



Mensajero, *nuntius* y *ángelos* en la mitología grecolatina y en el *Convivio* de Dante Alighieri

María Delia Buisel
 madebul@gmail.com
 Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recepción: 23 Mayo 2022
 Aprobación: 01 Junio 2022
 Publicación: 01 Septiembre 2022

Cita sugerida: Buisel, M. D. (2022). Mensajero, *nuntius* y *ángelos* en la mitología grecolatina y en el *convivio* de Dante Alighieri. *Auster*, (27), e077. <https://doi.org/10.24215/23468890e077>

Resumen: El título implica divinidades y seres intermedios que cumplen función mediadora entre dioses y hombres: a) *Ángelos*: mensajero o anunciador en los griegos; abarca seres animales, humanos y celestiales (estos con identidad propia); b) *Daímoon*: de configuración más compleja, seres intermedios entre dioses y hombres, aunque difieren también de otros mediadores como los héroes; c) *Genius*: en Roma, divinidades intermedias que diversifican sus esferas de protección, más fácilmente homologables por su función al *ángelus* cristiano. Se realiza el análisis de semejanzas, diferencias y caracterización en algunos autores importantes; asimilación al mundo judeo helenístico y luego al cristiano en la *Summa Theologica* del Aquinate, donde la semántica de *angelus* comporta el resultado de los tres vocablos, para llegar finalmente hasta el *Convivio* de Dante.

Palabras clave: Mensajero, *Nuntius*, *Ángelos*, Mitología grecolatina, Recepción judía y cristiana.

Abstract: The title implies divinities and intermediate beings who fulfill the mediating function between gods and men: a) *Angelos*: messenger or announcer among the Greeks; it encompasses animal, human and celestial beings (these with their own identity); b) *Daimoon*: beings of more complex configuration, intermediate between gods and men, although they also differ from other mediators such as heroes; c) *Genius*: in Rome, intermediate divinities that diversify their spheres of protection, more easily homologated by their function to the Christian *angelus*. The article presents an analysis of similarities, differences and characterization in some important authors; assimilation to the Hellenistic Jewish world and then to the Christian one in the St. Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, where the semantics of *angelus* entails the result of the three words, to finally reach Dante's *Convivio*.

Keywords: Messenger, *Nuntius*, *Angelos*, Greco-Latin mythology, Jewish and Christian reception.

El *AT* contiene una Revelación divina directa, personal y exclusiva para Israel, con la que Dios manifiesta un proyecto salvífico graduado para rehacer el lazo roto en el Paraíso. Sabemos de ese plan por el mismo Dios o por sus guías, patriarcas y profetas anunciadores de la venida del Mesías. Pero Dios no excluyó de sus caminos a los paganos con nociones de una teodicea elemental y a la gentilidad grecolatina *praeordinata* a

la salvación y a la vida eterna¹ como se ve en el NT² en *Hechos* 13, 48; expresión paulina considerada desde otro ángulo por U.Mann (1915-1989) en *Prólogo de la salvación, Revelación primigenia en la Hélade* y por W.F. Otto (1874-1958) en *Teofanía*,³ aunque la relación Antigüedad clásica y Cristianismo se ha abordado con diversas perspectivas siendo su indagación una *quaestio disputata*.⁴ Otro estudio positivo parcial, pues solo se dedica a algunos mitos como los de las sirenas, el del sol invicto, etc., se lo debemos a Hugo Rahner (1900-1968), profesor, decano y rector de la Univ. de Innsbruck en el Tirol austríaco en sus *Mitos griegos en significación cristiana*,⁵ porque "Bajo las imágenes veladoras de la mitología griega se pretende indicar el camino ascendente que lleva a las alturas de la transfiguración cristiana". Solo aplicado a Heracles el estudio de M. Simon (1907-1986).⁶

La vía filosófica fue aceptada por los SSPP con mejor recepción, porque consideraron que el tránsito del *mythos* al *lógos* generó la depuración del politeísmo al monoteísmo al examinar ciertos mitos que por su inmoralidad ya habían sido criticados por Jenófanes y Platón. Resulta básico, aunque insuficiente y simplista, el consabido aporte de W. Nestle⁷ (1865-1959), fundado en una concepción del mito insuficiente para brindar una explicación lógico- causal de la realidad, al que sumamos a J. de Romilly⁸ (1913-2010) y a S. Gouguenheim⁹ (1960-) más cercano, pero más complejo llegando en parte a los SSPP, para mencionar algunos de tantos estudiosos.

Los gentiles tuvieron por medio del mito y no por la filosofía, el despliegue de la idea de **mediación** necesaria entre dioses y hombres, cumplida por seres intermediarios entre ambos de distinta categoría: a) divinidades mayores y menores en relación filial o no con el padre de los dioses, que realizan misiones ordenadas por él u otras deidades; b) semidioses o héroes de doble *physis* o naturaleza, hijos de un ser divino y un mortal, masculino o femenino o a la inversa, por eso no exentos de la muerte específicamente mediadores por su naturaleza dual; c) seres solo espirituales, los *daímones* de una sola naturaleza (se discute si son mortales o no), cuya esfera de actuación opera sobre el hombre de modo benéfico o inclinándolo al mal.

El Ángelos es anunciador o portador de un mensaje; poseen distinta naturaleza:

- Nuncio animal, con preferencia, las aves, ej. el águila de Zeus; en *Iliada* XXIV, 290-321, Príamo por pedido de Hécuba, adversa al viaje a la tienda de Aquiles, ruega al Crónida el envío de su ave más querida como augurio propicio, lo que el dios concede; el ave se muestra planeando majestuosa y renace la confianza en el ánimo de los troyanos.¹⁰

- Nuncio humano: por excelencia los mensajeros o correos portadores de noticias, sinónimos de heraldo, *kéeryx* o *diáktoros*. Están bajo la especial protección de los dioses, se los tiene por sagrados, de allí intocables; por eso Aquiles en *Iliada* I, 333-335, no se encoleriza con Taltibio y Euríates, heraldos de Agamenón y Odiseo sino con el Atrida, a ambos se les dedicó en Esparta un santuario como protectores del derecho internacional y garantes de la libre circulación de legados y embajadas; llevan información oficial, pública o secreta; toman juramento a las partes de un contrato y portan coronas si traen buenas noticias.

