginem dictionum... Sunt enim gradus constructionum quamplures, videlicet insipidus, qui est rudium... Est et pure *sapidus*, qui est rigidorum scolarium vel magistrorum... Est et *sapidus* et venustus... Est et *sapidus* et venustus etiam et excelsus» (VE 2, 6).

Lo cierto es que Monzón no aceptó las razones del Secular. Pero cabe preguntarse: ¿se trataba de ignorancia de la mente o más bien de malicia de la voluntad? El Secular no duda: era cuestión de voluntad, y así se lo echa en cara al Jacobita con un «si... vis». Con este signo el Secular remite una vez más al consabido lugar de *Conv* 4, 15, en donde Dante explica las enfermedades de la mente que provienen de la mala voluntad o «per malizia d'animo»:

«Ché, secondo la malizia de l'anima, tre orribili infermitade ne la mente de li uomini ho vedute. L'una è di naturale [jat]ltanza causata: ché sono molti tanto *presuntuosi*, che si credono tutto sapere, e per questo le non certe cose affermano per certe; lo qual vizio Tullio massimamente abomina... e Tommaso nel suo *Contro-li-Gentili* dicendo: "Sono molti tanto di sua ingegno *presuntuosi*, che credono col suo intelletto poter misurare tutte le cose, estimando tutto vero quello che a loro pare, falso quello che a loro non pare"» (*Conv* 4, 15).

Que Monzón fuese presuntuoso y presuntuosísimo se cansaron de decírselo Pierre d'Ailly y los maestros de París. Ahora, con un simple signo se lo recuerda también el Secular, pero fundándose en Santo Tomás y en Dante.

2) Los Jacobitas, extraviados en la fe

El Secular y el Canonista no dejan mejor parados a los Jacobitas en general y en especial a los que fueron a Aviñón para defender a Monzón. Los consideran nada menos que extraviados en la fe. Las imágenes que presentan a los dominicos como herejes proceden de frases que Dante pone nada menos que en boca del mismo Santo Tomás:

«e questo fu il nostro patriarca / ; per che, qual segue lui com'el comanda, / discernen puoi che buone merce carca. /

Ma il suo peculio *di nova vivanda è fatto ghiotto...*; / e quanto le sue pecore *remote / e vagabunde più da esso vanno*, / più tornano all'ovile *di latte vote*» (*Par* 11, 121-129).

Notemos en las palabras atribuidas a Santo Tomás los siguientes rasgos: 1) el depósito de las enseñanzas legadas por Santo Domingo está ahora repleto de «nova vivanda», de nueva doctrina; 2) cuanto más sus frailes se alejan de él («remote... vanno») y van girando de una parte a otra («vagabunde»), más vacíos se encuentran de sana doctrina («di latte vote»).

«Dico dunque: *Contra-li-erranti mia*. Questo *Contra-li-erranti* è tutto una parola, e è nome d'esta canzone, tolto per essempro del buon frate Tommaso d'Aquino, che a uno suo libro, che fece a confusione di *tutti quelli che disviano da nostra Fede*, puose nome *Contra-li-Gentili* (*Conv* 4, 30).

Retengamos estas dos curiosas interpretaciones de Dante: 1) que el título «*Contra-li-erranti è tutto una parola*»; 2) y que el libro *Contra Gentiles* o *Contra-li-Erranti* Santo Tomás lo escribió para rebatir a todos aquellos que «*disviano da nostra Fede*».

El Secular y el Canonista, juntando también dos palabras («ob» y «errantes») en una sola, «*oberrantes*», logran expresar perfectamente el significado de las dos imágenes dantescas: en sentido propio, «*oberrantes*» son los que andan vagando de aquí para allá; en sentido figurado, como es nuestro caso, los que se apartan de la verdad o del camino recto, los que están en el error, los descarriados, los extraviados. Que los dominicos se hubiesen desviado de la fe quedaba más que probado, primero, por la autoridad de Santo Tomás, y ahora por el hecho de que negaban la Inmaculada Concepción, que era para el Secular, y luego también para el Canonista, una verdad que pertenecía al depósito de nuestra fe. Por eso, lo primero que hace el Canonista una vez convertido es pedir a la Virgen que ilumine a aquellos descarriados: «*O illuminatrix omnium oberrantium*» (*DSI* 461a); luego, juntos el Secular y el Canonista, de rodillas ante el altar, suplican a Dios a fin de que «*qui ex confusarum opinionum haesitationibus per ignorantias oberrantes, tibi... laudem conferant, et... ad honorem sacratissimae matris tuae tua misericordia valeant culpabiles concordari*» (*ibid.*, 462b).

3) El convento de los dominicos de Aviñón: el Infierno

Pero estas oraciones resultaron inútiles. Los Jacobitas de Aviñón no se convirtieron. Y se comprende. Estaban ya condenados. Y su propio convento era el Infierno. Es éste el dardo más feroz que el *Anón* pudo lanzar contra sus rivales. La figura literaria que nos ofrece esta imaginaria escena es sumamente compleja: constituye un auténtico «photomontage», un verdadero «rebus»; no será fácil identificar y colocar en el sitio debido todas sus piezas; pero merece la pena intentarlo, aun con el riesgo de no acertar siempre.

Los rasgos fundantes de la figura, a mi parecer, están contenidos en el capítulo XL de la *VN*, que ya conocemos. Cuenta allí Dante que un día vio pasar «alquanti *peregrini*» por una vía que estaba casi en medio de la ciudad, en donde naciera, viviera y muriera «la gentilissima donna [Beatriz]». Aunque un poco más adelante afirma que iban a Roma, sin embargo, no les llama «romei», como él sostiene que deben llamarse, en sentido propio, los que van a Roma, sino que los denomina «peregrinos», en sentido amplio, «in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria». Precisa Dante que este hecho sucedió «in quello tempo che molta gente va per vedere quella imagine benedetta [de la Virgen María] la quale Iesu Cristo lasciò a noi per essempro de la sua bellissima figura, la quale vede la mia donna [Beatriz] gloriosamente». Le pareció a Dante que aquellos peregrinos iban muy tristes («molto pensosi»); le pareció además que debían ser de lejana tierra («di lontana parte») y que, por eso, tal vez no habían oído hablar de Beatriz, y no saben nada de ella («e non ne sanno neente»), al contrario, tienen puestos sus pensamientos en otras cosas —«anzi li loro pensieri sono d'altre cose», y quizá piensan en sus amigos lejanos, que nosotros no conocemos («forse pensano de li loro amici lontani, li quali noi non conoscemo»); razonaba también en su interior que si dichos peregrinos fuesen de un país vecino se sentirían de alguna manera turbados, «passando per lo mezzo de la dolorosa *cittade*», que para él era Florencia. Cuando los hubo perdido de vista, se propuso hacer un soneto para decirles —como si los tuviese delante— todo lo que había pensado para sus adentros. Y compuso el soneto, cuyos son estos versos: «Deh peregrini che pensosi andate, /.../ venite voi da sì lontana gente, /.../ che non piangete quando voi passate / per lo suo mezzo *la città dolente*, /.../ Se voi restate per volerlo audire, / certo lo cor de' sospiri mi dice / che lagrimando n'uscireste pui».

Si comparamos estos signos con los de *Par* 11, 121-129, transcritos ya más arriba, la figura se va ilustrando. Trátase, en efecto,

también aquí de peregrinos, pues, como «vagabundos» que son, andan fuera de su patria y por tierras lejanas —«remote»—, y teniendo la cabeza llena de otros pensamientos —«di nova vivanda»— es de creer que no oyesen hablar de la «gentilissima donna», «e non ne sanno neente»; y, por último, con este nuevo grupo de signos, la figura queda definitivamente aplicada a los dominicos.

Otros signos, contenidos en la *CJ*, ayudan a contornear más la figura. Los maestros dominicos que salen de sus conventos, para acompañar a Monzón en 1387, son también peregrinos, tanto en sentido amplio, en cuanto están fuera de su patria, como en sentido estricto, en cuanto van o vienen metafóricamente a/de «la casa di sa' Iacopo»; así, Pierre d'Ailly considera a Monzón «*peregrinis e partibus adveniens*» (*CJ* 67); y, en fin, los muchos dominicos peregrinos iban a la Curia Pontificia de Aviñón para defender allí a Monzón; pero en 1387, en pleno Cisma, para una parte de la Iglesia, decir Aviñón era como decir Roma, y la Curia Pontificia era la Curia Romana. Concluyendo, pues, cabe suponer que los dominicos que acompañaron a Monzón y convivían con él en el convento de Aviñón fueron como peregrinos a Roma o a la Curia Romana. Precisamente, también aquellos «alquanti peregrini» que Dante vio pasar «per lo suo mezzo la città dolente» iban a Roma: «là ove questi cu'io chiamo peregrini andavano» (*VN* 40).

