



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Filosofía política y teología de la Historia en la teoría dantesca del Imperio

Autor:

Francisco Bertelloni

Revista:

Patristica et Mediævalia

1981, 2, 37-66

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FILOSOFIA POLITICA Y TEOLOGIA DE LA HISTORIA EN LA TEORIA DANTESCA DEL IMPERIO

C. FRANCISCO BERTELLONI *

Dentro del contexto histórico constituido por los hechos que a fines del S. XIII y a comienzos del XIV anuncian la decadencia del Imperio, Dante presenta su propuesta política de una Monarquía universal cuyos fundamentos teóricos nos remiten, por una parte, hacia elementos puramente filosóficos que permiten afrontar su estudio como un capítulo más de la filosofía política, y por la otra hacia elementos histórico-teológicos dentro de cuyo ámbito resulta difícil delimitar los límites de la filosofía de la historia de los de la teología de la historia y que hacen imposible un análisis exclusivamente filosófico del tratado dantesco. Se trata, en el segundo caso, de elementos que determinan el pensamiento de Dante como una hermenéutica del sentido de la historia. Luego de breves referencias históricas (§ I), y después de una exposición tendiente a destacar el carácter bifronte (filosófico-teológico) de los fundamentos del modelo político dantesco (§ II), intentamos, en primer lugar, hacer manifiesta la presencia en la *Monarchia* de una (en esos años) naciente metodología propia de la teología, que caracteriza el L. II como un texto de claro cuño teológico (§ III); en segundo lugar destacar la existencia de elementos constitutivos de una filosofía (teológica) de la historia (§ IV), y en tercer lugar referirnos a las fuentes del providencialismo dantesco (§ V).

— I —

El *trecento* italiano se inicia con el agudizarse de controversias políticas que actúan como marco dentro del que el espíritu del joven Dante acusa los golpes de una sociedad sacudida por el egoísmo de

* Profesor adjunto en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval (Universidad de Buenos Aires).

las luchas partidarias y por la violencia que regían una vida política en la que no reinaba el principio de la convivencia solidaria sino la ley de la rapiña y de la lucha por el poder. La fórmula plautina retomada más tarde por Hobbes para caracterizar la condición natural del hombre, *homo homini lupus*¹, expresa con exactitud el estado de desintegración del organismo social que también debe vivir Dante. A los protagonistas de dichos sucesos, príncipes *qui non heroico more, sed plebeio secuntur superbiam*, se refiere en el *De Vulgari Eloquentia*², y en sus trompetas hace clamar: *venite, carnifices; venite, altriplices; venite, avaritie sectatores* (VE, I, 12)³.

Se trataba de hechos no sólo localizados en Florencia sino también generalizados en Italia y en casi toda Europa. En Florencia⁴ se abre el siglo con el recrudecimiento de las luchas dentro del mismo partido güelfo, ahora dividido entre *bianchi*, ricos comerciantes (*il popolo grasso*) que manifiestan ideas afines a los antiguos gibelinos simpatizantes de la política imperial, y *neri*, gente de linaje (*più antichi di sangue, ma non si ricchi*, dice un cronista) que se apoya en el pueblo y en el artesanado (*il popolo minuto*) y que simpatiza con la política papal. Una intervención del Papa Bonifacio VIII —que se atribuía jurisdicción temporal sobre la ciudad—, agudiza los enfrentamientos que culminan en 1301 con el destierro de seiscientos *bianchi*. Entre los desterrados se encuentra Dante, que a partir de ese momento inicia un periplo que le impedirá volver a ver Florencia y que acentuará la orientación imperial de su pensamiento político y su oposición a las aspiraciones temporales de la política pontificia⁵.

¹ *De Cive*, cap. I. A la similitud de los modelos políticos de Dante y Hobbes, con la salvedad de que en el caso de aquél se trataría de “*une sorte d'extrapolation de la primauté aristotélicienne sur un plan résolument gibelin*” se refieren A. Forest, F. van Steenberghen y M. de Gandillac en la *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. XIII: *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, Paris, 1951, p. 409. Sobre el gibelinismo dantesco se manifiesta en sentido contrario G. de Lagarde en *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. II: *Secteur social de la scolastique*, Paris-Louvain, 1958², p. 335: “*on peut à peine parler d'esprit gibelin... car il a souci de sauver l'essentiel du pouvoir de l'Église*”.

² Las citas de los textos dantescos se refieren todas a la ed. de L. Blasucci, *Dante Alighieri. Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1965², según las siguientes abreviaturas: VE, *De Vulgari Eloquentia*; M, *Monarchia*; DC, *Divina Commedia*; C, *Convivio*; E, *Epistole*.