- Nuncio celestial: intermediarias entre dioses y hombres existen divinidades mensajeras más allá del área geográfica grecorromana. Los primeros mensajeros de origen divino los brinda Homero: Iris, Hypnos y Hermes, los tres son *ángeloi*, pero cada uno con su peculiaridad.

Iris es la mensajera por antonomasia; su signo el arco iris, considerado símbolo de unión entre cielo y tierra, como también *post diluvium* en el AT. Transmite como *angueloúsa* mensajes entre divinidades o de dioses a hombres o de héroes hasta los primeros; es rapidísima, más que el viento o el huracán y por eso alada. El hombre no soporta la divinidad como experiencia directa, es fuerte en demasía y puede aniquilarlo como le ocurrió a Semele al requerirle a Zeus¹¹ que se autorrevelara, por eso los dioses se presentan al común de los mortales con la encarnadura de una metamorfosis. Iris en *Iliada* II, 786-806 arenga a los troyanos por orden de Zeus bajo la figura de Polites, hijo de Príamo. Solo cuando habla con otros dioses o a héroes escogidos, Aquiles, Príamo o Héctor mantiene su divina figura y sus alas de oro; así por el querer de Zeus también ordena a Príamo rescatar el cuerpo de Héctor y a Thetys que disuada a su hijo y entregue a Héctor muerto, del que

Apolo y Afrodita se han compadecido limpiando y embalsamando sus heridas. Otra función de la hija de Taumas leemos en *Eneida* 4, 695-705, al apiadarse Juno de la larga agonía de Dido¹², ya que su suicidio *ante destinatum diem*, retrasaba el accionar de Proserpina, quien se demoraba en cortar el rizo de cabello¹³ a ella ofrecido, por lo que rauda Iris se detiene sobre la cabeza de la moribunda cortándole su rubio mechón, al instante se disipa el calor de su cuerpo y su alma se evade en el aura.

Hypnos, hijo del Erebo y la Noche, hermano de la Muerte, *Somnus* en latín (no *Somnium*), es también una deidad alada, silenciosa y veloz, pero sus funciones difieren de las de Iris y Hermes; aletarga a los olímpicos y a los mortales, por eso Hera lo denomina en *Iliada* XIV, 223, ‘señor de todos los dioses y de todos los hombres’, al enviarlo para adormecer a su real consorte; este sopor brindado por Hypnos no es inocente ni inocuo, sino maquinado por Hera para anular a su marido y favorecer un movimiento de sus aqueos. Sin embargo para adormecer a los mortales la estrategia es distinta y se acuña también cambio de nombre, pasamos de Hypnos a Óneiros (de allí ‘onírico’), el Ensueño, pero el sueño motivado por este, es engañoso y presentado como una alucinación falaz para el receptor. En *Iliada* II, 8-78, Zeus envía sobre Agamenón un sueño pernicioso y destructivo que penetra al rey argivo con la figura de Neleo, hijo de Néstor, el más sensato y prudente de los griegos; según la ensoñación todos los helenos deben volver a su tierra sin Helena, lo que no ocurrirá por la renovada clarividencia de la *regina deorum*, quien enviará a Atenea. En *Eneida* V, 838-871, la intervención del *Somnus*, bajo la apariencia de Forbas y con discurso mentido intenta persuadir al piloto Palinuro, vigía nocturno leal a Eneas para que abandone el timón, como no puede doblegar al timonel le sacude en las sienes un ramo con rocío del Leteo impregnado con el poder soporífero de la Estigia y lo precipita al mar asido al gobernalle; la imitación no es servil, porque Palinuro está libre de culpa y el engañado resulta el héroe. *Somnus* no es una *imitatio* sinónima de la *Iliada* sino una simbiosis emulativa de Hypnos y Óneiros.

Hermes, hijo de Zeus y Maya, secunda viajes y aventuras paternas e incluso humanas al modo de mensajero, escolta, guía (lo que no se da en Iris) y elocutor suasorio como *deus lógios*, además de otras atribuciones más complejas, con las que aparece así caracterizado en un *Himno homérico*, luego tardíamente recogidas en Roma en la lírica horaciana. Al dios más cercano a los hombres, la plástica lo representa con veste viajera, casco y sandalias de oro aladas, provisto de una *virga* o vara áurea, con la que adormece, despierta o empuja, más tarde transformada en caduceo. En *Iliada* XXIV, 333-467 como pseudo servidor del Périda, informa a Príamo sobre la incorruptibilidad del cadáver de Héctor, después de doce días de maltrato vengativo: carece de restos de sangre y sus heridas se han cerrado, ya que los dioses preservan al que por su piedad les era bien amado. Toma las riendas y salvando todos los obstáculos como un dios, según observa Príamo, y no como un simple servidor, de noche lo guía a la tienda del hijo de Thetys, le da instrucciones para persuadir y conmovier a Aquiles, revelándole al anciano su identidad antes de desaparecer por decoro propio de los dioses; previamente le ha dado las pautas del discurso con el que debe dirigirse al vencedor de Héctor: recordarle la ancianidad solitaria y dolorida de Peleo, su padre; así sucede, lloran ambos y entonces, depuesta su *ménis*, puede Príamo cenar, descansar y retirarse otra vez con la segunda intervención de Hermes, vv. 677-694; el Argicida apura al viejo rey unciéndole los caballos y apremiándolo a dejar el campamento aqueo envuelto en una nube como en el viaje inicial; cuando los cree seguros, se esfuma al Olimpo antes de la aurora; pueden ya los troyanos inhumar y llorar a Héctor, su defensor. En la *Odisea*¹⁴ cumple varias funciones solicitado por Atenea para socorrer a Ulises. Este dios es viajero de tres mundos y como tal guía en el mundo de los *inferi*; en XXIV, 1-4 y 98-100 como *psycopompós* conduce al Hades las almas de los pretendientes abatidos por los dueños de casa. En Esquilo, *Euménides* 90-94, Apolo le ruega a su hermano Hermes que guíe a Orestes desde Delfos hasta el Areópago de Atenas, porque Zeus mismo reconoce la piedad debida a los proscriptos de la justicia (...*Hermé, phylasse, kárta d’òn epóonimos pompáios isthi, tónde poimáinoon emòn hikéteen*: ...Hermes, protégelo, has de saber que por cierto, si eres (pastor) de rebaños, ¡guía a este mi suplicante!). En la Roma augustea, Horacio¹⁵ recapitula en la oda I, 10 los rasgos del *Himno homérico*, le quita las marcas de dios de los ladrones envolviéndolas con humor infantil, lo purifica y enaltece, ya que como *vir Mercurialis* se ampara bajo su esfera de protección.