Y vengamos ya a los signos que nos hablan de la aterradora escena en la que nuestro maligno *Anón* quiere incluir a los dominicos de Aviñón. Si no me equivoco, se reproduce aquí la misma escena que Dante dice haber contemplado en Florencia (*VN* 40). Comienza el *Anón* narrando que el «Jacobita, *cum vidisset iam Fratres suos exeuntes a Choro...*» (*DSI* 460b), aprovecha la ocasión para escaparse de la discusión, con el pretexto de que «habeo interesse ad collationem cum fratribus meis». Ahora bien, si el Jacobita pudo ver pasar a sus frailes del coro hacia el convento desde el sitio que él ocupaba en la discusión —pongamos que fuese en la sacristía—, entonces hay que admitir que también el Canonista vio pasar a dichos frailes desde su sitio, pues ya sabemos que era «convicinus» al Jacobita y que ambos estaban situados en una misma dirección, o sea, mirando hacia el Secular. Todos aquellos frailes bien podían ser denominados peregrinos, por las razones que ya conocemos. Tenemos, pues, un paso dado: el Canonista, igual que Dante, ve pasar unos peregrinos («alquanti peregrini»). El *Anón*, aunque con prudente parsimonia, va soltando otros signos reveladores. Uno es la mención de una imagen «*Virginis gloriosae*», a la cual el Canonista podía ver desde su sitio

con sólo levantar los ojos («erigens faciem suam versus quandam *imaginem* Virginis *gloriosae*»). Dante relaciona los «peregrini» que vio pasar con la «molta gente lchel va per *vedere* quella *immagine* benedetta..., la quale *vede* la mia donna *gloriosamente*». Si el Canonista pudo ver esta imagen desde su sitio con sólo alzar los ojos, ello quiere decir que dicha imagen estaba colocada cerca, del corredor por donde pasaron los frailes; y se puede pensar —interpretando la maliciosa intención del *Anón*— que pasaron de largo sin ni siquiera mirarla; irían pensando en otras cosas o tal vez en sus amigos lejanos. Y aquí viene a cuento otro signo que deja caer el *Anón*: el Jacobita, antes de ir a unirse con los suyos, «imposita manu in cuculla, extraxit quandam *scedulam*, quam tradidit Canonistae, dicens sibi, ut se conferret cum Saeculari super *quibusdam auctoritatibus*, a quibus tenentes Virginem in peccato fuisse conceptam, *sua extraxerunt fundamenta*. Et sic Iacobita in Choro dimisit Saecularem et Canonistam» (*DSI* 460b); y se marchó. Eran estos autores o «auctoritates» los verdaderos amigos de los Jacobitas, y estaban tan lejanos o alejados de la fe que negaban el dogma de la Inmaculada Concepción: diría Dante: «forse pensano de li loro amici lontani, li quali noi non conoscemo». Por supuesto, tampoco el Canonista los conocía, pues entregó la lista al Secular, pidiéndole: «Dicis ergo aliquid, si tibi placet». Al Secular le sobró tiempo para desbaratar las razones de los Jacobitas y de sus amigos.

Los frailes del convento de Aviñón tenían también sobrado motivo para ir tristes («pensosi», diría Dante), pues acababan de realizar un acto religioso solemne contra la propia conciencia: forzados por la Universidad de París, como queda dicho, habían tenido que celebrar las Vísperas en honor de la Inmaculada Concepción, en la que no creían. Esta inmoralidad ya se la había reprochado el Secular al Jacobita en apertura de la discusión.

Concluyamos este apartado analizando brevemente unos cuantos signos que, a mi parecer, nos permiten identificar al Canonista con Dante y la escena de Aviñón con la de Florencia. Tomaremos como base el texto de *VN* 40, del cual quedan ya reproducidos algunos trozos, y otro va aquí a continuación:

«Poi dicea fra me medesimo: “Se io li potese tenere alquanto, io li pur *farei piangere* anzi ch’elli uscissero di questa citade, però che io direi parole le quali *farebbero piangere chiunque le intendesse*”. Onde, *passati costoro de la mia vista*, propuosi di fare uno sonetto, ne lo quale io manifestasse ciò che lo avea detto fra me medesimo; e acciò che più paresse

pietoso, propuosi di dire come se io avesse parlato a loro: e dissi questo sonetto, lo quale comincia: *Deh peregrini che pensosi andate* ly termina así:l ...e le parole ch'om di lei pò dire / *hanno virtù di far piangere altrui*».

El texto de *DSI* comienza así:

«Cum vero Canonista perlegisset scedulam, quam sibi dederat Iacobita, *suspiravit alte*, ac crebris singultibus erigens faciem suam versus quandam imaginem Virginis gloriosae, *cor suum* mergitur in moerorem, oculique sui velut scaturientes fontes decurrentes suas genas tenerrime irrigabant, parabolas istas dicens...» (*DSI* 461a).

Además de la presencia de vocablos sinónimos («cor»-«cor», «sospiri»-«suspiravit»), hay unos cuantos gestos comunes a Dante y al Canonista que no pueden menos de llamar la atención. Así, Dante se decide a manifestar externamente lo que sentía sobre aquellos peregrinos después que éstos pasaran delante de su vista; el Canonista se decide a hacer lo mismo después que los peregrinos de Aviñón habían pasado delante y después que el Jacobita se había ido. Dante habla directamente a los peregrinos, como si éstos le estuviesen escuchando; el Canonista contempla una imagen, pero habla directamente a la Virgen. Dante: «io direi *parole*»; Canonista: «*parabolas istas dicens*». Dante pensaba hablarles con tanta intensidad que sus palabras «*farebbero piangere chiunque le intendesse*»; porque «le parole... / hanno virtù di far piangere altrui»; también el Canonista hacía llorar a cualquiera: «In tantum quidem Canonista exuberabat gemitibus et suspiriis..., quod videns *quicumque*, obtemperari non posset, ut non commoveretur in tam dulci et gaudenti *fletu* ipsum consolabiliter *sociari*» (*DSI* 462b); hacía llorar al mismo Secular: «Videns ergo Saecularis in tanta devotione Canonistam fore demersum, *flebat continue*» (*ibid.*, 463a).

Los únicos que no lloraban eran los Jacobitas, tal vez porque, inmersos en la «città dolente», en el infierno, habían perdido toda esperanza. El Canonista, en cambio, lloraba de alegría, porque había logrado salir de allí, como veremos más adelante.

3. EL AUTOR ANÓNIMO. EN BUSCA DE SU NOMBRE

Hablo aquí de Autor en sentido actual; antiguamente correspondería a compilador; de hecho, los MSS de la *DSI* dicen que

«hoc opus *copilatum* fuit». Doy también por supuesto que el Autor y el personaje Secular son el mismo individuo, como lo son Raimundo Lulio y Blanquerna en el *LTC* que constituye la plataforma de la *DSI*¹⁶.

Dividiré este último apartado en dos secciones: en la primera configuraré la personalidad del Autor a base de las imágenes con que la *DSI* describe al Secular, algunas de las cuales quedan ya analizadas más atrás; en la segunda sección propondré como Autor a fray Diego Moxena de Valencia, que reúne —a veces, en exclusiva— todas y cada una de las imágenes analizadas.

La personalidad del Autor a través de las imágenes

1) El Autor es fraile y fraile franciscano

Como fraile se presenta de entrada el Secular. Comienza por llamar «fraile» al Jacobita («Venerande Frater»); y continúa diciéndole: «cum, omnes simus concordēs fratres in Christo», o, dicho sin hipérbaton, «cum *omnes* [nos] *fratres* simus concordēs in Christo». Luego el Secular se considera también fraile.

¿Y de qué Orden? Ya el MS 258 de la Bibl. Municipal de Lyon, Fonds généraux (s. xv), en su *explicit*, f. 57v, en el título de la *DSI* cambió el nombre de «saecularis» por «fratris minoris»: «Disputatio *fratris minoris* et iacobitae». Es también sintomática la discusión que se agita en la *DSI* 459a acerca de los privilegios que corresponderían a la «*Ordinem Iacobitarum*» y a la «*Ordinem Fratrum Minorum*». Mientras el Jacobita y el Canonista se debatían a base de leyes y decretales, el Secular no abrió boca. Tratándose de una cuestión franciscana, tal vez, no quería ser juez en causa propia. Efectivamente, el Secular es franciscano. Ya desde el mismo Prólogo, adopta dos actitudes que fueron ciertamente típicas de las relaciones entre franciscanos y dominicos: por una parte, aparentaban tenerse un amor como de verdaderos hermanos, mientras, por otra parte, se peleaban como dos gallos en el mismo corral.

a) La primera actitud la vemos reflejada en el trato inicial del Secular hacia el Jacobita: aunque, como ya sabemos, se trata-

¹⁶ Badía, «Ramon Llull: Autor i personatge», cf. nota 5.

ba de un examen académico, sin embargo, le recibe con suma familiaridad, llamándole «frater», y no «pater», que le correspondería mejor, por ser religioso sacerdote; le hace, además, unas preguntas, no con empaque académico, sino «amicabiliter»; y, sobre todo, parte de algo que da como evidente, o sea, que todos ellos, los frailes, debían estar unidos y concordados: «*cum omnes simus concordés*». Esta afirmación, evangélicamente, es inexpugnable; pero aquí es un simple signo que se refiere a otro hecho bien determinado. Se trata de la célebre leyenda que nos habla del encuentro de San Francisco y de Santo Domingo, del abrazo que se dieron, del pacto que hicieron de estar siempre unidos y del mandato que impusieron a sus respectivos hijos de vivir de la misma forma. La leyenda fue recogida o inventada por los primeros cronistas de ambas Órdenes que escribían hacia la mitad del siglo XIII. Todos aceptaron la leyenda, pero cada uno trataba de interpretarla en ventaja de su propia Orden. Según el primer cronista dominico, G. de Fracheto, Santo Domingo después de una visión fue a abrazar a Francisco y le dijo: «Tu es socius *meus*, tu curres pariter *mecum*; stemus simul et nullus adversarius praevallebit..., et ex tunc facti sunt cor unum et anima una in Deo. Quod et in suis posteris mandaverunt in perpetuum observari»¹⁷. Tenemos, pues, aquí el modelo de nuestra imagen:

Fracheto: «facti sunt cor unum et anima una in Deo»

DSI: «cum simus concordés in Christo»

b) Tanto S. Francisco como Santo Domingo fueron devotísimos de la Virgen María. Era lógico, pues, que los hijos se mostrasen celosos en conservar la herencia paterna. Pero, sucede a veces, aún entre las mejores familias, que uno de los hermanos pretende quedarse con toda la herencia. Y surgen las peleas. El citado cronista Fracheto, seguido por todos los demás, trata de acapararse a la Madre de Dios como patrimonio exclusivo de su Orden. Según él, fue la misma Virgen María la que impetró de su Hijo que le concediese fundar la Orden de los Dominicos para la redención del género humano. Por supuesto, el Hijo concedió ese don a su Madre, como constaba, por lo visto, de ciertas revelaciones; desde entonces, ella no pensaba sino en su Orden; ella era su abogada, su esperanza, su ayuda en todos los apuros.