³ Una interpretación del pasaje en F. Filippini, *Dante scolaro e maestro*, Genève, 1929, p. 134.

⁴ Sobre Florencia a comienzos del trecento v. Federn, K., *Das Zeitalter Dantes*, Berlin, 1925, pp. 143 ss.; Brezzi, P., *La civiltà del medioevo europeo*, Roma, 1978, vol. III, pp. 134 ss. y más ampliamente Villari, P., *I primi due secoli della storia di Firenze*, Firenze, 1893 y Davidsohn, R., *Florenz zur Zeit Dantes*, en *Deutsche Rundschau*, 1912.

⁵ Ciertamente “*politische Schicksale nicht allein, sondern auch innere Überzeugung...*” (cfr. Schnürer, G., *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Bd. III, Paderborn, 1930, p. 48).

Dante tiene treinta y cinco años e inicia así, *nel mezzo del cammin* de su vida, un peregrinaje cuyo análogo principio señalan los primeros versos de la *DC* ⁶.

Italia ⁷, en situación similar a la florentina, sólo podía definirse como un conglomerado cuya configuración política variaba según el tenor de las tensiones entre Papado e Imperio. Mientras en la Italia meridional (Sicilia) y septentrional (Lombardía) predominaban los grupos gibelinos, en el centro (Florenia, Roma y Nápoles) dominaban los güelfos. A ello se agregó el fracaso del conato de Enrique VII que intentó restaurar la autoridad imperial en la península, y la ausencia de la autoridad papal, entonces residente en Aviñón, hechos todos que privaban a Italia de puntos de referencia políticos y que no hacían sino contribuir a una vacancia de poder que databa, a contar desde la muerte de Federico II en 1250, de más de sesenta años.

En Europa finalmente, así como el medievo se había constituido en el período histórico que se atribuía la creación y el florecimiento del Papado y del Imperio, asimismo se constituyó más tarde en el período de la crisis de ambos poderes. Papado e Imperio habían surgido como figuras institucionales y centros de poder y registraban su momento de apogeo en los siglos XII y XIII. En el siglo XIV sin embargo, el siglo del exilio y de la producción literaria de Dante, ambas figuras entran en crisis. El espectro político medieval había girado enteramente en torno al Papado y al Imperio y el mundo cristiano se resolvía dentro del espacio constituido por ellos. Ambos actuaban como polos de autoridad y sus relaciones recíprocas regulaban la vida política del continente. Su armonía o desarmonía determinaban el grado de mayor o menor convivencia política, uno de cuyos momentos más controvertidos pero al mismo tiempo más ricos en virtud del nivel doctrinal que la dimensión de los personajes otorgaba a la controversia es el que corresponde al reinado de Federico II ⁸.

⁶ Sobre los años del exilio v. Filippini, F., *op. cit.*, pp. 15 ss.

⁷ Presentaciones del contexto italiano en tiempos de Dante en Brezzi, P., *op. cit.*, vol. III, pp. 149 ss. y vol. IV, pp. 57 ss., y en Ragg, L., *Dante and his Italy*, N. York, 1907, *passim*.

⁸ Sobre las controversias de Federico II con el Papado v. Halphen, L., *L'essor de l'Europe (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, 1932, pp. 332 ss. (con abundante bibliografía sobre el tema), y también De Stefano, A., *Federico II e le correnti spirituali del suo tempo*, Roma, 1923 y Morghen, R., *Federico II di fronte al papato*, en *Atti del Congresso internazionale di studi federiciani*, Palermo, 1950. Sobre la publicística medieval cfr. Jacob, K., *Quellenkunde der deutschen Geschichte im Mittelalter (bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts)*, Bd. II: *Die Kaiserzeit (911-1250)*, Berlin, 1943, pp. 116 ss. El período del conflicto entre Papado e Imperio ha sido señalado no solo como uno de los períodos más fructíferos en cuanto a la producción de literatura filosófico-política sino también como el origen de la doctrina del Derecho divino de los reyes. Es la tesis de J. N. Figgis en *The divine right of Kings*, Cambridge, 1914², trad. española de E. O'Gormann, *El derecho divino de los reyes*, México, 1942. Las dos ideas fundamentales de los escritores imperialistas serían la "necesidad de la unidad como base de toda soberanía y el derecho