Atenea, de múltiples y riquísimas atribuciones, no es estrictamente mensajera, salvo enviada por Zeus (*Iliada* IV, 64-133) o por Hera (*Iliada* II, 156-181), con quien comparte designios y estrategias; al común de los helenos o a sus enemigos se muestra metamorfoseada en un heraldo (*Iliada* II, 279) para silenciar a la multitud que debe escuchar el discurso de Odiseo, o en otros personajes conocidos, por ej. a Héctor como Deífobo, en el combate final del canto XXIV; la devolución de la lanza, esquivada por Héctor, que el Périda lanzó en vano y la desaparición del seudo hermano desengaña al troyano que se dispone a morir de frente. Solo a sus protegidos griegos, Aquiles, Odiseo o Diomedes se muestra sin máscaras con una inmediatez inaudita cuando, por ej. le tira el cabello al hijo de Thetys para evitar la pelea con Agamenón (*Iliada* I, 193-218) con el fin de que predomine lo razonable, la *méetis*, excluyendo pasión, violencia y salvajismo. A esta Atenea iliádica Homero la presenta más apasionadamente parcial por sus amados griegos y para ellos pone en juego todos sus recursos y sabiduría práctica (la *cogitativa* diría Aristóteles), pero siempre que haya disposición para aceptar sus mociones, predomine lo razonable, la *méetis*, desechando la pasión violenta y la brusquedad. Sin embargo en la *Odisea* la guerra ha terminado y Atenea debe cambiar o suavizar las aristas belicosas unidas a su rol de consejera; sus admoniciones la devienen pacificadora acentuando su papel protector, guía inspiradora de buenas palabras y acciones ejerciendo su operatividad sobre la familia que le es más cara: Odiseo, Penélope y Telémaco, pero sin descuidar una beligerancia cuasi doméstica, aunque no menos terrible y efectiva contra los pretendientes. Para guiar a Telémaco asume máscaras diversas masculinas o femeninas, le inspira discursos provechosos, lo circunda con una gracia divinal (*Odisea* II, 12), lo reprende por su impiedad o desesperanza; con menor frecuencia actúa sobre Penélope, pero el peso de su accionar recae sobre Odiseo, en quien multiplica favores, socorros, fuerzas, aunque sin escatimarle sufrimientos y humillaciones, porque el dolor es la pedagogía más eficiente como ya hemos visto en *Iliada* XVIII, 235. La hija de Zeus obra en diversas ocasiones con el visto bueno de su padre o de Hera, pero en este *nóstos* actúa con iniciativa propia y mayor independencia que en la *Iliada*. Así Odiseo la ve cuando deben sacar las armas guardadas para enfrentar a los ocupantes de su palacio, no así su hijo, pero Telémaco se da cuenta de su ayuda por la lumbre que esclarece el cuarto sin luz (*Odisea* XIX, 1-43). También la hija de Zeus se hace patente al hijo de Laertes cuando desvía las lanzas que al unísono le arrojan los pretendientes arrinconados, pero vigorosos. No es llamada *ánguelos*, pero la función de guía, tutora y consejera de sus privilegiados pupilos va resemantizando el vocablo que termina enriqueciéndose con la esfera operativa de las divinidades vistas *supra* (de Iris, su cualidad de mensajera veloz de las divinidades superiores; de Hypnos, la facultad de obrar en la imaginación y por medio de los sueños; de Hermes, la cercanía con lo humano, el discurso persuasivo, la conducción auxiliadora de los vivos en medio de los peligros, pues Atenea casi las asume a todas y con su rol protector permanente y personal se aproxima al de un ángel custodio para los encomendados a su guarda.

El dáimoon es realidad más difícil de precisar en la esfera de lo preternatural que *theós* o *ánguelos*, varía según circunstancias de lugar, tiempo, creencias, doctrinas, autores, etc. En Homero abarca un espectro de lo divino más amplio que *theós* (dios en persona), más bien despersonalizado e innominado, que se opone a lo propiamente humano o *anthropópeia*. Con Platón¹⁶ y Xenócrates se conforman como divinidades inferiores de naturaleza espiritual con caracterización discutible, intermediarias entre dioses y hombres, distintas de los héroes también mediadores, pero de doble *physis*. Poseen *páthos* y como los mortales, diferencias de virtud y malignidad. Ayudan al hombre llevándolo al bien o dotados de cierta perversidad lo perjudican. Un capítulo aparte lo constituye el dáimoon personal de Sócrates, distinto de otros grandes dáimones como Eros, cuya naturaleza es revelada a Sócrates por Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, iniciadora del filósofo, según se lee en el *Simposio* platónico (202d-203a). Este dáimoon personal (*Apología* 31d y 40a) se manifiesta, si su alma está limpia, como una voz particular e interior, diferente de la de su conciencia o como un signo no natural o divino que le impide hacer lo que no debe; en la cárcel, ya condenado, cuando es tentado por sus discípulos para huir rechazando una sentencia injusta (*Critón* 44b-46a), el maestro se rehúsa porque su dáimoon no se ha dejado escuchar. Sócrates interpreta la ausencia de su manifestación como un signo de que su muerte no es un mal y decide aguardarla como un gran bien, independiente de la injusticia de la acusación.¹⁷ La Antigüedad,

en particular Apuleyo, lo consideró como un espíritu tutelar del filósofo.¹⁸ En *De Isis y Osiris* 25, Plutarco de Queronea¹⁹, casi al término de una tradición y frente a su cuestionamiento por epicúreos y estoicos se ha preocupado por ellos, llegando a sostener que son más fuertes al sobrepasar la naturaleza humana en poder, poseyendo lo divino no sin mezcla y sin pureza sino con una participación de la naturaleza del alma y de la percepción del cuerpo; percepción susceptible de placer y dolor o *páthos*. Una de las dificultades anexadas al *páthos* es la de su mortalidad o inmortalidad.²⁰ No olvidar que el de Queronea ha tratado varias veces en sus obras esta problemática, variable según la época y la reflexión del autor. Hasta Plutarco y los estoicos los *dáimones* son inmortales, basta releer el *De deo Socratis* de Apuleyo de Madaura o alguna de las *Disertationes* de Máximo de Tiro, ambos del s. II d.C., para colegir que la distancia entre la Divinidad y el hombre la cubren los *dáimones*, seres intermedios inferiores, ya ángeles, ya demonios. La continuidad de su reflexión sobre estos seres, lo lleva a Plutarco a inferir, por su carencia de *virtus*, la mortalidad o perención de los mismos, sobre todo por influjo estoico en uno de sus *Diálogos Píticos*: en el *De defectu oraculorum* son mortales por su *páthos*, mortalidad discutible verificable en el mismo diálogo délfico, pero confirmada con el relato de la muerte del Gran Pan (419b-d). Es preciso llegar a la época helenística, ámbito propicio para el sincretismo donde se entrecruzarán las nociones de *ánguelos* como mensajero y la de *dáimoon* como espíritu benéfico o malvado en relación directa con el hombre.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

