

LA FUERZA DE LA PALABRA: EL EJEMPLO XIV DEL *LUCANOR*

TOMO CI · CUADERNO CCCXXIV · JULIO-DICIEMBRE DE 2021

RESUMEN: La capacidad oratoria de santo Domingo de Guzmán, unida a la fuerza de una sentencia bíblica, obran el milagro de que el alma prefiera el tesoro a la salvación. Don Juan Manuel ilustra la necesidad de obrar bien, de acuerdo con la honra estamental y sin renunciar a la hacienda, para alcanzar la gracia divina, atenerse el orden de la creación y conseguir que el alma vuelva a Dios. Las supuestas posibilidades mágicas de las palabras habían sido estudiadas, y condenadas, previamente, pero don Juan no se sale de la ortodoxia del milagro, tal como lo traen los sermonarios dominicos.

Palabras clave: predicación, Palabra divina, orden divino, imaginación, magia.

THE FORCE OF WORDS: EXAMPLUM XIV OF *LUCANOR*

ABSTRACT: The oratorical ability of Santo Domingo de Guzmán, combined with the force of a biblical maxim, achieve the miracle that the soul might prefer treasure to salvation. Don Juan Manuel illustrates the need to perform good works, appropriate to one's social status and without having to renounce one's wealth, in order to merit divine grace, abide by the order of Creation, and enable the soul to return to God. The supposed magical possibilities of words had previously been examined and condemned, but Don Juan does not depart from an orthodox treatment of the miracle as represented in traditional Dominican preaching.

Keywords: preaching, divine Word, divine order, imagination, magic.

LA MILAGROSA «VIRTUS VERBORUM»
DE SANTO DOMINGO

En el decimocuarto cuento de *El conde Lucanor*, «Del miraglo que fizo sancto Domingo quando predicó sobre el logrero», ejemplifica don Juan Manuel la milagrosa *virtus verborum* de Santo Domingo de Guzmán, a partir de un célebre pasaje bíblico (Mateo, 6, 21: «donde está tu tesoro, allí está también

tu corazón»), que aduce como *thema* de su sermón¹, ante el cadáver de un usurero lombardo que ha antepuesto su fortuna a la salvación de su alma, la cual, siguiendo al pie de la letra las palabras del santo recitando aquel versículo evangélico (trasunto siempre de la verdad, añadiría don Juan), se desplaza milagrosamente hacia el arca del tesoro:

Otro día, cuando lo levaron a enterrar, rogaron a sancto Domingo que predigase sobre aquel lonbardo. Et sancto Domingo fizolo. Et cuando en la predigación ovo de fablar daquel omne, dixo una palabra [‘sentencia’] que dize el Evangelio que dize así: «Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum»; que quiere dezir: «Do es el tu tesoro, y [‘allí’] es el tu corazón». Et cuando esto dixo, tornose a las gentes et díxoles:

—Amigos, por que veades que la palabra del Evangelio es verdadera, fazet catar [‘buscar’] el corazón a este omne et yo vos digo que non lo fallarán en el cuerpo suyo, et fallarlo han en el arca que tenía el su tesoro.

Estonce fueron catar el corazón en el cuerpo et non lo fallaron y [‘allí’], et falláronlo en el arca commo sancto Domingo dixo. Et estava lleno de gujanos et olía peor que ninguna cosa por mala nin por podrida que fuese (p. 65)².

¹ El sermón siempre empezaba con un *thema* de la Sagrada Escritura, que por lo general era un versículo sobre el que iba a girar la prédica. Sobre los sermones temáticos y todo lo referente a su *amplificatio*, George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition. From Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, pág. 191, que trae ocho modos; también hay que tener en cuenta el *prothema*, pues «el sermón es un árbol cuya raíz es el tema; el tronco es el *prothema*; las ramas principales, las partes en que se divide, y los ramúsculos, los modos amplificatorios» (Antonio Alberte, «Claves para valorar las artes predicatorias medievales», *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, I (2001), págs. 19-27, 25), y conocer la *oratio* o parte estable, la *thematis introductio* (que, además de una autoridad bíblica, puede partir de un argumento, un *exemplum*, un símil o una máxima como señala el citado A. Alberte (*Retórica medieval. Historia de las artes predicatorias*, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada ATENEA, 2003, págs. 226-227, que trae hasta diez modos), la *divisio* la analiza Francisco Rico, *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, UNED, 1977, págs. 13-14; Pedro M. Cátedra (*Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994, págs. 179 y 182), analiza la *unitio* o *clausio* y demás procedimientos del *ars praedicandi*. Cf. Ana M.^a Huéllamo, «La *Suma de collaciones*: Apuntes para una retórica de la predicación», en *Actas del VIII Congreso de la AHLM*, eds. M. Freixas y S. Iriso, Santander, Gobierno de Cantabria, 2000, II, págs. 987-996.