La muerte de Federico, que había sido coronado en Roma como Emperador y que gozaba al mismo tiempo del título de rey de los romanos, señalaba no sólo el comienzo de la crisis del Imperio sino también la desaparición de la figura que representaba la *idea de la romanidad*⁹. El poder central vuelve a manos de los príncipes y con ello se desvanecen tanto la figura del Imperio como la idea de la monarquía absoluta tal como procuraba restablecerla Federico. El Imperio declina así ante las nacionalidades nacientes y la configuración política europea comienza a caracterizarse más por el papel que desempeñan los poderes locales que por el desempeñado por el Emperador. A ello debe agregarse la ruptura de la unidad entre Papado e Imperio y el diluirse paulatino de este último como sede del poder político, producidos como consecuencia de enfrentamientos concretos entre ambos poderes. Por una parte Bonifacio VIII, como representante de la idea del poder político del Papado (Mateo de Acquasparta le suministraba su apoyo teórico-doctrinario¹⁰) se confronta con Felipe el Hermoso que defiende la soberanía absoluta del estado nacional contra toda otra autoridad, sea esta imperial o papal¹¹. El enfrentamiento culmina en 1303 con el asalto a la sede veraniega papal de

divino que asiste a todo gobierno para librarse de la intervención papal" (p. 59); el desarrollo por dichos autores de "la noción esencial de la soberanía" indicaría "que en el conflicto con Roma está el verdadero origen del derecho divino" (p. 22 s.). Para el origen y desarrollo del concepto de "soberanía del estado" en el medievo tardío cfr. Lagarde, G., *op. cit.*, vol. I: *Bilan du XIII siècle*, Paris, 1934, y Ercole, F., *Impero e Papato nel diritto pubblico italiano del Rinascimento (secc. XIV-XV)* en el vol. *Dal comune al principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Firenze, 1929, p. 119 ss.

⁹ Cfr. Ruggieri, R. M., *Romanità e cristianesimo nell'Europa medievale*, Roma, 1975, pp. 233 ss. y De Stefano, A., *L'idea imperiale di Federico II*, Firenze, 1928, *passim*. Respecto del lugar de Federico II dentro del pensamiento dantesco no debe confundir su encuentro en *Inf.*, X, 119, para cuya explicación remitimos al trabajo de A. Vallone, *La componente federiciana della cultura dantesca*, en Dante e Roma. Atti del Convegno di Studi a cura della Casa di Dante, Firenze, 1965, p. 349: con ello Dante pagaría tributo "alla fama di eretico del grande imperatore... Tutto quello ch'è acquisizione comune, anche se di sospetta derivazione, Dante accetta sempre, ma non commenta, non aprova né contesta".

¹⁰ En el consistorio de 1302 M. de Acquasparta atribuye al pontífice jurisdicción temporal de derecho aunque no de ejercicio: "Summus Pontifex habet plenissimam [potestatem]; nullus est qui possit eam limitare... Ille dicitur esse dominus omnium temporalium et spiritualium... Iurisdictio temporalis potest considerari prout competit alicui ratione actus et usus, vel prout competit alicui de iure. Unde iurisdictio temporalis competit Summo Pontifici... de iure... Quantum ad executionem actus non competit ei" (cfr. Dupuy, P., *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, con Actes et preuves, Paris, 1655, pp. 73 ss. y Boulay, C. E., *Historia universitatis parisiensis a Carolo Magno ad nostra tempora*, Paris, 1665 ss., vol. IV, pp. 28 ss.

¹¹ Pirenne, H.; Perroy, E.; Renaudet, A.; Handelsman, M. y Halphen, L., *La Fin du Moyen Âge*, vol. I: *La désagregation du monde médiéval (1285-1453)*, Paris, 1931, pp. 37 ss. y Schnürer, G., *op. cit.*, pp. 73 ss.

Anagni, un hecho cuyos escasos resultados concretos sólo pueden valorarse teniendo en cuenta el precedente sentado por el asalto, i. e. por el hecho de que un reinado *enfrentaba al pontificado*¹². Por otra parte, la muerte de Enrique VII en 1313 desencadena la crisis en Alemania. La guerra ocasionada como consecuencia de la existencia de tres aspirantes a la sucesión culmina en 1322 con el triunfo de Luis de Baviera (Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua son ahora sus teóricos¹³) y con sus posteriores enfrentamientos con Juan XXII¹⁴, hechos estos dos últimos que Dante, muerto un año antes, no sobrevivió.