En²¹ él (40/30 a.C.-40/50 d.C.) se da la relación entre la angelología judaica y la demonología helénica y helenística; vierte por *ánguelos*, el hebreo *malah* o enviado; *ángueli* y *dáimones* (no decimos demonios, porque su configuración posterior como seres malvados movería hasta aquí a confusión) en *De gigantibus* y *De sacrificiis Abelis et Cainis* son considerados partícipes de igual naturaleza y ocupan el tercer lugar *post Lógos* y sus *Potencias* o *Virtudes* derivadas.

Ambos constituyen en su angelología, bastante teñida de gnosticismo emanatista, el tercer nivel de potencias intermedias o vicarias entre un dios trascendente y el mundo sensible; son servidoras, mensajeras de Dios, ministros de su providencia, guías y castigadoras. Si este es el tercer nivel, ¿quién conforma el primero? El *Lógos*, primer ser subalterno e inferior, personal y distinto, pero sombra de Dios, especie de Idea arquetípica platónica y sumo sacerdote. El segundo trata de los derivados que tienen al *Lógos* como fuente: las Potencias o Virtudes: la poética o fáctica (demiurgo platónico) y la real con la que se gobierna.

FLAVIO JOSEFO

Algo semejante ocurre en Flavio Josefo, de familia judía, defensor de su tierra en la guerra²² del 68-70 d.C. que finalizó con la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén. F. J. se pasó luego a Roma deviniendo miembro adoptivo de la *gens* Flavia. La deserción de Josefo²³ no está motivada por una traición sino por la convicción de que Dios había abandonado al pueblo elegido y lo castigaba por sus faltas. Así a la antorcha, que fue el principio del fin en la prolongada y cruenta guerra, lanzada por un anónimo soldado romano con la oposición de Tito, el héroe de la defensa la considera enviada por *algún impulso (orgée) daimónico* (*Bellum Iudaicum* 6, 4), desdichado para los defensores del Templo, pero justiciero desde el punto de vista de Dios, el único verdadero y decisivo.

En el s. IV, Eusebio de Cesarea²⁴ en su *Praeparatio Evangelica* (libro V, cap. 17) y Teodoreto de Cyro en su *Curación de las enfermedades helénicas* (II, 10), retoman el texto plutarqueo de la muerte del gran Pan, pero a diferencia del relato pítico, devuelven a los malos *dáimones* su inmortalidad, porque son ángeles caídos, es decir, demonios vencidos en la cruz por la muerte y resurrección del Señor.

CREENCIAS LATINAS

Son los *Genii*, engendrados en plural, según su étymon *gignere*: engendrar; se despliegan en el campo de los *di indigetes*, ‘actuantes allí mismo’ sin relación con el panteón olímpico griego, pues pertenecen al fondo religioso propiamente latino como fuerzas o potencias vitales de carácter numinoso, incluso cuando han sufrido posteriormente la influencia helénica del *dáimoon*; junto con los *Penates* y los *Lares*, amparo de la ciudad y del hogar, más una constelación de dioscellos²⁵ como se ve en Foustel de Coulanges (1830-1889) en *La cité antique* I, 4, 21-38 comportaban una esfera de protección con funciones restringidas a un acto o un espacio determinado de la vida familiar o individual (en particular la infancia), el hogar, el campo, la ciudad, instituciones, determinados enclaves o regiones; estudiados y analizados por Varrón, fueron recogidos por Servio o los SSPP, ej. san Agustín siendo prefiguraciones del patronato angélico. A los tres, representados por estatuillas, se los colocaba sobre la repisa de la chimenea y cada familiar tenía la de su *Genius*.

Los que amparan una ciudad o región son los *Penates*, la misma raíz que *Penetralia*, es decir, las profundidades de un templo o un hogar; basta recordar su vigorosa presencia en la *Eneida* de Troya a Roma; los *Lares* patrocinan la familia junto al fuego del hogar; el hombre como individuo está custodiado por una simpatiquísima constelación de dioscellos desde que nace: el más importante es el *Genius Natalis*.

El *Genius Natalis*, espíritu protector de cada uno se manifiesta por vez primera el día del nacimiento, luego en cada cumpleaños y finalmente en el día de la muerte al apagarse la antorcha natal, cuando el *Genius* ingresa en el mundo de los *Manes*²⁶ benéficos y perdurables en oposición a las *Larvae* maléficas. Su peculiarísima individualidad está caracterizada en el tratado de Censorino²⁷ *De die natali* II y III, 1, como un *deus* en cuya tutela vivimos desde que nacemos, cuida de nosotros desde que somos engendrados y es engendrado al unísono con cada hombre. Para W. Otto es un símbolo de la propia individualidad, tan propio que deviene un dios mortal al mutar en cierto modo de forma, nombre y función, así Horacio²⁸ nos dice de él en Ep. II, 2, 187-189 dirigida a Julio Floro, muy allegado a Tiberio, sucesor de Augusto.

...scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
naturae deus humanae, mortalis in unum
quodque caput voltu mutabilis, albus et ater.

...lo sabe el Genio (de cada uno), compañero que regula el astro natal, dios de la naturaleza humana, mortal para cada individuo, también (lo sabe) su cabeza por el rostro mutable, ya blanco, ya negro.