² Cito por mi edición, *El conde Lucanor*, Barcelona, Centro Para la Edición de los Clásicos Españoles-Galaxia Gutenberg, 2006, pág. 65.

En consonancia con la sentencia bíblica, ejemplifica el infante castellano la ruptura del *divinus omnium rerum ordo*³, en sus dos planos: el estrictamente *divinus*, porque el alma no vuelve (*reditus*) a su origen celestial, de donde proviene (*exitus*), como todo hombre culto contemporáneo sabe y hasta el conspicuo Nicolás de Lyra señala:

Propter hoc de electis dicitur Psalmo CXI [115, 15]: «preciosa in conspectu Domini mors sanctorum eius», quia per illam transeunt ad uitam beatam. Ideo subditur: «et reuertatur puluis in terram unde erat (id est, corpus quod est de terra Adamo ad incineracionem tendat) et spiritus (id est, anima) redeat ad Deum qui dedit illum». Hec autem est immediate a Deo, nam in creacione anime nulla creatura cooperatur ipsi Deo. Ergo et *reditus* ipsius ad Deum debet intelligi per claram uisionem ipsius Dei, que terminatur immediate ad ipsum. Et si aliter exponatur erit extorta expositio (*De visione divinae essentiae*)⁴.

Abunda en la línea de la noción platónica del *exitus-reditus* (o *egressus-regressus*) que retomó el mismísimo santo Tomás de Aquino⁵. Desde este punto de vista, la salvación no es más que el camino por el que el hombre retorna a su principio divino, lo que permite al Aquinate decir que la reflexión ética equivale a una reflexión «de motu rationalis creaturae in Deum» (*Summa theologica*, I-II, q. 2, prólogo). El alma del usurero, así, no toma el camino de *regressus Dei* al que estaba determinada desde que fue creada por Dios: se ajusta literalmente a la sentencia bíblica pronunciada por santo Domingo de Guzmán y se desvía hacia su tesoro⁶. El otro plano del *ordo* que se quebranta, por lo tanto, es el *naturalis*, por la salida milagrosa del alma del cuerpo que

³ Basta ver San Agustín, *De ordine*, I, i, 2.

⁴ *Apud* Michael Woodward, ed., Nicolás de Lyra, *De visione divinae essentiae*, *Franciscan Studies*, LXIII (2005), págs. 325-407, 353.

⁵ La trasvasa al principio del acto del Creador entendido como un movimiento circular que crea al ser finito, lo ex-trae, para luego a-traerlo, porque Dios no se desentiende de las criaturas (*creationes ex nihilo* suyas, no se olvide) a las que ha prestado existencia.

⁶ Ni siquiera se compadece con la idea del viaje y de la salvación final por el amor divino, latente en el interior, que es hacia donde hay que mirar y viajar, porque allí está Dios (San Agustín, *De vita beata*, I, 5).

la alberga temporalmente, cuya causa, precisamente, es el *miraculum* de la predicación bíblica del santo⁷.

Aunque la presencia del fundador de los dominicos no es en modo alguno obligatoria para el relato, pues no interviene en las colecciones de ejemplos en las que figura y que pudo consultar don Juan⁸, donde el milagro lo obraban otros personajes, los pasajes o escenas de predicación del fundador de los dominicos se relacionan habitualmente con un suceso milagroso⁹. Don Juan se acoge, así, al género muy conocido de los *miracula* y lo combina con el motivo central: la conveniencia de que el noble no acumule riquezas como el *logrero* ('usurero', 'prestamista') ni viva exclusivamente por y para ellas, como se desprende de la moraleja final:

—Et vós, señor conde Lucanor, commo quier que el tesoro, commo desuso [‘arriba’] es dicho, es bueno, guardad dos cosas: la una, en que el tesoro que ayuntáredes que sea de buena parte [‘que tenga un buen origen’]; la otra, que non pongades tanto el coraçón en el tesoro por que fagades ninguna cosa que vos non caya de fazer¹⁰, nin dexedes nada de vuestra onra nin de lo

⁷ Es «la parole efficace au sens prope du terme. [...] Les saints apportent le remède en demandant à Dieu son aide ou en priant pour l’accomplissement du miracle. Ces phrases se modèlent souvent sur les propos du Christ guérisseur rapportés dans l’Écriture» (Gábor Klaniczay, «L’efficacité des mots dans les miracles, les visions, les incantations et le maléfices», en *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, eds. N. Bériou, J.-P. Boudet e I. Rosier-Catach, Turnhout, Brepols, 2014, págs. 327-347, 338-339).