17 G. de Fracheto, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica; Lovanii 1896) 10-11.

En este contexto hay que situar las reflexiones que hace el Secular al Jacobita a renglón seguido. Propiamente —le dice con mordaz ironía— la salvación del género humano la hemos obtenido igualmente todos por Jesucristo, encarnado en el seno de la Virgen; y la Madre lo que impetra de su Hijo son gracias y bendiciones innumerables para poder presentarnos a todos ante su Hijo; ella es abogada de todos los pecadores, refugio de todos los que esperan en ella y ayuda para todos los que caen. He aquí la correspondencia de las imágenes:

G. de Fracheto

DSI

«Domina *nostra* Maria...
Ordinem impetravit» (p. 2); «Do-
mina *nostra* Ordinem Fratrum
Praedicatorum impetravit a
Filio» (p. 5);

«[Marial *impetrans* gratias,
benedictiones innumeras, ut
praesentare nos possit concor-
diter coram Domino» (p. 442b);

«hunc talem ac tantum
Ordinem *ad salutem generis*
humani... [Marial precibus suis
eduxit, sicut iam existit qui-
busdam manifestatione revela-
tum» (p. 6);

«*omnesque recepimus*
aequale praetium redemptionis
generis humani, ab utero Virgi-
nis Matris Mariae divinitus
incarnatum (*ibid.*);

«cum fratres dicerent '*spes*
nostra salve', ipsos dulciter resal-
lutantem, et cum dixerunt '*ea*
ergo advocata nostra', ipsam
ante Filium *pro fratribus* proci-
dentem et orantem...» (p. 60);

«*quae quidem Virgo omni-*
bus peccatoribus advocatam se
exhibet, refugiumque *omnium*
sperantium in eadem» (*ibid.*);

Una vez los dominicos atra-
vesaban un río, cargados de
hombres; pero algunos, cansa-
dos, no podían sostener el peso,
y así los hombres se les caían en
la corriente; entonces un fraile
«vidit beatam Mariam asisten-
tem *deficientibus*» (p. 39).

«*auxiliumque omnium defi-*
cientium existis» (p. 461a).

2) El Autor, maestro en teología

Es el título que las imágenes atribuyen al Secular en el examen de doctorado de Monzón; cf. más arriba.

3) El Autor, ¿graduado en París?

Esta pregunta está motivada por el comportamiento que el Secular adopta en la polémica entre la Universidad de París y los dominicos. La Universidad, viéndose apurada, llamó en su ayuda a todos aquellos que, maestros o bachilleres, antiguos o modernos, se sintiesen vinculados con la «alma parens». Ya hemos visto cómo el Canonista Dante respondió a la llamada, como simple bachiller, tratando de convencer al Jacobita y a todos sus partidarios. El Secular, como maestro, hizo también su parte, escribiendo precisamente la *DSI* contra ellos. ¿Se habría graduado, pues, de bachiller o de maestro en dicha Universidad?

4) El Autor y sus vastos conocimientos

Basta leer la *DSI* para darse cuenta de la pasmosa erudición que demuestra tener el Autor anónimo. Domina todas las ciencias: la teología, la filosofía, la física, la astrología, la mecánica, las artes liberales. En todas ellas se mueve con apabullante dialéctica.

5) El Autor, amante del lenguaje figurado

Por las figuras que quedan recogidas —en número forzosamente limitado— más atrás, resulta evidente que el Autor es un habilísimo imaginero; expone largamente cuatro «metáforas» para mostrar la posibilidad de su tesis y se hace entender constantemente con sus interlocutores a base de signos. Parece probar cierto gusto en el uso de este lenguaje. Hasta desea que su *DSI* sea considerada algo así como la *Vita Nuova*, en la que Dante dice que se propone hablar de la «gloriosa donna» (*VN* 1), «sotto vesta di figura o di colore rettorico» (*VN* 25). De hecho, nuestro Autor hace definir su tratado, por boca del Canonista, como «libello», apelativo con que Dante suele designar el suyo. He aquí la correspondencia de los signos:

DSI

«Dum vero Saecularis *procedere voluisset ad aliarum auctoritatum solutiones*, Canonista interruptit sibi *verba*, dicens, quod satis reputabat se contentum de his, quae dixerat..., et quod nolebat ut aliis auctoritatibus responderet, cum ex *hoc libello* ad eas satis possit *copia solutionum* haberi» (DSI 462a).

VN

«io trovo scritte le *parole* le quali è mio intendimento d'asemplare in *questo libello*»; se *non tutte*, almeno la loro sentenza (VN 1); «questo dubbio io lo *intendo solvere* e dichiarare in *questo libello*» (*ibid.*, 12); «per questo puote essere manifesto a chi dubita in alcuna parte di *questo mio libello*. E acciò che non ne pigli alcuna baldanza persona grossa, dico che né li poete parlavano così senza ragione, né quelli che rimano deono parlare così non avendo alcuno ragionamento in loro di quello che dicono» (*ibid.*, 25).

6) El Autor, admirador y conoedor de Raimundo Lulio

Estructuralmente y doctrinalmente la *DSI* depende de Lulio; y hasta el mismo lenguaje es luliano; se repiten en continuación términos como éstos:

DSI

«maiorque in perfectione bonitatis, potestatis, virtutis... magnitudinis» (DSI 448a);

«Virginis Mariae sunt plena gratia principium, medium atque finis» (*ibid.*, 455).

DER

«in maiori magnitudine bonitatis, potestatis, virtutis et finis» (DER 308);

«si fuisset concepta in originali peccato, suus totus triangulus... scilicet, *principium, medium* et finis, non fuisset sanctificatus» (*ibid.*).

7) El Autor escribía después del año 1403

Más atrás queda indicado que los dominicos de Francia, forzados por la Universidad de París, comenzaron a celebrar también la fiesta de la Inmaculada Concepción en 1403. Si, pues, se nos dice que el Secular se presentó en el coro de la iglesia de los dominicos de Aviñón cuando los frailes estaban celebrando solemnemente las Vísperas de esa festividad, tenemos aquí un signo seguro para fijar el *terminus post quem* fue escrita la *DSI*: después de 1403.

8) El Autor, ni aragonés ni catalán

La primera vez que el Jacobita abrió la boca fue para decirle al Secular en plan de insulto: «Loquela tua et dispositio faciei te fore oriundum ostendit ac subiectum Regis Aragonum» (*DSI* 443a). Todos los piadosos lectores, antiguos y modernos, dedujeron de aquí que el Secular, y, por tanto, el Autor tenía que ser aragonés o catalán. Evidentemente, no se percataron de que estaban ante un signo, que vale, no por lo que dice, sino por lo que quiere decir. Y ahora que los signos nos han permitido descubrir que el Jacobita es valenciano, nos vemos obligados a concluir que el Secular, es decir el Autor, no pudo haber nacido dentro del «àmbit geogràfic... de la Corona catalano-aragonesa»¹⁸, pues sería una cosa del todo anormal que un individuo insultase a otro por poseer su mismo Rh. Pero aparte el sentido alegórico, tampoco la gramática nos permite decir de dónde es oriundo el Secular, ya que el término «oriundus» se construye siempre con ablativo y con «ab» o «ex», ordinariamente, y nunca con genitivo, como traen tanto la edición que manejo, como los MSS y demás ediciones que he visto. Lo único que se dice claramente es que el Secular era vasallo del rey de Aragón; pero tratándose de una figura, habrá que ver a qué rey se refiere.

9) El Autor, de origen castellano

A esta convicción nos llevan los diversos signos que nos permiten unir, bajo una misma autoría, la *DSI* y otros varios tratados anónimos, cuya oriundez castellana es indudable; véase el último punto de la presente sección.

18 *Arxiu de Textos Catalans Antics* 1 (Barcelona 1982) 5.

10) El Autor, íntimo amigo del rey de Aragón

El Autor era, respecto del rey de Aragón, algo más que vasallo. El Jacobita lo considera un íntimo suyo, un representante suyo que al regreso tendría que verse con él («dum foret coram rege»), en fin, un individuo que gozaba de gran valimiento ante el rey; por eso, el Jacobita le escoge como su intermediario para ser perdonado de las injurias cometidas contra quien era, en fin de cuentas, también su propio rey y señor.

11) El Autor y Dante Alighieri

Uno de los rasgos más definitorios de la personalidad del Autor es su dantismo. Y confieso que lo más gratificante para mí fue también cuando llegué a convencerme de que tras las palabras más corrientes se escondía el rostro del divino poeta. Las figuras enumeradas más atrás son una mínima parte de las que acusan la presencia de Dante en la *DSI*.