Para comenzar, el *Genius* parece regular o atemperar los determinismos astrales surgidos de un cierto fatalismo del vulgo, dando cierto cauce al libre arbitrio; lo de *mortalis* crea algo de perplejidad, dado que el término contradice la idea de *deus*, sinónimo de inmortalidad. ¿En qué sentido lo califica así Horacio? W. Otto aduce que la idea de individualidad inherente al *Genius* es tan exclusiva, peculiar y personalísima que, siendo cada *Genius* tan intransferible, no puede subsistir en otro, ni siquiera en un familiar y debe morir con cada uno. Esto es lo que habría expresado el poeta augusteo.²⁹

Se podría hacer una modulación interpretando que *mortalis* se sitúa en un punto de inflexión donde el *Genius* muere para ese individuo peculiarísimo, pero pasa a integrarse en ese ser colectivo, los *Manes* de la familia, benéficos y perdurables. Lo de *albus et ater* tiene sin duda una connotación ética, proverbialmente *bueno y malo*, pero... ¿se trata de uno, de un desdoblamiento o de dos? El de Venusa parece hablar de uno solo con rostro mudable. Su antecesor Lucilio creía que cada hombre tiene dos *Genii*, lo mismo Servio o Amiano Marcelino (dato recogido por Censorino) simplificando el problema en apariencia, porque Horacio se expresa inequívocamente en singular.

El *Genius o Natalis* recibe honra religiosa en cada cumpleaños; la familia junto al homenajado se reúne desde la mañana en torno al fuego del hogar coronando la estatuilla con una guirnalda, ungiéndola con fragancias, recitando plegarias, enunciando tácitos deseos, comiendo una torta, ofreciendo libaciones y danzas. Tibulo³⁰, el lírico joven y apuesto, nos entusiasma con dos *Elegías* I, 7 y la brevísima y encantadora II, 2 con las que nos regala la celebración del día Natalis de un cumpleaños muy querido.³¹ A *Natalis* se lo convoca con palabras rituales y se lo acoge como merece:

Urantur pia tura focus, urantur odores
quos tener e terra divite mittit Arabs.
Ipse suos Genius adsit visurus honores,
cui decorent sanctas mollia sarta comas;
illius puro destillent tempora nardo,
atque satur libo sit madeatque mero,...

Quémense piadosos incienso en tus hogares, quémense fragancias a los que de su rica tierra envía la muelle Arabia. Tu Genius en persona asista para contemplar sus propias honras, para quien tiernas guirnaldas ornén su sacra cabellera; sus sienes goteen con puro nardo, y se sacie con su torta y se embeba con el mejor vino,...

Luego vienen los tres secretos pedidos imaginados por el yo poético, a los que *Natalis* escuchará y concederá: celebrar futuros aniversarios con una turba de hijos y nietos cuando lo surquen arrugas y lo blanqueen las canas. En suma, es la idea de *comes* o acompañante la destinada a sobrevivir y tener mayor fortuna, dejándonos a un paso de *angelus*.

La homologación de ambos se da con los SSPP, sobre todo a partir del edicto de Teodosio (392) que vetó el culto del *Genius* sin llegar a erradicarlo, ya que según R. Schilling (1979, pp. 415-443)³² este plenificó su semántica pasando de principio vital (Plauto, *Aulularia*, 725) a principio espiritual éticamente connotable por obra de la catequesis o por el paso del tiempo. El paralelismo resulta sencillo: para el poeta augusteo el *Genius* es por antonomasia *comes* del hombre y para san Jerónimo *comes unicuique* (para cada uno).³³ Para Servio, el comentarista virgiliano y Amiano Marcelino cada hombre posee dos *genii*, uno bueno y otro malo; el Pastor de Hermas, Orígenes o san Gregorio de Nisa aseguran que dos ángeles opuestos lo custodian. Para Séneca (*Epistula* 110, 1) el *Genius* obra como pedagogo, idéntica función cumple el *angelus* para Orígenes.

La asimilación de los antiguos *ángeloi*, *dáimones* y *genii* con los ángeles cristianos buenos y malos se debe tanto a la base común de sus funciones como a la discusión sobre su realidad o irrealdad; aunque la opinión es compleja y diversificada, la patrología no la consideró producto de la imaginación fabulatriz o del imaginario colectivo o una función arquetípica u otra exégesis de tipo freudiano o marxista u otra corriente moderna; en general se le reconoce realidad objetiva, ej. san Agustín,³⁴ (354-430) admitida su existencia real, se debe examinar su bondad o maldad y para su valoración, el entorno histórico, político, jurídico, etc., así la persecución catacumbica o la destrucción de las invasiones bárbaras, en particular, la de Roma, confirió al panteón pagano una valuación demoníaca,³⁵ opinión morigerada *post Constantinum* y por la recepción más pormenorizada de la filosofía griega dentro del sistema teológico cristiano. Este encuadre fue realizado magistralmente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

SANTO TOMÁS DE AQUINO

En varias de sus obras³⁶, ej. *Summa theologiae* I, q. 50-64 y 106-114, un tratado de angelología; *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, íntegramente dedicado a los ángeles; *De causis expositio* sobre las inteligencias intermedias y parcialmente en las *Quaestiones quodlibetales* y en otros opúsculos.

En la cuestión 50, 1 señala que el ángel es *creatura pure spiritualis*, o sea, incorpórea, si bien en las soluciones planteadas *ad primum*, art. 1 asevera que las *substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas*. Que sean intermedias no significa que tengan algo más corpóreo que Dios y menos que el hombre, ya que carecen de cuerpo por naturaleza (*non est in eis sit aliquid de natura corporea*). En *ad tertiam* aclara que toda creatura corporal o espiritual por ser creada está circumscripita por límites esenciales, padeciendo el cuerpo una delimitación propia de la materia, mientras que el espíritu posee la *circumscriptionem substantiae*, aunque carezca de lugar corpóreo.

En el art. 2 se plantea si el ángel tiene materia y forma; en efecto carece de materia, pero sí, se observan en él potencia y acto, porque en él subsiste la composición de la forma con el ser, por eso el ángel está compuesto por el sujeto que es y por la forma que lo hace ser o dicho de otro modo, en el ángel el sujeto, que es, es la misma forma subsistente. En el art. 3 presenta el problema de su número y es aquí donde por primera vez los llama *separatae substantiae* al hablar de autores extra bíblicos, fundamentalmente Platón y Aristóteles, quienes trataron de determinar su número.