⁸ Según María Rosa Lida («Tres notas sobre Don Juan Manuel», *Romance Philology*, IV (1950-51), págs. 155-194, 157) el cuento es de origen dominico y figura en el *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, de Étienne de Bourbon (núm. 413) y fue incluido en los *Castigos e documentos del rey don Sancho IV* (VII), en el *Libro de los enxemplos* (CXI) o en *El espéculo de los legos* (564).

⁹ Lo ilustra M.^a Dolores Fraga Sampedro, «El poder de la palabra: imágenes de predicación en la Edad Media hispana», *e-Spania*, III (2007) <https://journals.openedition.org/e-spania/15133>; Chiara Frugoni, «L’immagine del predicatore nell’iconografia medioevale (Secc. XIII-XV)», *Medioevo e Rinascimento*, III (1989), págs. 287-299, incluso señala que «S. Domenico sconfigge gli eretici, no li ammaestra e persuade, e comunque non con la forza della parola, ma del miracolo» (pág. 290). Afirma, por su parte, Klaniczay («L’efficacité des mots dans les miracles», pág. 333), que «au centre de l’acte de parole qui met en marche “la dynamique miraculeuse”, le voeu, una “promesse faite à Dieu” selon la définition de Thomas d’Aquin».

¹⁰ ‘no pongáis tanto empeño (*coraçón*) en conseguir el tesoro, para que no hagáis nada que no os convenga hacer’.

que devedes fazer por ayuntar grand tesoro de buenas obras, por que ayades la gracia de Dios et buena fama de las gentes. [...]

Et teniendo don Johán que este exienplo era muy bueno, fizolo escribir en este libro et fizo estos viesos que dizen así:

*Gana el tesoro verdadero
et guárdate del fallecedero* [‘efímero’, ‘perecedero’].

De este modo ejemplifica el infante castellano la fuerza de la palabra, la *vis* o *virtus verborum*¹¹, o el *sermo potens*¹², del predicador, que altera milagrosamente el natural discurrir de los fenómenos para demostrar fehacientemente la Palabra divina y condenar la avaricia del lombardo y sus hijos¹³.

¹¹ Como señala San Agustín, vale tanto por ‘valor’ o ‘fuerza expresiva’: «Vis verbi est qua cognoscitur quantum valeat. Valet autem tantum quantum movere audientem potest» (*De dialectica*, VII, ed. J. Pinborg, Leiden-Boston, Brill, 1975, pág. 100), cuanto por ‘significado’: «potius enim ut dixi vim verbi, id est significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita discimus, quam illam tali significatione percipimus» (*De magistro*, X, 34, ed. K.-D. Daurt, Turnhout, Brepols, 1970, pág. 193). Genéricamente, sin embargo, *virtus* vale por «una cierta equivalencia de la vida plenamente de acuerdo con la razón» [“virtus aequalitas quaedam esse vitae rationi”] (San Agustín, *De quantitate animae*, XVI, 27); pero un poco más abajo señala el de Hipona que puede valer, específicamente, por «un poder, o sea, la virtud se debe entender correctamente como una potencia del alma» [“potestatem potentiamque animi relata recte intelligitur, virtus”] (*Ibid.*, XVII, 30).

¹² «Les expressions *vis verbi* / *verborum*, et *virtus sermonis* / *sermonum* sont également utilisées avec une acception très générale et peu technique pour attirer l’attention sur les mots utilisés dans un texte, le plus souvent le texte sacré, parfois en opposition aux sons qu’ils produisent» (Costantino Marmo, «*De virtute sermonis* / *verborum*. L’autonomie du texte dans le traitement des expressions figurées o multiples» en *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, eds. N. Bériou, J.-P. Boudet e I. Rosier-Catach, Turnhout, Brepols, 2014, págs. 49-69, 50).

¹³ Pues el otro motivo del cuento es el del egoísmo de los hijos de aquel, dignos de su padre, que valoran mucho más la herencia que su alma (o su corazón), hasta el punto de querer cambiar la una por la otra.

LA PREDICACIÓN

Mediase un milagro, como en el cuento manuelino, o no, la Escritura era mucho más que un repertorio de *themata*, o un repositorio de contenidos: sus parábolas y sentencias, como sabía Santo Domingo, componían un estupendo muestrario retórico y, muy especialmente, una selección de variantes del discurso emotivo, especialmente las epístolas de San Pablo (*grande genus dicendi*), que san Agustín (*De doctrina christiana*, IV, xx, 42-44; xxiv, 53) aconseja para *movere*¹⁴, o versículos como el citado ante la tumba del usurero, en *genus medium*. Porque el poder, la *virtus* dominante, de la palabra evangélica en la predicación (en el caso de Mateo, reforzada por la construcción paralelística de la sentencia¹⁵) implica que la capacidad de emocionar del sermón del predicador coincida con la *potentia* intrínseca de las palabras de la Escritura, que es el más eficaz, el más persuasivo, de todos los discursos que se hayan pronunciado. En este punto, el predicador se convierte en el simple instrumento de un poder que está fuera de sí, el cálamo de un Dios escritor, el heraldo de un Dios general del ejército, la trompeta de un Dios músico, que son las imágenes más frecuentes con que se suele definir a los predicadores.