Dentro de dicho contexto la figura de Dante se presenta no sólo como la del protagonista de una época que ponía reparos a la jurisdicción temporal que se atribuía el pontificado sino también como la del testigo de hechos que anunciaban la crisis del orden imperial y que Dante, con sorprendente sentido arquitectónico, integra en el Canto VI de cada una de las partes de la DC. Se trata en efecto siempre del mismo tema —el motivo del Imperio—, que en cada parte es retomado dentro de una perspectiva cada vez más amplia —la ciudad, la nación, el mundo—, a medida que avanza en la construcción del poema. Así aparece, en *Inf.* VI, 61/3, Florencia como la *città partita* sobre la que Dante pregunta *s'alcun v'è giusto y per che l'ha tanta discordia assalita*. En el *Purg.* VI, 76/8 es *Italia di dolore ostello, nave sanza nocchiere in gran tempesta, non donna di provincie, ma bordello!*. En el *Paradiso* finalmente, irrumpe la historia y el elogio del Imperio romano, reinado de la ley y la justicia que *pose il mondo in tanta pace* (VI, 80), empresa providencial inspirada por Dios (*a Dio per grazia piacque di spirarmi*, dice Justiniano, VI, 23) que Dante desea ver restaurada, pero ahora como Imperio romano-cristiano, una idea ésta que por otra parte sólo es recogida por Dante de una tradición que la registraba como la auto-comprensión que Roma tenía de sí misma¹⁵.

¹² "Lo schiaffo di Anagni segnava il crollo del gran sogno di Gregorio, di Innocenzo, di Bonifazio: quella Chiesa che aveva affermata sua prerogativa il dominio su tutti i Re della terra, diveniva mancipio di un Re ribelle" (v. Ercole, F., *Impero e Papato...* cit., p. 130). Más part. v. Fedele, P., *Per la storia dell'attentato di Anagni*, en el Bull. Stor. Ital., 1921, pp. 195 ss.

¹³ V. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, ed. R. Scholz, Hannover, 1932/3, II, 3, 5, y G. de Ockham, *Breviloquium de potestate Papae*, ed. critique de L. Baudry, Paris, 1937, cap. XIV-XIX, y *Octo quaestiones de potestate Papae*, III, 3, en *G. de Ockham Opera Politica*, ed. J. G. Sikes, vol. I, Manchester, 1940.

¹⁴ Cfr. Pirenne, *op. cit.*, pp. 72 ss. y Schnürer, *op. cit.*, pp. 108 ss.

¹⁵ F. Gregorovius (*Storia di Roma nel medioevo*, trad. de V. Calvani y M. P. Micchia, vol. V, Roma, 1967, p. 17) destaca el carácter dogmático que en tiempos de Dante asumía el ideal imperial. Para el tema del *Romgedanke* v. E. Dupré Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo*, en Doc. di storia e di pens. politico, Milano, 1942, y Schneider, F., *Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance*, München, 1926.

Víctima de la división, Dante aspiraba ardientemente a la unidad¹⁶. En él confluyen en consecuencia dos corrientes, la que refleja y acusa la crisis por la que atravesaba el Imperio como institución política, y la que no obstante dicha crisis enarbola la idea del retorno al orden universal romano, un ideal que con Dante seguirá siendo clásico, pero ahora, como quedó dicho, también cristiano¹⁷. Con la incorporación del tema del Imperio a la DC Dante otorga un espacio *poético* a un tema *político*, pero además dedica a este último todo un tratado *filosófico-teológico*. Es en el tratado sobre la *Monarchia* donde Dante, por encima de las luchas partidarias florentinas, despliega todos los recursos que el saber teológico y filosófico de su tiempo ponía a su alcance y se convierte en el teórico de la monarquía universal. La figura del Imperio actúa así como una suerte de hilo conductor de toda la obra, cuya unidad parece exigir que el modelo político imperial tenga su ámbito propio en cada una de las formas —poesía, filosofía y teología— que asume el pensamiento dantesco. Dentro del marco de la reacción anticurialista de principios del s. XIV, la monarquía universal civil propuesta por Dante actúa como contramodelo de la monarquía universal eclesiástica. Con ella se opone a las tesis que en el *De ecclesiastica potestate* (1302) enunciaba Egidio Romano en favor de la autoridad temporal del Papado¹⁸, a la Bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifacio VIII que exigía la institución de la potestad temporal por la espiritual y la subordinación de aquélla a ésta¹⁹, a las tesis de los decretalistas "*qui, theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus... tota intentione innixi... Imperio derogant*" (M, III, 3)²⁰,

¹⁶ Gilson, E., *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 123.

¹⁷ Cfr. Gregorovius, *op. cit.*, vol. V, pp. 17 ss.