Dos cosas interesa poner aquí de relieve. La primera es el vastísimo conocimiento que el Autor demuestra poseer de las obras de Dante; en nuestra investigación aparece citando implícitamente ya las cinco siguientes: La *Divina Commedia*, la *Vita Nuova*, el *Convivio*, la *Monarchia* y la *De vulgari eloquentia*. Las tres primeras, sobre todo, parece sabérselas de memoria.

La otra cosa que hay que destacar es que nuestro anónimo Autor no copia servilmente a Dante. Es un lector apasionado, pero crítico. A veces, se muestra su corrector. No olvidemos que el Secular, bajo el cual se esconde el Autor, hace aquí el papel de Blanquerna respecto de Tártaro, es decir, ejerce de maestro. Y el Autor enseña a Dante cómo de sus mismas «lodi» a la Virgen María se sigue la admisión del dogma de la Inmaculada Concepción.

El Autor es, pues, un lector entusiasta, pero también un corrector y/o un intérprete sagaz de Dante.

12) El Autor saca a Dante del Infierno

En el apartado anterior hemos visto cómo diversas figuras nos presentaban el convento dominicano de Aviñón, donde moraban Monzón y otros Jacobitas, convertido en Infierno. Ahora bien, si el Canonista aparece por primera vez junto al Jacobita, hay que concluir que también él estaba en el mismo espantoso lugar. Había

ido en busca de la verdad sobre la Inmaculada Concepción y, tomando por buena la explicación del Jacobita o mal cristiano, se quedó allí. Así se comprende que no haya llegado hasta el Secular a imitación del Tártaro que fue hasta Blanquerna. Pero si el Canonista no fue al Secular, fue el Secular hasta donde estaba el Canonista. Dos grupos de imágenes inconfundibles nos van a permitir ver cómo el Autor, cual otro Virgilio —enviado por Beatriz, o mejor, por la Virgen—, baja al infierno de Aviñón, hace reconocer a Dante su error y, finalmente, lo saca de la «città dolente» y le permite irse al Paraíso.

Secular-Canonista:

Apenas el Secular había contestado a una pregunta del Canonista, éste le dice: «satis sum contentus» (*DSI* 444b);

El Canonista al Secular: «*transi ultra*, quoniam de hoc volumus a te petere plurima» (*ibid.*);

El Secular al Canonista: «*Scias, Canonista*» (*DSI* 444a); «*Scias ergo, Canonista*» (*DSI* 451a); «*Praeterea, volo te scire, Canonista*» (*ibid.*); «*sicut tu scis* [Canonista]» (*ibid.*, 452a); «*Praeterea, scis tu* [Canonista]» (*ibid.*); «*Tu scis, dixit Saecularis Canonistae*» (*ibid.*);

El Canonista al Secular: «*Charissime!*» (*ibid.*, 453b); «*O charissime Saecularis*» (*ibid.*, 461a);

El Canonista al Secular: «*Ex dictis tuis satis claret*» (*ibid.*, 455a); Secular al Canonista: «*Ex praedictis, tibi claret*» (*ibid.*, 457b).

Virgilio-Dante:

Dante a Virgilio: «*tu mi contenti si quando tu solvi*» (*Inf* 11, 85);

Dante: «*tempo è, per più oltre procedere, di porre fine a questo trattato*» (*Conv* 3, 15);

Virgilio a Dante: «*e tu 'l sai*» (*Purg* 17, 93); Beatriz a Dante: «*e tu 'il sai*» (*Par* 1, 75);

Dante a Virgilio: «*O caro duca mio*» (*Inf* 8, 97); «*dolce padre caro*» (*Pur* 18, 13);

Dante a Virgilio: «*Maestro, assai chiara procede la tua ragione*» (*Inf* 11, 67-68); «*io discerno chiaro / quanto la tua ragione porti o descriva*» (*Inf* 18, 11-12).

Vengamos a la última escena. El Canonista, convertido plenamente, no sabe cómo dar gracias a la Virgen María con gemidos, lágrimas, golpes de pecho. Mientras tanto, el Jacobita y los suyos habían desaparecido, ocultándose en las mansiones interiores del convento. Por su parte, el Secular y el Canonista abandonan el convento. He aquí la descripción abreviada de esta última escena:

«Sed ecce quia iam Fratres sunt ad valvas monasterii, *claudentes ianuas, hora tarda est, nec licet nobis hic amplius morari...* Plures protulit sermones, pleraque verba Canonista... Videns ergo Saecularis in tanta devotione Canonistam fore demersum, flebat continue... Demum, vir praedicti fuerunt tanto dulcore plurimum *confortati*. Saecularis *manu recepit Canonistam*, et exientes a *conventu* iocundius se salutant, seipsos charitatis osculis amplectentes, promittentesque ad invicem defendere ac sustinere veritatem superius disputatam. Et sic... Canonista *solus peregrinus recessit*» (DSÍ 462a-463b).

La escena narrada en este texto no es sino un espejo que refleja con toda nitidez la escena descrita en *Inf* 3, vv. 1-21. Los signos que unen ambas escenas son inequívocos:

«ianua»	«porta» (v. 11)
«pluraque verba»	«queste parole» (v. 10)
«hora tarda est»	«colore oscuro» (v. 10)
«Saecularis manu recepit Canonistam»	«la sua mano alla mia pose» (v. 19)
«confortati»	«ond'io mi confortai» (v. 20)

Idéntico lenguaje y análoga situación. Las dos parejas, Secular-Canonista y Virgilio-Dante, se encuentran situadas ante sendas puertas; por la una acaba de salir la primera pareja, por la otra está para entrar la segunda; Secular-Canonista salen por la puerta del «monasterio» o del «convento» (nótese bien cómo aquí no se habla de la iglesia) de los dominicos de Aviñón; Virgilio-Dante van a entrar por la puerta, en cuya parte superior estaban escritas estas palabras: «Per me si va nella *città dolente* (v. 1). Al leer estas palabras «di colore oscuro» (v. 10), Dante, atemorizado, preguntó a Virgilio que le explicase qué era aquel lugar; y Virgilio, «come persona accorta» (v. 11), le aclaró: «Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto / che tu vedrai le genti dolorose / c'hanno perduto il ben dell'intelletto» (vv. 16-18). ¿No serían «queste parole

di colore oscuro» los «plures sermones pluraque *verba*» que el Canonista profirió —«protulit»— en el atrio del convento de Avignon mirando hacia la puerta ya cerrada? El Autor deja al lector que se lo imagine; para eso le ofreció signos suficientes.

Una vez puesto el pie fuera de la «città dolente», Dante, «come pellegrin che tornar vole» (*Par* 1, 51), se marchó al cielo, a disfrutar del «ben dell'intelletto», del Sumo Bien. Por eso, «*solus peregrinus recessit*».

13) El Autor, gran defensor de la Inmaculada Concepción

Después de lo que queda dicho, no creo sea necesario pararse a destacar de nuevo este rasgo de la personalidad del Autor.

14) El Autor, ¿promotor de un plebiscito en pro de la Inmaculada?

A eso parecen apuntar varios signos. Ciertamente, como queda indicado más arriba, tanto el Secular como el Canonista parecen haber tomado las armas para responder a la llamada de la Universidad de París, con la cual se sentían, tal vez, vinculados. Pero, sin excluir esta motivación, al contrario, apoyándose en ella, nuestro Autor da la impresión de estar poniendo en marcha un nuevo plebiscito inmaculista, distinto y posterior al de París, pues escribiendo como escribía después de 1403, a la verdad, no tenía por qué gastar tantos cartuchos en defensa de la Sorbona, la cual ese mismo año había triunfado plenamente sobre sus adversarios. El nuevo plebiscito necesitaba, pues, de nuevos adeptos. Y si nos fijamos bien, todo el afán del Autor está puesto en ganarse un partidario de altura, que fue Dante; y una vez ganado, lo convierte en el mejor propagandista de su programa: «Igitur adhaereamus... veritati» (*DSI* 460b), invita el Canonista al jacobita; «Veni ergo, veni si tibi placet, Iacobita charissime, quoniam adest tibi locus» (*ibid.*), insiste el Canonista; «zelo quem haheo illi Iacobitae, ut... valeat nobiscum in eadem persistere veritate» (*ibid.*, 461a); los intentos de convertir al jacobita y a los suyos resultaron totalmente fallidos, como hemos visto; pero el Canonista no desiste, y así promete a la Virgen ir por todo el mundo magnificando su concepción Inmaculada: «*exponere volo vitam meam, peregrinando mundum ad narranda gentibus magnalia tuae Conceptionis*» (*ibid.*, 462b).

Naturalmente, es Dante quien habla aquí; y, aunque personalmente ya no podrá hacerlo, porque se va al cielo, piensa cumplir su promesa a través de sus obras, conocidas ya en todo el mundo: «*che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna [donna]*» (VN 142); «*e fa la lingua mia tanto possente, / ch'una favilia sol della tua gloria / possa lasciare alla futura gente; / ché, per tornare alquanto a mia memoria / e per sonare un poco in questi versi, / più si conceperà di tua vittoria*» (Par 33, 70-75).

15) El Autor parece conocer
el convento dominicano de Aviñón

Por algunos indicios, se puede pensar que el Autor tuviese conocimiento directo del antiguo convento dominicano de Aviñón, del que quedan hoy sólo algunos restos. Es de suponer que no se dejase llevar sólo de la fantasía cuando dice que desde donde estaban sentados el Jacobita y el Canonista se veía pasar a los frailes del coro al refectorio (cf. *supra*); o cuando dice que el Secular y el Canonista, primero rezaron de rodillas ante el altar mayor de la iglesia y luego salieron por la puerta del monasterio o del convento.