¹⁴ Como señala Debora K. Shuger («The Grand Style and the *genera dicendi* in ancient Rhetoric», *Traditio*, XL (1984), págs. 1-42, 1), «the Ciceronian style is by no means coextensive with the *genus grande*»; también llamado *sublime* o *vehemens*; los otros dos *genera*, *medium* o *mediocre* (para *delectare*) y el *tenue* o *humile* (para *docere*), alternan en los versículos bíblicos. La elocuencia de aquel, del *genus grande*, «is terrible, powerful, and pure ([*De doctrina christiana*] 4.14.30); it differs from the middle style not in abundance of ornamental but in its emotional intensity, which often uses, but does not need, rhetorical embellishment (4.20.42)» (Shuger, «The Grand Style and the *genera dicendi*», pág. 40). Alban Massi («Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de Saint Augustin», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XCVII (2013), págs. 213-241) apostilla que «le talent oratoire, au fond, provient d'une sagesse qui est le fruit de la fréquentation personnelle des Écritures et donc de l'inspiration divine. "Sit orator antequam dictator", affirme l'évêque. L'économie du discours sur Dieu doit suivre celle du salut lui-même» (págs. 219-220).

¹⁵ «One notes in Augustine's examples a reasonably liberal use of the traditional ornaments of the middle style, such a parallelism, antithesis, and metaphor, though the impression on gets is less of stylistic elegance of the beauty of holiness (4.20, 4.21.47)» (Shuger, «The Grand Style and the *genera dicendi*», pág. 40).

Incluso cuando se trata de un *sermo simplex*, la prédica bíblica es emocionalmente poderosa, según la recomendación agustiniana de un estilo desnudo, primordialmente enderezado a *docere*¹⁶, fundada en la convicción de que el poder de las palabras está ya, casi por entero, en la Palabra divina, que debe ser, por esta misma causa, íntegramente dicha, recitada o cantada. Lo recuerda, por ejemplo, Alejandro de Ashby:

Tales quandoque auditoribus suis parum proficiunt, quia quamvis pulcro et ornatu utantur sermone, nulli tamen ex verbis eorum infunditur compunctio vel devotio, cum alii minus periti sermone simplici et incomposito in auditores suos magne compunctionis gratiam, aut devotionis transfundant. Sed unde hoc contigit? Quia gratiam in loquendo qua istorum donata est humilitas, illorum non habere meretur superbia. Qui ergo loqui vult utiliter, loquatur humiliter. Si quis loquitur, non quasi suos set quasi Christi sermones loquatur, nichil sibi in bene dictis attribuens, set omnia ei quo est omnes bonum, tam in sermone quam in opere (Alexander Essebiensis, *De artificioso modo praedicandi*)¹⁷.

Porque la *actio* y la *pronuntiatio* retóricas eran esenciales para la predicación¹⁸, y la primacía de la voz sobre la escritura ya la señaló Santo Tomás de Aquino, que lo ejemplifica con la enseñanza, exclusivamente oral, de Cristo, subrayando, en consecuencia, que la palabra dicha era un modo de expresión superior a la escritura, con un poder (*potestas*) específico:

Fue conveniente que Cristo no consignase por escrito su doctrina. Primero, por su propia dignidad; [...] a Cristo, como a doctor supremo, le competía

¹⁶ «The plain style in Augustine [...] is therefore pre-eminently a teaching style, demanding clarity even above correctness (4.10.24)» (Shuger, «The Grand Style and the *genera dicendi*», pág. 39). Cf. Harry Caplan («Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching», *Classical Philology*, XXVIII (1933), págs. 73-96, 84-86), que trae explícitamente el *Ars concionandi* de San Buenaventura, a partir de Cicerón y San Agustín.

¹⁷ Paolo Rossi, *Clavis universalis*, Bolonia, Il Mulino, 1983, pp. 30-34; Alejandro de Ashby, *De artificioso modo praedicandi*, en *Opera theologica*, ed. F. Morenzoni, Turnhout, Brepols, 2004, págs. 32-33.