¹⁸ Egidio exige la institución *per sacerdotium* del poder temporal; ausente aquélla, éste es más *latrocinium quam potestas... Nam in lege naturae, ubi fuerunt regna gentilium, omnia quasi huiusmodi regna per invasionem et usurpationem habita sunt* (v. *De ecclesiastica potestate*, hrsg. v. R. Scholz, Weimar, 1929, p. 25). Comentarios al texto en Bross, S., *Gilles de Rome et son traité De ecclesiastica potestate*, Paris, 1930, y en Rivière, J., *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel: étude de théologie positive*, Paris-Louvain, 1926, esp. cap. IX (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, 8). Para la similitud de la *Unam Sanctam* con el *De ecclesiastica... cfr. Lagarde, op. cit.*, pp. 191 ss.

¹⁹ Ehrmann, F., *Die Bulle 'Unam Sanctam' des Papstes Bonifacius VIII nach ihrem authentischen Wortlaut erklärt*, München, 1896, y Scholz, R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903 (*Kirchenrechtliche Abhandlungen* 6-8). Dante menciona al *Summus Pontifex* entre los que están "*contra veritatem que queritur*" (M,III,3).

²⁰ Se opone a los decretalistas pues para éstos son "*traditiones Ecclesie fidei fundamentum*" (M,III,3) y porque se apoyan en las Decretales que son posteriores al A y NT. Correspondería en cambio postponer aquéllas a éstos: "*oportet enim... ex his ex quibus Ecclesie manat auctoritas investigando procedere*" (*ibid.*).

a los nacionalismos nacientes que se oponían al Imperio universal²¹, y por último da forma y razón jurídica a un enunciado con el que Federico II, anticipándose en cierto modo a Dante, expresaba la necesidad de un doble gobierno sin ofrecer precisiones sobre el modo de funcionamiento de su propuesta ni sobre sus fundamentos²².

— II —

Dante esboza brevemente en el *C*²³ los principios políticos que luego desarrollará en la *M*. En primer lugar se trata de fundamentar la necesidad de la monarquía universal. Dicho fundamento reside en la "*necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice*" (*C*, IV, 4). Para afirmar que nadie por sí mismo es capaz de alcanzar la vida feliz sin el concurso de otro, recurre Dante a un principio aristotélico: "*l'uomo naturalmente è compagnevole animale*" (*ibid*)²⁴. La familia, la vecindad doméstica, la ciudad y finalmente

²¹ Además de los trabajos ya mencionados que destacan los aspectos históricos del conflicto de Felipe el Hermoso y Luis de Baviera con el Papado, destacan sus perfiles político-filosóficos Scaduto, L., *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture alla morte di Ludovico il Bavaro*, Firenze, 1882, esp. pp. 38 ss. y 76 ss., y Finke, H., *Aus den Tagen Bonifaz VIII: Funde und Forschungen* (Vorreformationsgesch. Forschungen, 2), Münster, 1902. "*Turisti presumptuosi*" son para Dante los legistas de Felipe el Hermoso que contra el Imperio defienden la absoluta soberanía del estado.

²² "*Eterna provisio in firmamento terrae duo voluit preesse regimina, sacerdotium et imperium, unum ad tutelam, reliquem ad cautelam, ut homo qui erat duobus componentibus dissolutus, duobus retinaculis frenaretur*", en Winkelmann, E., *Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*, vol. I, Innsbruck, 1880, 314, N° 335.

²³ La cronología del *C* y la *M* solo ofrece acuerdo sobre la anterioridad del *C* respecto a la *M*. No hallan hoy consenso las teorías de P. Villari (*Il "De Monarchia" di Dante Alighieri*, en Nuova Antologia, Roma, CLI, 1911, p. 335) para quien la *M* fue escrita en dos momentos: L. I y II antes del exilio (1301) y L. III coetáneamente al conato de Enrique VII; las de M. Barbi (*Vita di Dante*, Firenze, 1961, p. 59) y L. Pietrobono (*Intorno alla data delle opere minori*, en Giorn. Dantesco, 1941, p. 61 ss.) para quien la *M* fue íntegramente redactada durante el conato de Enrique, y la de B. Nardi (*Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967², p. 297), para quien la *M* sería posterior al IV tratado del *C* y anterior al *Inf*. Más aceptadas son las teorías que ubican la *M* después de la muerte de Enrique: para A. Solmi (*La "Monarchia" di Dante*, en Nuova Antologia, CLXXV, 1935, p. 323) fue redactada entre 1313 y 1316; para F. Ercole (*Il pensiero politico di Dante*, vol. II, Milano, 1928, p. 402) entre 1314 y 1317, i.e. después del *C*, el *Inf*., el *Purg*. y las tres *E. politiche*, probablemente cuando compuso la *E. ai cardinali*; para G. Solari (*Il pensiero politico di Dante*, en Riv. stor. it., XL, NS, I, 1923, p. 407), en los últimos años de su vida. Partic. sobre lo referido ofrece Vinay, G., *La Monarchia di Dante* (introd., trad. e comm.), Firenze, 1950, pp. XXIX-XXXVIII. V. también Boethgen, M. F., *Die Entstehungszeit von Dantes Monarchie*, München, 1966.