16) El Autor, admirador de Pierre d'Ailly

Como queda dicho, Pierre d'Ailly desempeña un papel muy importante en la *DSI*. Figurado por el Secular, es él quien lleva la parte triunfante de la Universidad de París frente a Monzón y a la Orden Dominicana; probablemente se debe también a él el haber sugerido al Autor la fecunda imagen de «peregrino», en el sentido que le da Dante.

17) El Autor y su producción científica y poética

De un individuo como nuestro Autor que demuestra poseer un inmenso caudal de conocimientos, que se desenvuelve con suma destreza tanto en la argumentación escolástica como en el lenguaje alegórico, es obvio sospechar que debió de haber escrito otras obras. Y, efectivamente, la sospecha inicial —formulada hace ya años— se me está convirtiendo en convencimiento cada vez más arraigado. Sí, nuestro Autor escribió también otras obras, en

prosa y en verso, en latín y en castellano. Basándome en argumentos suficientemente razonables y, en parte, ya razonados, no dudo en sostener que la *DSI* tiene, al menos, estas otras hermanas de sangre: *a)* las anónimas *CL* (de origen castellano); *b)* la anónima novela *Gracián*¹⁹ (en castellano); *c)* un tratado anónimo sobre la predestinación y el libre albedrío²⁰ (en castellano); y *d)* un tratado anónimo sobre la Trinidad y la Encarnación²¹ (en castellano).

Fray Diego Moxena de Valencia, el Autor

En esta segunda sección del apartado final de nuestra investigación me ocuparé de dar un nombre al anónimo Autor de *DSI*. Trátase de buscar un individuo a quien correspondan todos y cada uno de los 17 rasgos que, como hemos visto, configuran la personalidad del innominado Autor. Individuos que reúnan todos estos rasgos (algunos, tal vez, en exclusiva) he encontrado solamente uno. Un individuo, también él, tan misterioso y encapuchado como sus escritos; de hecho, llegó hasta nosotros desdoblado en dos personajes distintos: uno conocido como fray Diego Moxena (o Mogená, Mojena, Mugena, Mujena) y otro denominado fray Diego de Valencia. Recientemente, los he fundido en un solo y único fray Diego, conservándole los dos apellidos: Moxena de Valencia (el primero, patronímico, y el segundo toponímico). Por supuesto, el objetivo de esta sección no es ofrecer un ensayo biográfico sistemático de fray Diego Moxena de Valencia, sino hacer ver cómo en su vida se van repitiendo, o pueden repetirse, una a una, y por el mismo orden, las 17 características señaladas que debe tener el candidato a Autor de la *DSI*.

1) Fray Diego, franciscano

Este extremo está suficientemente documentado. Fray Diego debió de pertenecer a la provincia franciscana de Santiago, pues,

19 Único MS conocido en Salamanca, Biblioteca Universitaria, MS 1866; ff. 113r-174v; ed. por J. J. Satorre, *La novela moral de Gracián (Un texto inédito del siglo xv)* (Palma de Mallorca 1966).

20 Conservado en tres MSS: Madrid, Biblioteca Nacional, MS 174, ff. 118v-139r; París, Bibliothèque Nationale, Fondo Esp., MS 104, ff. 106r-115v; Roma, Bibl. Casanatense, MS 1022, ff. 73ra-97rb.

21 Conservado a continuación del tratado anterior, en la Bibl. Casanatense, Ms. 1022, ff. 97rb-102v-d.

entre 1375 y 1378, enseñó teología en uno de sus conventos, el de San Francisco de León

2) Fray Diego, maestro en teología

Por la bula «Viri sacrae lectionis» del 27 de enero de 1378²², Gregorio XI concede a fray Diego autorización para proseguir la enseñanza en Salamanca o en otro «studium generale» de la Orden, a fin de capacitarse para recibir el grado de maestro en teología. El grado lo obtuvo ciertamente, pues en 1410 era uno de los candidatos a la cátedra de Prima en Salamanca, para lo que se exigía el doctorado; además, en el *Cancionero de Baena* viene mencionado continuamente como «Maestro» o «Maestro señor».

3) Fray Diego, ¿graduado en París?

En la citada bula «Viri sacrae doctrinae», se dice que fray Diego, cuando enseñaba en León, era ya «in sacra theologia baccalarius». Ahora bien, este título no podía obtenerse entonces en ningún «studium» de España, tanto universitario como de la Orden. Ni tampoco se otorgaba por bula pontificia, como sucedía frecuentemente en el caso del magisterio. Era necesario cursar previamente los estudios reglamentarios. Como es sabido, por mucho tiempo la Sorbona se reservó celosamente la facultad de conceder grados académicos en teología. Por eso, los españoles que deseaban obtenerlos, tenían que «transpirenear». Dentro de la Orden franciscana, los alumnos que frecuentaban en el Gran Convento de París ciertos estudios salían hechos «lectores parisienses» y venían equiparados para algunos privilegios a los que, inscritos en la Facultad de Teología, obtenían el bachillerato universitario. No parece haber sido éste el «iter» seguido por fray Diego, pues se le llama simplemente «baccalarius»; así, pues, su vinculación a la Sorbona resulta más que probable.

En cuanto a su título de maestro, la bula pontificia le dejaba en libertad para obtenerlo en Salamanca o en otro «studium generale», siendo el más importante de toda la Orden el de París. No se sabe dónde realmente lo haya conseguido. Personalmente, me

²² V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, 1 (Salamanca 1966) 427, n.º 153.

inclino por Salamanca. Pero aún así, queda como muy probable su vinculación con la Sorbona, por razón del bachillerato.

4) Fray Diego y sus vastos conocimientos

Su contemporáneo Juan Alfonso de Baena escribe: «Aquí se comiençan las cantigas e preguntas e desires que fiso e ordenó en su tiempo fray Diego de Valençia de León, de la Orden de Sant Francisco, Maestro en santa Theología...; el dicho Maestro fray Diego era muy grant letrado e grant maestro en todas las Artes liberales, e otrosy era muy grant físico, estrólogo e mecánico; *tanto e tan mucho que en su tienpo non se falló omme tan fundado en todas çiençias como él*» (CB 473, rúbrica). Un elogio tan absoluto y exclusivo, como el que hemos subrayado, no lo tributa el autor del famoso *Cancionero* a ningún otro poeta del tiempo. El 28 de noviembre de 1414, fray Diego, ocultando su identidad, examinaba sobre puntos de fe a Juan Hus recluido en la cárcel del palacio pontificio de Constanza; al salir, los gendarmes pontificios dijeron a Hus: «Ipse est Magister Didacus, *subtilissimus theologus in tota Lombardia reputatus*»²³. «Estava preso entonces en Constanza por herege un Juan Hus... Avía cometido el Concilio para que tratase con él y le reduxesse a verdadero camino de su salvación *un grande Dotor y solene Maestro en Theologia, que era castellano de nación, y se llamava el Maestro Diego* [Moxenal; quedó de sus pláticas y disputas confuso y convencido en su error y heregía]»²⁴.

5) Fray Diego, amante del estilo figurado

«En son de figura dezir lo que es
es una espeçia de fylosofía,
e d'esta manera fablaron las leyes
e todos los poetas en su poetría» (CB, n.º 227, vv. 1-4).

Así, como una filosofía definía fray Diego el lenguaje alegórico en su alegórico *Decir* en ocasión del nacimiento del futuro Juan

23 M. de Mladenovice, *Relatio de magistro Ioanne Hus*, ed. de F. Palacky, *Documenta mag Iohannis Hus vitam, doctrinam, causam... illustrantia* (Praha 1869) 250.

24 J. Zurita, *Segunda parte de los Anales de la Corona de Aragón* 3 (Zaragoza 1579), lib. 12, c. 47, f. 111rv.

II (6-3-1405). De esta filosofía usaba no sólo cuando componía poesías, sino incluso cuando tenía que escribir una carta al rey de Aragón para ponerle al corriente de lo que iba sucediendo día a día en Constanza. Ni sabía hablar de otro modo aun cuando discutía de altísimas cuestiones teológicas, como la de la predestinación: «fablar claramente, señores, non oso» (CB n.º 519, v. 11). Este gusto de fray Diego nos da, pues, la clave hermenéutica para descubrir su pensamiento.

- 6) Fray Diego, admirador y conocedor de Raimundo Lulio (cf. el último punto)
- 7) Fray Diego escribió sus mayores obras después de 1403

Algunas de sus poesías incluidas en el CB pueden, sí, datarse en los últimos años del siglo XIV²⁵; pero las restantes poesías y, sobre todo, sus tratados anónimos que poco a poco voy identificando corresponden a fechas posteriores al año 1403.

- 8) Fray Diego, ni aragonés, ni catalán (cf. el punto siguiente)
- 9) Fray Diego, «castellano de nación»

Castellano, por ambos costados o por ambos apellidos. En cuanto a su toponímico «de Valencia», Juan Alfonso de Baena le llama, como hemos visto, «Fray Diego de Valencia *de León*». Desde mediados del siglo XIX en que fue publicado el CB, todos los autores, tomando anacrónicamente «León» por provincia, y no por reino, vinieron fijando el nacimiento de fray Diego en la leonesa villa de Valencia de Don Juan. Después de haber pagado yo mismo tributo por algún tiempo a la opinión común²⁶, propuse como patria chica de fray Diego la extremeña villa de Valencia de

25 W.-D. Lange, «El fraile trovador. Zeit, Leben und Werk des Diego de Valencia de León (1350?-1412)», *Analecta Romanica* 28 (Frankfurt am Main 1971) 53-71.