¹⁸ Véanse simplemente Paul Zumthor, *La letra y la voz. De la «literatura» medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, págs. 210-215, y Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1997, págs. 7-20.

este modo, para que imprimiese su doctrina en los corazones de los oyentes. Esta es la razón de que en Mateo, 7, 29, se diga que «les enseñaba como quien tiene autoridad [y no como los escribas]». Por esto, también entre los gentiles, Pitágoras y Sócrates, que fueron doctores excepcionales, no quisieron escribir nada. [...] Segundo, por la excelencia de la doctrina de Cristo, imposible de encerrarse en un escrito, conforme a aquellas palabras de Juan 21, 25: «Muchas cosas hizo Jesús, que, si se escribieran una por una, creo que no cabrían en este mundo los libros que se escribirían». Como dice Agustín, no hay que pensar que el mundo no podría contenerlos localmente, sino que la capacidad de los lectores sería insuficiente para comprenderlos. Si, pues, Cristo hubiera consignado su doctrina por escrito, los hombres hubiesen pensado que no tenía otra más alta que la escrita. [...] Tercero, para que su doctrina pasase ordenadamente de Él a todos, de este modo: Él enseñó inmediatamente a sus discípulos, y estos aleccionaron a los demás de palabra y por escrito. En cambio, de haber escrito Él mismo, su doctrina hubiera llegado inmediatamente a todos. De donde también a propósito de la Sabiduría se escribe, en Proverbios, 9, 3, que «envió sus doncellas a invitar a lo más alto de la ciudad»¹⁹.

De modo que la principal función del predicador, a ojos del Aquinate, consistía en restaurar la primacía de la Palabra de Dios, frente a la concurrencia de palabras nocivas o iletradas, o de lectores incapaces de interpretar la palabra que requiere ser dicha con una *potestas* indiscutible, con una *virtus* mesiánica, cuya glosas o exégesis nunca podrían ser entendidas por un gran sector de fieles²⁰. Se exige un *sermo humilis* (para la intelección inmediata),

¹⁹ Santo Tomás, *Summa theologiae*, III, q. 42, a. 4, r. 1. Cf. Béatrice Delaurenti, *La puissance des mots. «Virtus verborum»*, París, Éditions du Cerf, 2007, págs. 24-25, y Carla Casagrande, «*Sermo potens*. Rhétorique, grâce et passions dans la prédication médiévale», en *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, eds. N. Bériou, J.-P. Boudet e I. Rosier-Catach, Turnhout, Brepols, 2014, págs. 225-237; de la predicación de Santo Tomás se ocupa Adriano Oliva, «Philosophie et Théologie en predication chez Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XCVII (2013), págs. 397-444. Para el ámbito español, el citado artículo de Fraga Sampedro, «El poder de la palabra».

²⁰ Recuérdese, por otra parte, que en el IV Concilio de Letrán (1215) se ensalzó la predicación, y el sermón se transformó en un discurso retórico que oscilaba entre prédica oral y discurso escrito. Las órdenes mendicantes lo consideraron desde entonces un arma esencial de la reforma de las costumbres de los clérigos, como se había propuesto en aquel concilio.

pero dicho con la *vis* necesaria. Insiste, por otra parte, santo Tomás en la mediación apostólica, o sea, en la difusión de aquella palabra divina mediante la predicación de los apóstoles, y así sucesivamente, porque, si se hubiese recogido en un escrito la palabra de Jesús, hubiese sido letra muerta. Requiere, por lo tanto, la *actio* y la *pronuntiatio*, para fijarse, emotivamente, en la memoria de las gentes, mediante parábolas o sentencias como las de Mateo, indispensables para que se dé la *gratia sermonis*²¹, que interviene en todas las fases de la predicación y en todos los objetivos: *docere, delectare y movere*:

Las gracias gratis dadas se conceden para utilidad de los demás. [...] En cambio, el conocimiento que uno recibe de Dios sólo puede hacerse útil a los demás mediante el discurso. Y dado que el Espíritu Santo no falta en aquello que pueda ser útil a la Iglesia, también asiste a los miembros de esta en lo que se refiere al discurso, no sólo para que alguien hable de tal modo que pueda ser comprendido por muchos, lo cual pertenece al don de lenguas, sino para que lo haga con eficacia, lo cual pertenece al don de *elocución*. Y esto bajo tres aspectos. En primer lugar, para instruir el entendimiento, lo cual se realiza cuando uno habla para *enseñar*. En segundo lugar, para mover el afecto en orden a que oiga con gusto la palabra de Dios, lo cual tiene lugar cuando uno habla para *deleitar* a los oyentes y no debe hacerse para utilidad propia, sino buscando el atraer a los hombres a que oigan la palabra de Dios. En tercer lugar, buscando el que se amen las cosas significadas en las palabras y se cumplan, lo cual tiene lugar cuando uno habla para *emocionar* a los oyentes. Para lograr esto, el Espíritu Santo utiliza como instrumento la lengua humana, mientras que El mismo completa interiormente la obra. De ahí que San Gregorio diga en la *Homilía de Pentecostés*: «Si el Espíritu Santo no llena los corazones de los oyentes, la voz de los maestros suena en vano en los oídos corporales» (Santo Tomás, *Summa theol.*, II-II, q. 177, a. 1, cursiva mía)²².