Especifica que Platón en *Fedón*, 74 y en *Parménides* 130b-c admitió que las sustancias separadas (*pará taúta pánta héterón ti*), algo distinto fuera de todas estas cosas o idea o forma separada (*éidos choorís*) son las especies de las cosas sensibles, es decir las Ideas, pero sería admitir que la naturaleza humana existe en estado de separación y que el número de estas sustancias corresponde al de las especies sensibles.

Sto. Tomás se acerca más al parecer aristotélico³⁷ de *Metafísica* XI, 10 o 1066, un cierto ente separado, y XII, 7 o 1073, una cierta sustancia o *ousía* eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, puesto que el criterio platónico hace depender la cantidad de sustancias incorpóreas de las realidades que tienen materia, mientras que el Estagirita y con él, el Aquinate consideran lo contrario, es decir, que han de poseer naturalezas superiores a las de las cosas sensibles, aunque ambos difieran intrínsecamente acerca de a qué sustancia separada, absoluta o relativa, se están refiriendo. La mitología grecolatina en los seres examinados ha provisto figuras que por sus funciones confluyen en las notas típicas caracterizadoras del *angelus* cristiano.

Platón y Aristóteles acuñaron el concepto de sustancia separada como realidades inmateriales e inteligibles, aunque con distinta perspectiva ontológica. Sto. Tomás analogó ordenadamente aplicando los hallazgos de ambos maestros, privilegiando al Estagirita, a la vez que profundizó en las *SSEE* y en los *SSPP* la naturaleza y funciones de los ángeles.

La homologación con las figuras del mito en el mundo cristiano, previa revocación de su realidad perversa o demoníaca, con todas sus justificaciones, que bloqueó de entrada una visión más equitativa de los méritos o deméritos de las figuras míticas, no de la religiosidad helena, la inicia en realidad san Pablo³⁸, quien después del episodio de Iconio (*Acta* XIV, 8-18), llama a los atenienses *deisidaimonésteroi*, casi los más religiosos, (*Acta* XVII, 22) después de asombrarse frente al ara del *agnóstoo theóo* (XVII, 23), en Cuyo nombre inicia su predicación en el Areópago de Atenas.

DANTE ALIGHIERI

El florentino³⁹ (1265-1321) se aparta de la *Civitas Dei* en el *Convivio*, tratado II, cap. IV, escrito en prosa y verso en lengua vulgar florentina, el toscano,⁴⁰ obra anterior (1304-1307) a la *Divina Comedia*; se trata de un “banquete de sabiduría” para gente culta que no maneja la lengua ciceroniana ni el latín helenizado escolástico creado por los traductores latinos de Aristóteles y sus versiones árabes; el objetivo no es enseñar

filosofía sino inclinar al gusto por la misma en un lenguaje casi amoroso, ya que la dama *Beatrice* de la *Vita Nuova* ha sido suplantada por la dama *Philosophia*.

El *Convivio* contiene la explicación de tres canciones al iniciar los tratados 2, 3 y 4 de los cuatro que lo conforman; la del tratado 2 comienza así:

Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete,
udite il ragionar ch'è nel mio core,
ch'io nol so dire altrui, sì mi par novo.

¡Oh vosotros, los que entendiendo el tercer cielo movéis,
oíd el razonar/pensar que está en mi corazón,
que otro no sé expresar, tan nuevo me parece!

Prosigue en prosa aplicando sentido literal y alegórico: hablando de los planetas –Venus en especial- y de sus órbitas y al preguntarse quiénes las mueven, responde que el universo esférico se conforma con diez cielos, ocho de los cuales poseen los planetas con sus respectivas órbitas. El tercer, el de Venus, está precedido por la Luna y Mercurio (2, 4-5) en un cosmos geocéntrico. El más lejano y exterior, el de las estrellas fijas.

¿Quiénes los mueven? Los motores de aquellos cielos son sustancias separadas de la materia o inteligencias puras. El común de la gente las llama *ángeles*, Platón *Ideas*, equivalentes a formas y naturalezas universales. Aristóteles dio por descontada su existencia y discutió su número con Platón, como acabamos de ver, vinculándolas a las órbitas que había en los cielos. Agregamos por nuestra parte que para Cicerón⁴¹ en el *Somnium Scipionis*, las órbitas de los planetas son dirigidas por inteligencias divinas armonizando además una música de las esferas con su octava, cuya audición hemos perdido y que en la oda *A Salinas* evoca fray Luis de León.

Sigue el poeta recordando que los gentiles con menor rigor filosófico las llamaron dioses y diosas y veneraron sus imágenes, no todas: con signo +: Juno, Palas Atenea, Vulcano, Ceres. Luego Apolo y las Musas. Añade “nadie duda, sea filósofo gentil, judío, cristiano o de otra escuela que aquellas inteligencias puras están colmadas de beatitud y en estado de perfección”.

Según Y. Bâtard⁴² (1900-1992) las fábulas de la mitología y los seres del Olimpo (Bâtard, Y., pp. 425-426) no se le aparecen como potencias engañosas y demoníacas, sino como velos que esconden para los antiguos verdades inaccesibles. Dante intentó integrar la mitología dentro del sistema cristiano de pensamiento.

La presencia del ángel en la *Divina Comedia* está muy estudiada, pero en *Paraíso* 2, 8-9 hallamos un ejemplo de tal homologación: para entrar en el mismo por aguas que nadie navegó, Dante necesita del soplo y guía de Minerva, Apolo y las Musas, que no estarían allí, adonde ni siquiera llega su amado Virgilio, si no fueran potencias angélicas: *Minerva spira e conducemmi Apollo / e nove Muse mi dimostran l'Orse*.

EPÍLOGO

Dante y san Agustín se han planteado la realidad de las deidades de la mitología y, en relación a la fe por ambos profesada, han intentado ubicar la misma en una cosmovisión cristiana. Para el de Hipona, debido a su contexto religioso-histórico-político resultaron demonios, o sea, ángeles caídos; Dante en otras circunstancias, como güelfo blanco, consideró a algunos de ellos, una dispensación de la Providencia, al nivel de los ángeles, por ende benéficos.

¿Cómo resolver esta contradicción? Una vez más acudimos a U. Mann y a la imagen precursora adventual del río Meandro: por las circunstancias que ambos pasaron, el hiponense representa el fango turbio y el agua

impura, espesa de suciedades de las orillas; Dante, en cambio, el hilito de agua cristalina y pura que fluye por el centro del cauce.