²⁴ El fundamento aristotélico del pasaje (cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a2 ss.) implica la imposibilidad para el hombre de alcanzar la felicidad si no se constituye en

el reino son, en niveles cada vez más altos, análogos ejemplos del elemental concurso que el hombre busca en su prójimo para poder realizar sus propios fines. Sin embargo, la insatisfacción del "*animo umano in terminata possessione di terra*" conduce a la ambición de la posesión ilimitada y ésta es causa de las guerras entre los reinos con las consecuentes tribulaciones causadas por ella en cada uno de los niveles mencionados hasta llegar al hombre. Éste, sin paz, no podrá alcanzar su fin. Dante propone la institución de una monarquía universal cuyo titular, "*tutto possedendo e più desiderare non possendo li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia*" (*ibid*). A las razones enunciadas reconduce Dante un principio de la Política aristotélica: "*che quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante, o vero regente, e tutte le altre rette o regolate*" (*ibid*)²⁵. Por ello conviene a la perfección de la especie humana que sea uno quien ejerce la autoridad: "*questo officio per eccellenza Imperio è chiamato*" y "*chi a questo officio e posto è chiamato Imperadore*" (*ibid*). El mismo tema es retomado en la *M*²⁶ donde Dante, luego de definirla como "*unicus principatus et*

sociedad. Esta última es en consecuencia para Dante un producto de la naturaleza y no una construcción (v. además *Par.*, VIII, 115/6). Con ello abandonaría la concepción predominante en los Padres de la Iglesia, según la cual la sociedad sería como un poder coercitivo consecuencia del pecado. Sobre el tema cfr. Carlyle, R. W., y A. J., *A history of medieval political theory in the west*, Edinburg-London, vol. II, 1909, p. 144: "*the normal view of the Fathers is clear, namely, that while coercive government is not a 'natural' institution, and is a consequence of the Fall and related to men's sinful ambitions, yet it is also a divine remedy for the confusion caused by sin, and is therefore a divine institution*". Más ampliamente *op. cit.*, vol. I, 1903, cap. 11, 13, 15 y 17. F. Ercole en *L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante* y en *Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotelico-tomística* (en el vol. *Il pensiero politico di Dante*, vol. I, Milano, 1927, pp. 11-77 y vol. II, 1928, pp. 39-131 y antes en el *Arch. stor. ital.*, LXXV, 1917, pp. 79-144 y en el *Giorn. stor. della lett. ital.*, LXXII, 1918, pp. 1-41 y 245-287 respect.) opone a la posición patrística la arist.-tomista y afirma que en Dante el Imperio es instituido por Dios como remedio contra el pecado mientras que *vicinia, civitas* y *regnum* son resultado de la naturaleza humana. El mismo tema retoma, criticando a Ercole, E. G. Parodi, en *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo*, en *Bull. della Soc. dantesca ital.*, NS, XXVI (1919), pp. 105-148. Finalmente B. Nardi en una *Recensión* a los trabajos de Ercole en el *Giorn. crit. della fil. ital.*, I (1920), pp. 92-7 y más recientemente en *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* en el vol. cit. *Saggi...*, pp. 214-75 y antes pub. en el *Giorn. stor. della ital.*, LXXVIII (1921), pp. 1-52 concluye: "*Necessario, e quindi, naturale, è all'uomo che 'fosse cive', e 'rege avere'; ma tale necessità è 'consequente', è una dolorosa necessità risultante dall'intrinseca corruzione attuale della natura umana, un triste retaggio del peccato*".

²⁵ Cfr. *Pol.*, I, 5, 1254, a 28.

²⁶ Debe llamarse la atención sobre una circunstancia mencionada en el *C* como causa de la alteración de la paz ("*che l'animo umano in terminata possessione di terra non si questi, ma sempre desideri gloria d'acquistare*", *C*, IV, 4)

super omnes in tempore vel in hiis et super hiis quae tempore mensurantur" (M, I, 2) responde al problema "*quid sit finis totius humanae civilitatis*" (M, I, 3). El "*proprium opus*" del género humano tomado en su totalidad, dice, es "*actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*" (M, I, 4)²⁷. Ya que la paz universal es el medio más apropiado para alcanzar este fin ("*pax universalis est optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur*"), se trata entonces de demostrar la necesidad de la monarquía universal temporal a partir de aquella *pax universalis* que, agrega, "*pro principio rationum subsequentium supponatur*" (*ibid.*).