²¹ «Un autre instrument qui aide le prédicateur à enflammer l'affectivité de son auditoire: l'intervention directe de la part de Dieu sous forme d'une grâce spécifique, la *gratia sermonis*», porque los buenos predicadores tienen «la force de la parole divine dont ils sont les intermédiaires, mais aussi les compétences psychologiques, scientifiques, musicales, rhétoriques, poétiques du prédicateur» (Casagrande, «*Sermo potens*», págs. 235-236).

²² Por eso «tous les sermons de Thomas que nous connaissons sont issus d'une action liturgique. La visée de ces textes ne consiste donc pas uniquement en la transmission de

LA IMAGINACIÓN

Con todo, para que se alcanzasen esos fines de la prédica creían que se requería que interviniese la imaginación, tanto la del predicador individual cuanto, y muy especialmente, la del oyente colectivo, como recordaba Al Farabí (heredero de la fisiología árabe, que había intentado racionalizar la influencia de la palabra) en un texto que nos ha llegado a través de la compilación de Domingo Gundisalvo:

Proprium est Rhetorice cum sermonibus suis persuasibilibus movere animum auditoris et inclinare ad illud ad quod voluerit, ut credatur ei quod dicit, et generet in eo cognitionem certitudini. Proprium est autem *Poetice sermonibus suis facere imaginari aliquid pulchrum vel fedum*, quod non est ita, ut auditor credat, et aliquid abhorreat vel appetat. Quamvis enim certus simus quod non est ita in veritate, tamen eriguntur animi nostri ad horrendum vel appetendum quod imaginatur nobis. *Imaginatio* enim aliquando plus operatur in homine quam scientia vel cogitatio. Sepe enim cognitio vel scientia hominis contraria est eius imaginationi et tunc *operatur homo secundum quod imaginatur*, non secundum quod scit vel cogitat (*De scientiis*, II, cursiva mía)²³.

Baste recordar que ya Al Kindi se refería a la función de la *virtus verborum* como una combinación de condiciones mentales y físicas²⁴. En el *De radiis* señalaba que el hombre, *minor mundus*, es principalmente un *spiritus imaginarius* (p. 230), cuyas pasiones del alma (*sic*), la imaginación y la razón, están dotadas de una similitud con el mundo porque las especies de las cosas terrestres se imprimen en estas facultades mediante el ejercicio de los sentidos, y viceversa; hasta el punto de que el uso de la imaginación puede, incluso, con-formar la materia:

contenus doctrinaux, mais ont aussi une dimension parénétiqne» (Oliva, «Philosophie et Théologie en predication chez Thomas d'Aquin», pág. 403).

²³ Al Farabí, *De scientiis*, comp., Domingo Gundisalvo, ed. Manuel Alonso, S. J., Madrid-Granada, Maestre, 1954, págs. 74-76.

²⁴ Al Kindi *De radiis*, eds. M. T. D'Alverny y F. Hurdy, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XLI (1975), págs. 139-260, 232-233. Cf. Irene Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, ritual, sacré*, París, Seuil, 2004, págs. 475-492.

Unde minor mundus [homo] est et dicitur, quare recipit potentiam inducendi motus in competenti materia per sua opera sicut habet mundus, imaginatione tamen et intentione et fide in anima hominis praeconceptis. Homo enim aliquid volens operari primum imaginatur rei formam quam per opus suum in aliquam materiam vult imprimere. [...] Praeterea cum homo concipit rem aliquam corpoream imaginatione, illa res recipit actualem existentiam secundum speciem in spiritu imaginario. Unde idem spiritus emittit radios moventes exteriora, sicut res cuius est imago (págs. 230-231)²⁵.

Obviamente los rayos a que alude el título de la obra son los que comunican el mundo superior y el inferior, los vehículos mágicos; así que aquel «spiritus imaginarius habet radios conformes radiis mundi».