NOTAS

- 1 *Prae-ordinata* traduce en la Vulgata el participio de perfecto pasivo griego *te-tag-ménoi*, perfectamente ordenados, inexistente en latín. Ordenados ¿a qué? A la eternidad (*éis aioónion*). Mann, Ulrich: La Revelación tiene dos modalidades: una sobrenatural para el AT, explícita, lineal, pero graduada, según la maduración del pueblo israelita. El judío al igual que los ángeles tiene que sí o no aceptarla. A los gentiles, sobre todo griegos y latinos, se las da con la imagen del río Meandro, río de Jonia en la costa griega de Asia Menor, río lento de llanura, lleno de vueltas, fangoso, repleto de impurezas, que a veces pierde su cauce, sigue bajo tierra y aflora por otro lado, pero que posee en el centro un hilo de agua pura. Son dos modalidades preparatorias de la Encarnación; los helenos la reciben como el advenimiento de una revelación con *semina Verbi* mezclados con una cantidad de suciedades, que deben desbrozar con la razón y por eso han tenido a Platón y a Aristóteles, cf. Mann, U., *Vorspiel des Heils, Die Uroffenbarung in Hellas*, Stuttgart, Klett, 1962. Para W.F. Otto la religión griega es una revelación divina de un cierto nivel entendible como una auténtica teofanía, nunca como elucubración de la imaginación creativa y demás variantes humanas. Cf. Otto, W. F., *Die Wirklichkeit der Götter*. München, Rowohlt, rde., 1963; Otto, W.F., *Teofanía*, B.A., Eudeba, 1968.
- 2 Nestle, E., *Novum Testamentum graece et Latine*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1963.
- 3 Para W.F. Otto cfr. las observaciones de O.A. Sequeiros (1935-2008) sobre la relación paganismo-Cristianismo en Sequeiros, O.A., "Realidad perdurable de la piedad griega. El pensamiento de W.F. Otto" en Arkhé, Segunda Serie, año IV, 1967, pp. 15-33 y R. Calderón Bouchet (1918-2012) sobre su aproximación a la religiosidad griega en Calderón Bouchet, R. *La arcilla y el hierro*. México, Guadalajara, As. Pro Cult. Occidental.-B.A.: Nueva Hisp. Arg., 2002.
- 4 Werner Jaeger (1888-1961) analizó esta cuestión en el último período de su vida como continuación de la Paideia en dos vol.: Jaeger, W., *Humanismo y Teología*. Madrid, Rialp, 1964; Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, FCE, 1965/2008. Más cercano a esta línea F.M. Cornford (1874-1943) observa la persistencia de elementos míticos hesiódicos en la filosofía rechazando estos solamente el recurso a lo sobrenatural y la aceptación de la contradicción. *Moira, dike, physis, nómos, theós, psiqué*, etc. proceden directamente del pensamiento mítico-religioso griego. Cf. Cornford, F.M., *From Religion to Philosophy*. N.York, Longmans, Green, 1912 /2004.
- 5 Rahner, Hugo: se interesó por este tema al tomar la cátedra de la Historia de la Iglesia primitiva. Murió en 1968, pero su voluminoso libro resulta un "universalismo culminando en Cristo"; tuvo una edición en vida y más de una post mortem. Rahner, Hugo, *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, Darmstad, Wiss. Buch. Verlag, 1957/1984; trad. en esp. Rahner, Hugo (2003). *Mitos griegos en significación cristiana*. Barcelona: Herder.
- 6 Simon, M., *Hercule et le Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- 7 Xavier Zubiri en un curso dado entre 1941 y 1942 sobre la filosofía de los griegos fue el primero, tal vez, en criticar las dos posturas polarizadas explicitadas en Nestle: ni ruptura entre ambos ni proceso de racionalización progresiva, tampoco una filosofía inferior contenida en los mitos sino diferente. Afirmación asentada en 1942 en la Univ. de Barcelona, pero publicada más de 70 años después en Zubiri, X., *Introducción a la Filosofía de los griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.
- 8 Romilly, J. de, *Pourquoi la Grèce?*, Paris, Fallois, 1992.
- 9 Gouguenheim, S., *La gloire des Grecs*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2017.
- 10 Homer, *The Iliad*. Ed. and Commentary by W. Leaf, Amsterdam, A.Hakkert I-II, 1960 ; Homero, *Iliada*. Int., trad. y notas de E. Crespo. Madrid, Biblioteca Gredos, 2006.
- 11 Cf. F. Solmsen (1904-1989) reinterpreta las metamorfosis del enamoradizo Zeus no como un vituperable adulterio sino como una veladura de la divinidad, que el hombre no puede soportar sin la atenuación proporcionada por la máscara de la transformación, ej.: en toro con Europa, en cisne con Leda, en lluvia de oro con Dánae, en hombre como Anfitrión, marido de Alcmena, etc., de allí la calcinación de Semele, fulminada por el excesivo e intolerable resplandor del rayo de una divinidad que busca la humanidad por el logro de un hijo héroe, pero que la ha poseído en la oscuridad sin metamorfosis. Cf. Solmsen, F., *Hesiod and Aeschylus, Ithaca*, N.Y., Cornell University Press, 1949/1995.
- 12 Virgil, *Bucolica. Georgica. Aeneis*, F. Klingner ed. Zürich und Stuttgart, Artemis, 1967; Virgilio, *Eneida*. Trad. y notas J. de Echave Sustaeta. Madrid, Bib. Básica Gredos, 2000.
- 13 De la testuz de los animales sacrificados se cortaba un mechón de pelos o cerdas como primicia para Proserpina; rito que los latinos aplicaron a los humanos antes de morir patentizado por Virgilio.
- 14 Homère, *L'Odyssee*. Établi et traduit par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, I-IV, 1972; Homero, *Odisea*. Trad. J.M. Pabón e Int. C.G. Gual, Madrid, Biblioteca Gredos, 2006.
- 15 Horace, *Odes I. Carpe diem*. Text, Translation and Commentary by D. West, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995.