26 I. Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, del Maestro fray Diego de Valencia OFM (siglo xv). Identificación de su autoría y edición crítica*, Bibliotheca Theologica Hispana, serie 2.ª, tomo 2 (Madrid, CSIC, 1984) 19.

Alcántara²⁷. Considerando que la propuesta estaba presentada «muy documentadamente» y «sustentada muy razonadamente», el prof. M. Pecellín Lancharro tuvo la feliz idea de incluir a fray Diego en la *Gran Enciclopedia Extremeña*²⁸. Y allí continúa.

Con sólo el apellido de familia, fray Diego actuó por el reino de Aragón, y por el extranjero; sin embargo, consta documentalmente que era «consanguíneo» de Diego Gómez de Fuensalida, de origen castellano y obispo de Zamora²⁹. Por nuevos indicios que voy descubriendo, me confirmo cada vez más en la opinión de que fray Diego Moxena y fray Diego de Valencia estuvieron unidos ya desde la misma cuna. Los datos que nos va presentando la presente investigación son una prueba más.

10) Fray Diego, íntimo amigo de Fernando I de Aragón

No sé si se conocían ya antes, pero seguro que los dos se encontraron en Toledo a principios de 1407. Fernando, infante de Castilla, quedó constituido corregente del reino al morir su hermano Enrique III de Trastámara el 25 de diciembre anterior. Inmeditamente reunió cortes en Toledo para obtener las ayudas necesarias en vistas a emprender una expedición militar contra los moros del sur, que ya proyectaba hacer su hermano y que la prematura muerte le impidió continuar. En ese momento llegó allí fray Diego, procedente de la curia pontificia de Benedicto XIII, quien el 17 de noviembre de 1405 le había concedido el honroso título de comensal, doméstico y familiar suyo³⁰. Probablemente, era portador de una bula de cruzada con indulgencias para los que participasen en la expedición. Fray Diego puso también entonces su musa al servicio del joven corregente con una composición en siete octavas (CB n.º 35), en la que, al grito de «Castilla se pierde», arengaba a los procuradores castellanos para que, dejando a

27 I. Vázquez Janeiro, «¿Dónde nació fray Diego de Valencia, poeta del *Cancionero de Baena?*», *Antonianum* 64 (1989) 366-97.

28 M. Pecellín Lancharro, «Valencia, fray Diego de», *Gran Enciclopedia Extremeña* 10 (Mérida 1992) 89.

29 Carta de fray Diego Moxena a Fernando I, rey de Aragón, Constanza, julio 9, 1415, original en el Archivo de la Corona de Aragón, Fernando I, Cartas Reales, Caja 18, doc. 3356; ed. I. Vázquez Janeiro, «El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia, lector de Dante y Petrarca», *Salmanticensis* 41 (1994) 397-432.

30 Por la bula «Odor boni nominis», Archivo Secreto Vaticano, Reg. Aven. 324, f. 398r.

un lado envidias y partidismos, ayudasen al infante a llevar adelante esta noble empresa, sin tener que recurrir a los extranjeros, pues cree que Castilla «sea muy desconsolada, / sy los estrangeiros la vienen servir». La empresa, efectivamente, fue adelante; y entre fray Diego y Fernando quedó sellada una profunda amistad que sólo la prematura muerte del último pudo interrumpir. Fray Diego debió de seguir al lado del infante en las diversas correrías por Andalucía y especialmente en la célebre conquista de Antequera (1410); y cuando, a continuación, Fernando presentó su candidatura a rey de Aragón, fray Diego, anticipándose al dictamen de los compromisarios de Caspe (1412), dio ya por infalible el triunfo del amigo en su ingeniosísima y alegórica canción «Syete planetas rreales» (CB n.º 514); asimismo, pudo haber asistido a la fastuosa ceremonia de la coronación de Fernando, celebrada en Zaragoza en febrero de 1414; luego fray Diego se trasladó al Norte de Italia, a la Lombardía; y en noviembre de ese mismo año se marchó por su cuenta al Concilio de Constanza, perdiendo así la gracia de Benedicto XIII, que nunca reconocería el Concilio, pero continuó conservando, en cambio, la amistad de Fernando, cuyos intereses defenderá en Constanza. No sé con qué título y a qué nivel, pero es cierto que intervino en los asuntos del concilio desde el primer momento; el 28 de noviembre de 1414 fue enviado por los cardenales a inquirir cómo pensaba Hus, que acababa de ser encarcelado³¹; a principios de enero de 1415 llegaba a Constanza la misión que Fernando enviaba a entrevistarse, no con el Concilio, que todavía no reconocía, sino con el rey de Romanos, Segismundo; el 16 de enero, el jefe de la misión informaba al rey acerca de fray Diego que «nos es grand ayuda et grand ajustamiento para los negocios que traemos. El qual [fray Diegol] es en grand fama et reputación et reverencia en esta Congregación [= Concilio], por la mano del qual, señor, pasan muy grand partida de estos negocios»³². En carta del 12 de marzo del mismo año, Fernando encarga a su fiel amigo que continúe trabajando por sus intereses como hasta la fecha, pero en adelante, no en forma privada, sino en su propio nombre; desde entonces, fray Diego firma sus cartas al rey como su «assiduus orator». Fernando creía en los consejos de su *orator* a pie juntillas; el 27 de marzo escribe una desabrida carta, inspirada por fray Diego, a Segismundo

31 I. Vázquez Janeiro, «Nominetur ille doctor. El último deseo incumplido de Juan Hus en Constanza», *Antonianum* 66 (1991) 265-300.

32 H. Finke, *Acta Concilii Constanciensis* 3 (Münster i. W. 1926) 216.

reprochándole por impedir que Hus sea condenado; a principios de septiembre de 1415, fray Diego, con credenciales del Concilio, se presenta personalmente ante Fernando en Perpiñán para convencerle a que abandonase definitivamente al papa Luna y se adhiciese al Concilio; en el camino, pasando por Narbona, adelantó a Segismundo, que con una inmensa comitiva se dirigía lentamente hacia las tierras catalanas para tratar con Fernando, en nombre del Concilio, sobre el mismo asunto. Segismundo consideró como una mala pasada del Concilio la misión de fray Diego y amenazó con renunciar al viaje: «si Didacus vadit, ego non vadam», pues veía en él un «magnus traditor». El embajador catalán ante Segismundo, le explicó que se trataba de un «*familiar e servidor*» de su rey³³. Por su parte, Fernando con dos cartas sucesivas, del 9 y del 14 de septiembre, se apresuró a calmar a Segismundo, asegurándole que el «*dilectus et devotus noster frater Didacus*», no hizo sino convencerle («*nos suasit*») «*circa consummationem sanctae matris Ecclesiae unionis*» y «*diversis motivis et rationibus suasivis nos iam avidos ad unionem Dei Ecclesiae incitavit*»³⁴.

Así eran de amigos el rey Fernando de Aragón y fray Diego Moxena de Valencia. Si ahora añadimos que fray Juan Monzón fue el embajador del duque Alfonso de Gandía y el defensor, en el Compromiso de Caspe, de sus pretendidos derechos a la corona de Aragón en 1412³⁵, se pueden comprender, creo, con suficiente fundamento, las «blasfemias» del Jacobita contra el Secular y su rey. Sí, fray Juan Monzón no puede soportar que un rey castellano dirija los destinos de la Corona catalano-aragonesa y que se deje guiar por un hombre que habla la misma lengua («loquela tua») y tiene la misma fisonomía carpetovetónica («*dispositio faciei*»); sin embargo, tímido como era, el presuntuoso fraile pide ser perdonado, tal vez, para no tener que correr la misma suerte que siguieron los partidarios del desdichado último conde de Urgel.

33 Carta de Pere de Falcs a Fernando I, Narbona, 4 de sept. de 1415: Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, Fernando I, doc. 3335; cf. I. Vázquez, «San Ildefonso y los concilios visigóticos vistos desde el siglo xv», *Estudios marianos* 55 (1990) 335.

34 Vázquez Janeiro, «El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia», 431-32; edita las dos cartas.

35 Goñi Gaztambide, «Fray Juan de Monzón», 521.

11) Fray Diego y Dante Alighieri

Como poeta y amante del lenguaje figurado, fray Diego no podía desconocer a Dante, excelso maestro del alegorismo. Y, efectivamente, muchas de las 43 o 44 poesías conservadas en el *CB* bajo su nombre revelan su interés por la obra del divino poeta. En su ya citada composición «En son de figura», compuesta para celebrar el nacimiento (6 de marzo de 1405) del futuro rey de Castilla, Juan II, fray Diego declara que, no sólo había leído a Dante, sino que también lo había comentado o estaba en condiciones de hacerlo: «segunt prouaría sus dichos tratando» (*CB* n.º 227, v. 98).

Pero fray Diego fue un lector crítico de Dante. Uno de los puntos que más le rebate es el que se refiere a su pensamiento político sobre la monarquía universal que, basada en el derecho romano, detentaban en tiempo de Dante los emperadores germánicos, la cual permitía a éstos pretender ejercer ciertos poderes en la reforma de la Iglesia y aun sobre los demás estados de la Cristiandad. Fray Diego —que se las daba de profeta— rechaza esta concepción basada en sólo el derecho romano y propone la visión de un monarca universal, partiendo de la Biblia y de la elección divina: un monarca mesiánico, un vástago de David, elegido por Dios para construir y/o reformar su casa, es decir, su Iglesia³⁶.