Excede los límites de este trabajo el examen de los pasos mediante los que Dante concluye, en los sucesivos capítulos del L. I "*quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium*" (M, I, 5)²⁸. Interesa más bien volver al C donde comienzan

que no reaparece en la M, aún cuando ésta trate el tema de la *cupiditas* como enemiga de la *iustitia* (M, I, 11 y 13). Sobre el punto v. Batkin, L. M., *Dante e la società italiana del'300*, Bari, 1970, p. 63 ss.

²⁷ E. M. Brunello (*Le dottrine politiche da S. Tommaso a Bartolo da Sassoferrato*, Bologna, 1956, p. 72) afirma erróneamente que para Dante "*la pace nel mondo è il fine della civiltà*", cuando la paz solo es un medio que "*ad nostram beatitudinem ordinatur*" (M, I, 4). Sobre la paz v. Lumia, G., *Aspetti del pensiero politico di Dante*, Milano, 1965, pp. 21 ss. y Voisé, W., *Dante et sa vision de la paix mondiale*, en *Rev. de Synthèse*, XCI (1970), pp. 221 ss.

²⁸ Dante dedica lo que resta del Libro I a demostrar siempre, en cada capítulo según un principio diferente, la *necesidad de la monarquía para el bien del mundo*. El cap. V se basa en el ya mencionado principio aristotélico: "*quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi*" (cfr. *Pol.*, I, 5, 1254 a 28). En el cap. 6 el principio es el *duplex ordo* existente en todas las cosas: "*ordo scilicet partium inter se, et ordo partium ad aliquod unum quod non est pars... ordo partium ad unum est melior tanquam finis alterius*". El cap. 7 gira en torno al principio: "*humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quaedam pars ad quoddam totum*". El cap. 8: "*humanum genus bene se habet et optime quando, secundum quod potest, Deo assimilatur*" (cfr. *Eth. Nic.*, X, 8, 1179 a 23). El cap. 9: "*bene et optime se habet omnis filius cum vestigia perfecti patris, in quantum propria natura permittit, imitatur. Humanum genus filius est caeli, quod est perfectissimum in omni opere suo: generat enim homo hominem et sol...*" (cfr. *Phys.*, II, 2, 194 b 13). En esta argumentación ejemplarista basada en elementos astronómicos ve B. Landry la concepción feudal de un universo cuya imagen análoga sería la de una luz que, iluminando, se degrada en perfección, i.e. de un mundo cuyos distintos niveles reproducen en forma inferior las perfecciones del nivel precedente (cfr. *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe. siècle*, Paris, 1929, p. 180). El cap. 10 exige la existencia necesaria de un arbitraje "*ubicumque potest esse litigium*". El cap. 11 recurre a la plena realización de la justicia en el mundo: "*iustitia potissima est in mundo quandovolentissimo et potentissimo subiecto inest*". En el cap. 12 es la libertad el "*maximum donum humanae naturae a Deo collatum*". En consecuencia "*humanum genus potissime liberum optime se habet*". El cap. 13: "*unaquaqueque res eo facilius et perfectius ad habitum et*

a aparecer los enunciados que intentan legitimar el dominio mundial del Imperio romano y donde el filósofo de la política deja su lugar al teólogo y al filósofo de la historia. Podría pensarse, leemos, que la necesidad, ya demostrada, del Imperio para el mundo, no implica "*l'autoridade de lo romano principe ragionevolmente somma*" (C, IV, 4), pues el poder romano no tuvo su origen ni en la razón ni en un decreto de consentimiento universal, "*ma per forza, che a la ragione pare esser contraria*" (*ibid*). En otros términos, habría sido un dominio *de facto* que carecía de legitimidad. Dante formula su respuesta en una tesis que no sólo debe ser señalada como propiamente dantesca, sino que también concentra todo el vigor de una idea de larga data en la tradición del occidente medieval, el *Romgedanke*: no fue en efecto sólo la fuerza, sino la "*divina provedenza, che è sopra ogni ragione... La forza dunque non fu cagione movente... ma fu cagione instrumentale*". En consecuencia, "*non forza, ma ragione; [e] ancora divina [conviene] essere stata principio del romano imperio*" (*ibid*). Dante fundamenta su afirmación en un pasaje que dividimos así:

a) la elección del príncipe romano no habría sido igual para todos si no hubiera provenido "*da quello consiglio che per tutti provvede, cioè Dio*", pues anteriormente a aquel príncipe "*nullo a bene di tutti intendeva*" (*ibid*).

b) como lo muestra la experiencia, no hubo ni habrá una naturaleza más dulce en el gobierno, más fuerte en su mantenimiento ni más sutil en su expansión "*che quella della gente latina... e massimamente [di] quello popolo santo nel quale l'alto sangue troiano era mischiato, cioè Roma*" (*ibid*).

c) para tal dominio eran necesarias tal "*grandissima vertude*" y "*grandissima e umanissima benignitate*" que el pueblo romano era el mejor dispuesto a ello (*ibid*).