Esta doctrina de Al Kindi, «credens spiritualem substantiam ex sola imaginatione posse inducere veras formas», también se deja rastrear en Avicena cuando señala que la naturaleza obedece a menudo a los pensamientos (*cogitationes*) del alma; es la teoría de la simpatía, aplicable a las revelaciones, profecías y milagros:

Multotiens autem anima operatur in corpore alieno sicut in proprio, quemadmodum est opus oculi fascinantis et aestimationis operantis; immo

²⁵ Véanse Paola Zambelli, «L'immaginazione e il suo potere, Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento», *Miscellanea Mediaevalia*, XVII (1985), págs. 188-206, 193-195; Graziella Federici Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Turín, UTET, 2008, págs. 7-14, y muy especialmente Michelle Karnes, «Marvels in the Medieval Imagination», *Speculum*, XC (2015), págs. 327-365, que abunda en que «Al-Kindi takes a special interest in imagination, whose power comes not from vivid images of its own or another's invention, but rather from objects whose forms [*species*] have been impressed on it through sense perception» (pág. 350); lo completa con su seguidor Nicolás Oresme: «Potest [...] esse causa transmutationis corporis alieni [...] per imaginationem seu cogitationem fortem» (*De configurationibus*, II, 38, págs. 380-82); complétese con Michelle Karnes, *Imagination, Meditation and Cognition in the Middle Ages*, Chicago, University Press, 2011, págs. 82-110. De las teorías de Al Kindi derivan en gran medida las del célebre *Picatrix*. Otro nigromante, Miguel Escoto, señala que la imaginación es la facultad que trata de las cosas celestes en sus figuras (*imagines*), pero no como son percibidas por los sentidos, sino como las recoge el intelecto (*apud* Federici Vescovini, *Medioevo magico*, pág. 68). Del poder de la imaginación también se ocupa Delaurenti, *La puissance des mots*, págs. 350-354.

cum anima fuerit constans, nobilis, similis principiis, oboediet ei materia quae est in mundo et patietur ex ea, et inuenietur in materia quicquid formabitur in illa. [...] Tunc *non est mirum si anima nobilis et fortissima transcendat operationem suam in corpore proprio* ut [...] sanet infirmos et debilitet pravos et contingat privari naturas et permutari sibi elementa; [...] materia etenim omnino est oboediens animae et multo amplius oboedit animae quam contrariis agentibus in se (*Liber de anima*, IV, 5, cursiva mía)²⁶.

Porque tales fenómenos derivan de las relaciones del alma y el cuerpo, tal como las concibe; «sunt dispositiones rei coiunctae cum corpore», pues

cum enim imaginat anima aliquam imaginationem et corroboratur in ea, statim materia corporalis recipit formam habentem comparisonem ad illam aut qualitatem (*Ibidem*, pág. 63).

De modo que, sigue diciendo, la acción que personas excepcionales (profetas o santos) pueden ejercer transitivamente con sus imaginaciones en los oyentes se explica porque aquellas (como si fuesen *animae mundi*) «invaden» la entera naturaleza de los que escuchan. Algo semejante apunta, por supuesto, Guillermo de Auvernia, y, más matizadamente, San Alberto Magno:

Hinc enim causatur fascinatio que anima unius agit ad alterius impedimentum vel expeditionem per visum vel alium sensum. [...] Et ideo dicit Avicenna quod imaginans colores rubeos auget sanguinis motum et fluxum: et multum tristis et timens lepram erit aliquando leprosus et cetera multa in homine contingunt huiusmodi (*De animalibus*, XXII, i, 5)²⁷.

Ni que decirse tiene que esta fue una de las 219 proposiciones condenadas como heterodoxas por el obispo de París, Étienne Tempier, en 1277; concretamente la 112:

²⁶ Avicena, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, eds. Simon Van Riet y George Verbeke, Lovaina, E. Peeters, 1968 y 1972, 2 vols, I, págs. 64-65.

²⁷ «Discute in termini analoghi il fenomeno parapsicologico della suggestione» (Zambelli, «L'immaginazione e il suo potere», págs. 199-200; trae el texto que cito).

Quod intelligentiae superiores imprimunt in inferiores, sicut anima una intellectiva imprimunt in aliam, et etiam in animam sensitivam; et per talem impressionem incantator aliquis prohibet camelum in foveam solo visu²⁸.

En la Escolástica, la idea de una imaginación transitiva, o sea, psicósomática, se vincula con la magia, como señala Roger Bacon, que cita a Avicena:

Anima multum potest super corpus suum, per suas affectiones fortes, ut docet Avicenna [...] et omnes sapientes concordant. Et ideo fiunt coram infirmis ludi et res delectabiles afferuntur. [...] Natura enim corporis [...] obedit cogitationibus et vehementibus desideriis animae, [...] nam (sicut Avicenna docet tertio *Metaphysicae*) primum movens est cogitatio, deinde desiderium conformatum cogitationi, postea virtus naturalis in membris, quae obedit cogitationi et Desiderio; et hoc in malo (ut dictum est) et in bono similiter (*Epistola de secretis*, I)²⁹.