- 16 Plato, Opera. Recognovit et addnotatione by Ioannes Burnet, tomus I, tetralogia, London, Oxford Clarendon Press, 1902; Platón, *Diálogos*. Vol. I. *Apología* (y 9 diálogos más). Madrid, Gredos, 2003.
- 17 Tema tratado por varios comentaristas y entre nosotros por Camarero Benito, A., *Sócrates y las creencias demoníacas griegas*, Bahía Blanca, Univ. Nac. del Sur, 1968.
- 18 En el cap. 20 añade que el signo divino puede darse con la aparición del *dáimoon* en persona, visible solo a Sócrates, lo que Apuleyo compara con la de Minerva a Aquiles en *Iliada 1*, sin hacer distinciones. Cf. Apulée, *Opusculs philosophiques: Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde. Fragments*. Dir. J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- 19 Plutarco, *Dialogues Pythiques*. Texte établi et trad. par R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- 20 Discusión recogida en el prólogo de su edición a los *Dialogues Pythiques* por R. Flacelière, como también por G. Soury e Y. Vernière. Cf. Soury, G., *La démonologie de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1942; Vernière, Y., *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- 21 José Pablo Martín y Marta Alesso están editando en Madrid la obra completa del alejandrino; los capítulos 6 y 4 del Génesis con los temas especificados se tratan en el vol. II publicado en 2010 por Trotta Editorial.
- 22 Flavius Josephus, *La guerre des Juifs*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- 23 Análisis muy pormenorizado en Poznansky, L., *La chute du temple de Jérusalem*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1991, especialmente pp. 73-126.
- 24 Eusebio cuestiona la realidad de las mitologías mediterráneas, no así a los *dáimones* oraculares, a los que califica como demonios verdaderos. Cf. de Césarée, E., *La Préparation Evangélique IV-V* par É. des Places et O. Zink, Paris, Éd. Du Cerf, Sources Chrétiennes, 1979; de Cyr, Théodore, *Thérapeutique des maladies helléniques*, tome I, Livres I-VI par P. Canivet, Paris, Éd. Du Cerf, Sources Chrétiennes, 1957.
- 25 Una ‘polvareda de dioses’, según los SSPP, particularmente para guarda de la infancia. Se colocaban sus estatuillas en una repisa adosada a la chimenea. Cf. Foustel de Coulanges, N., *La cité Antique*, Paris, Hachette, 1864/2004.
Para F. Cumont el *Genius* representaría el *ánima* que sube al cielo y los Manes el lazo con el *locus religiosus* de la sepultura, ver *Eneida* V, 95-96. Cf. Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, P. Geuthner, 1942/1966.
- 26 Otto, W.F., *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- 27 Censorinus: *De Die Natali Liber* (<http://thelatinlibrary.com>); Censorini *De Die Natali Liber ad Q. Caerellium*, ed. par J. Mangeart, Paris, C.L.F. Panckoucke Éditeur, 1843.
- 28 Horace, *Epistles*, Book II, ed. by N. Rudd, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- 29 En *Epist.* II, 1, 144 los campesinos al finalizar la cosecha sin inconvenientes en acción de gracias, ofrecían expiaciones a los dioses tutelares y *floribus et vino Genium memorem brevis aevi*, de la suya, no de la del hombre.
- 30 Tibulle, *Élégies*. Texte établi et traduit par M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- 31 Con la primera copa de vino se rociaba al *Genius* echándola al fuego y lo mismo con la porción inicial de la torta, origen de la nuestra. Cf. Otto, W.F. *Wirklichkeit der Götter*, 1963, pp 86-133.
- 32 Schilling (1913-2004) ha sido uno de los estudiosos que mejor ha examinado la relación de estas nociones con la patología. Cf. Schilling, R., “Genius et Ange” en *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979. De 1988 es su estudio sobre el mito de la eternidad de Roma *Dans le sillage de Rome*.
- 33 Notable la función del Ángel de la Guarda en el poema de 1864 *The dream of Gerontius* del Cnal. J.H. Newman. Gerontius es un anciano común que en su lecho de muerte recibe los sacramentos finales, asistido de su propio custodio, quien *post mortem* lo guía hasta su juicio; se salvará, pero deberá purificarse un lapso en el purgatorio; su Ángel lo lleva hasta la puerta del mismo y allí lo deja anunciándole su regreso para conducirlo a la gloria definitiva. Con su texto E. Elgar compuso el oratorio dramático homónimo en 1898. Cf. Newman, J.H., *The dream of Gerontius*; hay varias ediciones bilingües: Sáenz. Carlos A., B.A., Club de Lectores, 1965; Insausti, Gabriel, Madrid, Encuentro, 2003.
- 34 San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Ed. bilingüe de S.S. del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, B.A.C., t. XVI y XVII, 1978.
- 35 San Agustín redacta *Civitas Dei* y sermones previos donde considera negativamente la realidad de los dioses de los grecolatinos, porque los gentiles politeístas de Roma acusaron a los cristianos de la destrucción de la ciudad por Alarico en el 410 por no rogar a los dioses antiguos, por la liquidación de la creencia en la eternidad de Roma incendiada y reducida a escombros por Alarico en tres días y por la crítica desagradecida de los mismos paganos asilados en templos cristianos, lo que permitió el invasor. No es culpa de los cristianos sino de la malignidad real de sus dioses y de ellos mismos por sus vicios.
- 36 de Aquino, T. *Summa Theologica*, pars I, 1, tomo II-III y III, Madrid, B.A.C., 1959; de Aquino, T., *Las creaturas espirituales (De spiritualibus creaturis)*. Edición bilingüe anotada a cargo de M. Caponnetto, P. G.S. Díaz Patri, G. Medina y G. Masserdotti, B.Aires, Ediciones Gladius, 2005.
- 37 Aristotele, *Metafisica*. Ed. e commento G. Reale, t. I-III. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- 38 Nestle, E., *Novum Testamentum graece et Latine*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1963.
- 39 Alighieri, D., *Obras completas*, ed. de N. González Ruiz; *Il Convivio*, pp. 697-877, Madrid, B.A.C., 1956.

- 40 A la inversa, la justificación doctrinal del empleo del toscano se halla en latín en su *De vulgari eloquentia*. É. Gilson (1884-1978) ha estudiado el tema en dos obras suyas: Gilson, É., *Dante et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1939; Gilson, É., *Dante et Beatrice. Études dantesques*, Paris, Vrin, 1974.
- 41 Cicerón, *La République*. Éd. établi et traduit par E.Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980; Cicerón, M.T., *Sobre la República*. Int., trad. y notas por A.D'Ors, Madrid, Bib. Básica Gredos, vol. 45, 1984.
- 42 Bâtard, Y., *Dante. Minerve et Apollon*, Paris, Les Belles Lettres, 1952.