En campo teológico y, más concretamente, mariológico, son muchas las figuras dantescas que fray Diego va corrigiendo. Por el momento, citaré sólo las dos imágenes «candida rosa» y «unica stella» (*Par* 31, vv. 1 y 28), que tanto Dante como todos sus intérpretes del siglo XIV venían aplicando, no a la Virgen María, sino, respectivamente, a la iglesia triunfante y a la Trinidad³⁷.

12) Fray Diego mete a Dante en el infierno

El Secular, como queda dicho, fue a sacar a Dante del Infierno. Pero, ¿cómo supo que estaba allí? Pues lo supo, sencillamente, porque fue él mismo quien metiera a Dante en el Infierno. En

36 En contraposición a Dante, fray Diego propone esta visión, siempre a base de imágenes, en la composición «En son de figura» (*CB* n.º 227) y la carta de 9 de julio de 1415 al rey de Aragón Fernando I; cf. Vázquez Janeiro, «El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia», 419-21.

37 I. Vázquez Janeiro, «“Candida rosa”, “unica stella”. Primera interpretación mariológica de dos expresiones de Dante», *Salmanticensis* 43 (1996) 395-419.

efecto, el Secular, digamos fray Diego —pues es ya hora de llamar a un personaje por su propio nombre—, en su *Decir* «En son de figura», escrito después del nacimiento del futuro Juan II (1405) denuncia que

«Aliger non vido por quanto fue çiego,
segunt prouaría sus dichos tratando;
en que fuesse al linbo esta cossa niego,
antes fue dañado en infierno penando:
de natural curso siempre touo vando» (CB n.º 227, vv. 97-101).

Esta sentencia fue pronunciada en un momento de tensa polémica con Micer Francisco Imperial, un mercader y poeta genovés avecindado en Sevilla, quien, además de cuidar de sus negocios, tenía la pretensión de querer enseñar a los poetas castellanos el alegorismo dantesco, como si fuese para ellos algo nuevo o desconocido³⁸. Fray Diego, en plan de frenar la ingenua pretensión de Imperial, termina metiendo a su ídolo en el Infierno. Una humorada que fray Diego quiso gastar al poeta-mercader; probablemente, fray Diego creía tanto que Dante estuviese en el Infierno, como el Secular creía que estuviesen allí los dominicos de Aviñón.

Estamos ante una imagen que, a mi parecer, prueba por sí sola y con suficiente seguridad la identificación de fray Diego con el *Anón*: primeramente, porque tiene la máxima probabilidad de ser una imagen en exclusiva; cierto, Dante tuvo a lo largo del siglo XIV en Italia no pocos opositores que le tildaron de hereje y hasta intentaron aventar sus cenizas³⁹, pero ninguno, que yo sepa, le arrojó de cabeza en el infierno. En segundo lugar, porque fray Diego y el *Anón* hablan de la misma cosa, pero bajo dos aspectos distintos, si bien relacionados entre sí: según fray Diego, Dante entra y permanece en el infierno por considerar sus pecados según el «natural curso», es decir, por no reconocerlos y arrepentirse de ellos (piénsese, por ejemplo, cómo describe su entrada en la «selva oscura» y cómo intenta salir de ella con sola la ayuda del pagano Virgilio: *Inf* 1, vv. 10 y 89-90); y según el *Anón*, Dante sale del infierno sólo

38 Sobre este misterioso y discutido poeta del CB, cf. E. B. Place, «The Exaggerated Reputation of Francisco Imperial», *Speculum* 21 (1946) 457-73; Id., «Present Status of the Controversy over Francisco Imperial», *ibid.*, 31 (1956) 478-84; J. Arce, «El prestigio de Dante en el magisterio lingüístico-retórico de Imperial», *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa* 1 (Madrid 1972) 105-18.

39 N. Matteini, *Il più antico appositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De Reprobatione Monarchiae»* (Padova 1953).

cuando, con la ayuda de la gracia, reconoce y detesta sus pecados con abundantes lágrimas y sincera contrición. En conclusión, creo se puede sostener fundadamente que tuvo que ser un mismo Autor quien metió a Dante en el Infierno y lo sacó.

- 13) Fray Diego, defensor de la Inmaculada Concepción
(cf. el punto siguiente)
- 14) Fray Diego, promotor
de la campaña inmaculista en 1415

Trataré de sintetizar aquí lo más brevemente posible los hechos que he venido exponiendo y documentando en algunos trabajos recientes, y otros que comenzaron a aflorar en lo que queda ya dicho de la presente investigación.

La campaña inmaculista que fray Diego ideará y promoverá hay que situarla en el complicado ambiente del Concilio de Constanza (1414-1418) y en el mundo no menos complicado de las mentalidades de la época.

En resumidas cuentas, tratábase de convencer a Fernando I, corregente de Castilla y rey de Aragón, a que entrase a formar parte del Concilio para acabar así con el ya inveterado Cisma de la Iglesia. La cosa no era fácil para Fernando, no porque no desease la unión de la Iglesia como el que más, sino porque ya desde la convocación misma del Concilio se encontró ante dos obstáculos difíciles de superar: por una parte, estaba Pedro de Luna, el papa aragonés, tercamente casado con su legitimidad, al cual Fernando debía, en gran parte, su ascensión al trono, y al cual había hecho también promesa de fidelidad; por otra parte, estaba el joven y pretencioso emperador electo de Alemania, Segismundo, quien no sólo había impuesto a uno de los papas, Juan XXIII, que convocase el Concilio, sino que se arrogó también el poder de exhortar a todos los reyes y príncipes de la Cristiandad que acudiesen al Concilio, por sí o por sus delegados. Al invitar a Fernando, por carta firmada en Cremona el 4 de febrero de 1414, le recordaba que lo hacía «*pro imperiali offitio tanquam ecclesiae catholicae defensoris*». ¡Nunca lo hubiera hecho! La respuesta de Fernando está fechada en Montblanc el 1 de octubre del mismo año, pero solo a principios del año siguiente fue consignada en mano a su destinatario por la regia misión aragonesa que llegó a Constanza. La respuesta era un franco rechazo de la invitación:

«*Nos Imperio non subimus. Et ideo nequivimus... pro imperiali officio exhortari*». Así pues, desde el primer momento Fernando se cerraba todas las puertas de acceso al Concilio.

Y es entonces cuando entra en acción fray Diego. El seráfico consejero no es partidario de que su regio amigo se bata en retirada; prefiere que se lance al contraataque. Y, como «*subtilissimus theologus*», le esboza una estrategia ofensiva, pero a nivel teológico, concebida más o menos en estos términos: El Cisma no es sólo la falta de unión visible entre los miembros de la Iglesia, sino que es también una herejía, es —en frase de san León magno— la «*prava haeresis*», el conjunto de todas las herejías o la herejía por antonomasia, en cuanto niega la unión hipostática de Cristo, y, por tanto, el fundamento divino de la Iglesia. Y pasando de agudo teólogo a implacable inquisidor, fray Diego fue el primero y, tal vez, el único que descubrió que defensor de la «*prava haeresis*» era en aquel momento el maestro Juan Hus, ya preso en Constanza, pero defendido a capa y espada por Segismundo, en virtud del salvoconducto que le había otorgado anteriormente. Inútil, pues, que Segismundo se esforzase en querer restituir a la Iglesia su unidad externa y visible mientras permitía que continuase dividida en su mismo fundamento dogmático. El razonamiento de fray Diego provocó la furiosa y desabrida carta del 27 de marzo de 1415, en la que Fernando pedía a Segismundo la cabeza de Hus. El 6 de julio Hus terminaba en la hoguera. El día 9 del mismo mes y año fray Diego comunicaba «*festinantissime*» la noticia a Fernando: «*haereses dogmatisantes igni sunt traditi*». La euforia de Fernando ante la humillación de Segismundo era en cierto modo comprensible.

Pero fray Diego no deja que Fernando se duerma, satisfecho del desquite que acababa de tomarse sobre Segismundo. Aquello no era más que un primer paso. En la misma carta del 9 de julio le incita a continuar la misión que le tenía reservada la divina providencia: «*Vos ergo, quem ... aeterna Dei ordinatio instituit, pergitte qua cepistis, nihil formidans*». Y la misión —fray Diego se la ilustra con bellísimas imágenes— no era otra que llevar a término la obra que Segismundo había comenzado. Segismundo, basándose sólo en su «*imperiali officio*» intentó, por su cuenta, construir o reconstruir la Iglesia arruinada por el Cisma, como el rey David había querido, por su cuenta, construir la casa del Señor, pero Dios le tenía destinado a él, a Fernando, vástago de David, para culminar esa obra. La alusión al consejo y a la profecía de Natán (2Sam 7, 3.13) es clara. El mismo fray Diego habla aquí, no sólo

como «orator», o consejero privado que era de Fernando, sino también, y sobre todo, como profeta enviado por Dios: «Si consilium poscitis *meum, immo divinum*», le dice. Y el enviado de Dios, sin esperar respuesta, suplica vivamente a Fernando que se decida cuanto antes —«celeriter»— a prestar su plena colaboración al Concilio, para rematar, definitivamente, la ansiada reunión de la Iglesia: «pro hoc felicissimo fine *consummando*», «*pro fructu consummato* optando». A Segismundo, por haber iniciado la obra, y a Fernando, por haberla concluido, fray Diego pronosticaba igual gloria: «Quem [Sigismundum] et vos una conservet Altissimus gloriosissimos in orbe». A principios de septiembre de 1415, fray Diego fue personalmente a Cataluña para explicar a Fernando de viva voz y con más energía el plan expuesto por carta. Fernando no sólo se dejó convencer, sino que no tuvo empacho en anunciárselo claramente a Segismundo, que venía también a su encuentro; le dice, en efecto, que fray Diego «nos suasit circa *consummationem sanctae matris Ecclesiae unionis*». Nótese bien la fuerza probativa que encierra la fórmula «circa *consummationem*».