²⁸ En David Piché, ed., *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, París, 1999, ¶112; Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina, Peeters, 1977, apuntaba que «selon cette proposition, les Intelligences supérieures exercent un influx sur les Intelligences inférieures, tout comme les âmes entre elles et sur l'âme sensitive. Un magicien se serait servi de cet influx pour précipiter, par son seul regard, un chameau dans une fosse. [...] La première partie de la proposition rappelle la question abordée par Siger dans le commentaire au *De causis*: "Utrum animae superiores coelestes imprimant in animas nostras intellectivas" (q. 25); [...] cette influence n'atteint pas directement l'intelligence et la volonté; elle ne compromet pas la liberté humaine» (págs. 116-117). Anthony Minnema, («A Hadith condemned at Paris. Reactions to the Power of Impression in the Latin Translation of Al-Ghazali's *Maqāsid al-Falāsifa*», *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge*, II (2017), págs. 145-162) señala la enorme influencia del *Maqāid al-Falāsifa*, de Algazel: «Al-Ghazali discusses the intellectual powers that emanate into a strong soul that is well –attuned to the Agent or Active Intellect. This intellect is a feature of a Pseudo-Aristotelian doctrine that passed through several translations and intellectual cultures before it arrived in Latin Christendom. The doctrine of emanation was adapted by Arabic scholars from the work of Greek Neoplatonists as a philosophical concept that is sympathetic to monotheism, which subsequently immigrated to Latin Christendom through the translation movements of Aristotelian texts in the twelfth century. Emanation attempts to preserve the transcendent unity of the First Principle or God by removing it as the efficient cause in the process of creation» (págs. 147-148). Repasa luego cómo fueron recibidas sus palabras sobre la *impressio* por Gil de Roma, Pedro Hispano, Grosseteste, Pedro de Abano, Oresme..., incluso como fueron recogidas en el *Malleus maleficarum*.

²⁹ Roger Bacon, *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, en *Opera inedita*, ed. J. S. Brewer, Londres, Longman y Roberts, 1859, I, págs. 528 y 530.

Haciendo suyas aquellas ideas de los filósofos, médicos y fisiólogos árabes, sin caer en los excesos «mágicos» y respetando la primacía del libre albedrío («quod tamen anima rationalis cogi non poterit, eo quod libertate gaudeat arbitrii», p. 538), el filósofo inglés reserva una parte central de su obra a aquella *virtus verborum*, describiendo minuciosamente el paso del locutor al oyente, mediante el movimiento de los espíritus, que, merced al calor y el vapor (*evaporatio*), vehiculan las palabras, su potencia, y las impresiones (*species*) que pueden formarse en el alma y en el corazón³⁰, de modo que el cuerpo obedece a los pensamientos del alma («natura corpus obedit cogitationibus animae»³¹). Sería la adaptación para los objetivos de la predicación de la *impressio* de Algazel, de los rayos de Al Kindi, del poder de la imaginación de Al Farabí y Avicena.

Naturalmente, no supongo que don Juan conociese, directa o indirectamente, esos textos, ni que pretendiese ilustrarlos con la escena citada del ejemplo decimocuarto; pero sí creería en los milagros y, al atribuirle uno conocido a la capacidad oratoria de santo Domingo de Guzmán, estaba salvando el expediente de la orden de predicadores, corroborando la verdad de la Palabra divina y rindiendo un homenaje a la tradición de la *virtus verborum* a aquella asociada, refrendada por magos, sabios y médicos árabes de formación helénica, filósofos ingleses e incluso por San Alberto Magno.

GUILLERMO SERÉS

Universidad Autónoma de Barcelona

³⁰ Cf. Guillermo Serés, *Historia del alma. Antigüedad, Edad Media, Siglo de Oro*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, s.vv. *spiritus* y *species*.

³¹ Así, se «produit une impression plus forte, qui est ensuite reçue dans l'air configurée par la voix. [...] Enfin l'air configuré de cette façon provoque une altération du récepteur, de l'auditeur», porque «le pouvoir des mots prend appui sur l'air pour envelopper l'auditeur et influencer son corps et son âme; [...] cette conception enveloppante du langage et la notion de contact forment la base de la doctrine du la *virtus verborum*. [...] C'est en cela que l'on peut considérer Bacon comme le premier auteur en Occident à formuler une interprétation naturaliste, construite et argumentée, de la *virtus verborum* (Delaurenti, *La puissance des mots*, págs. 186 y 189) y cf. Rosier-Catach, *La parole efficace*, págs. 339-340.