Y aquí y ahora comienza la campaña inmaculista. Fue, pues, el caso que el 7 de noviembre de 1415, la llamada «Cofraria de la Casa del Senyor Rei» en honor de la Inmaculada Concepción, que tenía su sede en el palacio real de Barcelona, dirigía a Segismundo una súplica en estos términos: que, en la actual orfandad o viudez de la Iglesia, él recurra a la Virgen, emperatriz, madre y reina de todo lo creado, y le prometa con voto («vovendo») que, si se lograba la unidad de la Iglesia («unione obtenta»), hará que el papa que saldrá elegido establezca para toda la Iglesia la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen, que muchos continúan empeñados en no querer aceptar («diu ab aliquibus neglectam»). Junto con la súplica, iba un tratado o parecer doctrinal justificando las razones de la petición. Otras cinco instancias similares serían enviadas a Segismundo por la misma Cofradía desde 1416 hasta 1432, la segunda y la tercera por la extirpación del Cisma, y las restantes, una vez lograda la unidad, por la reforma de la Iglesia⁴⁰. Las seis súplicas con sus respectivos tratados aparecen perfectamente anónimas.

Volviendo a la primera instancia, que fue la única hecha en vida de Fernando († 2-4-1416), es legítimo pensar que, habiendo

40 Ed. reciente de las seis súplicas por J. Perarnau i Espelt, «Política, lul·lisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima els anys 1415-1432», *Arxiu de textos catalans antics* 3 (1984) 59-191; pp. 96-8 (la súplica); pp. 101-47 (tratado 1.^o).

salido de la Casa del Rey y a nombre de toda la Cofradía, su autor moral es el mismo rey y su autor colegial son todos los miembros de la Cofradía que, en el tiempo que nos ocupa, parece que eran todos los empleados de palacio y otros colaboradores del rey. Pero cabe preguntar, ¿quién movió al rey a tomar o a permitir que se tomase esta iniciativa?, ¿y quién preparó el tratado doctrinal que acompaña la súplica?

Con todas las reservas que el caso aconseja, estoy personalmente convencido de que ideador y promotor de todo esto es nuestro fray Diego, quien, como «familiar e servidor» de Fernando puede considerársele miembro de la Cofradía y, además, por aquellos días, andaba por tierras catalanas. A los catorce indicios que he allegado en su día ⁴¹, quisiera añadir aquí una razón de fondo que aparece claramente de todo el contexto que ya conocemos: con esta propuesta dirigida a Segismundo fray Diego no pretende sino completar la estrategia «a lo divino» que ha venido sugiriendo a Fernando y que Fernando ha venido practicando con total acatamiento. Primero le había dicho que en vano los cristianos se pondrían de acuerdo sobre la unidad visible de la Iglesia, si no lo estaban sobre su fundamento divino, que era la Encarnación del Verbo; ahora, dando un paso más, le demuestra que en vano los cristianos se pondrán de acuerdo sobre Cristo, si no lo estaban sobre María, que por ser su madre, era también madre y tipo de la Iglesia; ahora bien, María pudo ser madre de Cristo y, por tanto, de la Iglesia, no sólo por su concepción virginal, sino también, y necesariamente, por su concepción inmaculada. Es ésta la tesis que se defiende en el primer tratado ⁴²; la misma que se defiende con fuerza en la *DSI*.

Ahora bien, se le previene a Segismundo que la tesis sobre la Inmaculada Concepción y sobre una fiesta solemne en su honor, no es compartida por todos, al contrario, «diu *ab liquibus neglectam*». La alusión a los dominicos no podía ser más directa. Para que no se deje engañar, el solícito promotor, no sólo le expone claramente la doctrina en el tratado y en la *DSI*, sino que se la confirma con un ejemplo ilustre: la clamorosa «conversión» de Dante al «dogma» de la Inmaculada Concepción. Dante era una autoridad citada y aludida continuamente en el Concilio de Constanza, y lo era especialmente para el emperador electo Segismun-

41 Vázquez Janeiro, «San Ildefonso y los concilios visigóticos», 334-43.

42 Perarnau i Espelt, «Política», 104-05.

do, al cual fue dedicado un ejemplar de la primera traducción latina de la *Divina Commedia*, que allí mismo y por aquellos días acababa de realizar el franciscano italiano Juan de Serravalle ⁴³.

15) Fray Diego conocía
el convento dominicano de Aviñón

Queda ya dicho que fray Diego fue nombrado por Benedicto XIII su familiar, doméstico y comensal. El cargo no le obligaba a vivir permanentemente en la curia papal; sin embargo, se sabe con certeza que a lo largo de 1405 hizo varias veces acto de presencia en Aviñón. En 1403 los dominicos se vieron obligados a comenzar a celebrar la fiesta de la Inmaculada. Se comprende, pues, que el *Anón* hable de esta celebración, que pudo haber presenciado.

16) Fray Diego, amigo del cardenal Pierre d'Ailly

No sé si se conocían ya de antes, lo cierto es que se encontraron en Constanza desde el comienzo del Concilio. Y se hicieron grandes amigos; ambos sufrieron ciertas persecuciones de parte del partido papal ⁴⁴; en la colección de documentos que fray Diego mandaba al rey Fernando el 14 de mayo de 1415, los siete primeros documentos son propuestas hechas en el Concilio por d'Ailly; lo mismo que fray Diego, también el antiguo canciller de la Sorbona sostenía que el Cisma era «prava haeresis»; y, en fin, fue d'Ailly el que usó, antes que el *Anón*, la fecunda imagen de «peregrino», en el sentido que le daba Dante.

17) Fray Diego y su producción científica y poética

Recientemente ⁴⁵ he trazado una lista provisional de cinco obras de fray Diego Moxena de Valencia y de otras seis atribuíbles a él. Lo provisional de la lista se refiere tanto al número de obras (que creo está llamado a aumentar) cuanto al grado de pro-

43 I. de Serravalle, *Translatio et Comentum*, XXI.

44 Finke, *Acta Concilii Constanciensis* 3, 68-77.

45 I. Vázquez Janeiro, «La teología nella Spagna del secolo xv», *Storia della Teologia. III: Età della Rinascita* (Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1995) 263-310, concretamente pp. 268-71.

babilidad de la atribución en el caso de las anónimas. Sin poder entrar ahora en detalles, y limitándome a estudios ya publicados, creo se pueden atribuir a fray Diego con seguridad las obras anónimas que más arriba hemos atribuido al *Anón.*: a) los dos tratados sobre la predestinación y el libre albedrío y sobre la Trinidad y la Encarnación ⁴⁶; b) las *CL* ⁴⁷; c) la novela *Gracián* ⁴⁸.

En conclusión, tanto los argumentos externos como los internos nos inducen a sostener la autoría de fray Diego Moxena de Valencia sobre la *DSI*, que fue objeto de la presente investigación. En particular, tomando como base las *CL*, me atrevería a fijar la fecha de composición de la *DSI* entre el 6 de julio de 1415, muerte de Juan Hus, y el 2 de abril de 1416, muerte de Fernando I de Aragón.

ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO

SUMMARY

This *Disputatio* was previously attributed to Ramón Llull and later to a certain Ramon Astruc de Cortielles. The first part of this research paper highlights the importance of this treatise for the evolution on the «immaculatist» movement in the modern period. The second part seeks to identify the three symbolic personages who intervene in

46 Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos*; la probabilidad de esta atribución queda ahora corroborada y realizada con la recepción ampliamente positiva que mereció por parte de 13 revistas científicas internacionales; cf. I. Vázquez Janeiro, «El encomio mariano "Cunctas haereses sola interemisti". Origen de su sentido immaculista», *Antonianum* 66 (1991) 508.

47 Vázquez Janeiro, «San Ildefonso y los concilios visigóticos» 315-20, 343-48; Id., «Nominetur ille doctor», 286-300; Id., «El encomio mariano», 503-31; Id., «Imaginalis pictura. Un retrato del siglo xv alusivo a san Ildefonso en el Museo del Prado», *Historiam pictura refert* (Città del Vaticano 1994) 591-614; Id., «"Candida rosa", "unica stella"», 395-419.

48 I. Vázquez Janeiro, «Gracián, un *Felix* castigliano del século xv. Una ricerca sull'innominato autore», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 34/1 (Napoli 1992) 295-337.

the *Disputatio*, a «Jacobita», a «Canonicus Saecularis» and a «Canonista», with Fray Juan de Monzón OP († c. 1412), Pierre d'Ailly († 1420) and Dante Alighieri († 1321) respectively; the «Saecularis» defeats the «Jacobita» and wins over to his «immaculatist» party the «Canonista» (= Dante) whom, as a reward for his conversion, he helps to get out of the «infierno», represented by the Dominican convent in Avignon. In the third part, the author proposes as composition date the year 1415 and as author the Franciscan Diego Moxena de Valencia, former professor of the University of Salamanca.