En el capítulo siguiente Dante llama la atención sobre la maravilla que significa "*quando la essecuzione de lo eterno consiglio tanto manifesto procede con la nostra ragione*" (C, IV, 5), i. e. se trata de la posibilidad de la razón de percibir la historia, a través de un profundo examen de los hechos, como conforme a un plan divino, de tal manera que la historia de Roma se presentará como un modelo de la racionalidad en la instauración y en el ejercicio de su poder en

ad operationem disponitur, quo minus in ea est de contrarietate ad talem dispositionem". El cap. 14 vuelve sobre el ppio. de unidad: "*Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura*" (cfr. *De part. anim.*, III, 4, 665 b 14). El cap. 15: "*in omni genere rerum illud est optimum quod est maxime unum*" (v. *Met.*, IV, 16, 1021 b 30).

el mundo. Con ello prepara Dante la formulación de sus dos últimos argumentos en favor del carácter providencial del dominio romano:

d) en efecto, Roma ha recibido de Dios un "*spezial nascimento*" (C, IV, 4). El argumento se refiere a la "*venuta nel mondo*" del Hijo de Dios y trata de demostrar que "*non solamento lo cielo, ma la terra convenia essere in ottima disposizione*" (C, IV, 5). Respecto a la óptima disposición de la tierra el argumento se despliega en tres momentos: 1) puesto que "*la ottima disposizione de la terra sia quando ella è monarchia... ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo a quella cittade che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma*" (*ibid*); 2) pero también "*l'albergo*" donde debía entrar el Rey celestial debía estar convenientemente preparado para recibirlo, por ello "*ordinata fu una progenie santissima, de la quale dopo molti meriti nascesse una femina ottima di tutte le altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio*". Dicha progenie fue la de David, de la que proviene María. 3) Finalmente, el nacimiento de David y el nacimiento de Roma son uno en el tiempo, pues aquél nace cuando Eneas viene desde Troya hacia Italia, hecho al que se remonta el origen de Roma. Por ello, concluye Dante, "*assai è manifesto la divina elezione del romano imperio per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria*" (*ibid*). También la óptima disposición del cielo, que "*in migliore disposizione non fu che allora quando di là su discese Colui che l'ha fatto e che 'l governa*", puede ser probada mediante el arte de los matemáticos (*ibid*).

e) La argumentación del C finaliza con el análisis del "*speciale processo*" que Roma ha recibido de Dios. Su historia, algunos de cuyos episodios Dante menciona y analiza en el texto, desde Rómulo hasta su "*perfettissima etade*" bajo Augusto, "*non pur per umane ma per divine operazioni andò lo suo processo*". Roma fue siempre "*essaltata no con umani cittadini, ma con divini, ne li quali non amore umano, ma divino era ispirato in amare lei. E ciò non potea né dovea essere se non per ispeziale fine, da Dio inteso in tanta celestiale infusione*". Se trata de una historia, concluye, "*dove più volte parve esse braccia di Dio essere presenti*" (*ibid*).

Dante retoma el tema en el último capítulo del L. I de la M. Se trata ahora de *confirmar* las conclusiones del L. I ("*quod ad optimam mundi dispositionem Monarchia sit necessaria*", M, I, 13) a través de un hecho que Dante llama "*experientia memorabilis*", i. e. la situación de la humanidad en el momento de la venida de Cristo. Del examen de la historia, desde la caída de nuestros primeros padres, resultaría: a) que "*non inveniemus nisi sub Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum*"; b) que entonces el género humano fue "*felix in pacis universalis tranquillitate*", hecho atestiguado por historiadores, poetas, y por el evangelista Lucas (II, 1); que en ese momento la humanidad vivía, tal co-

mo surge de San Pablo (*Ep. Gal.*, IV, 4), una “*plenitudo temporis*”, “*quia nullum nostrae felicitatis ministerium ministro vacavit*”; d) que en consecuencia debía tratarse de un estadio histórico que el Hijo de Dios, que había de descender, “*vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit*” (*M*, I, 16).

Según el plan propuesto por Dante el L. II de la *M*, libro calificado por unos como el más débil del tratado²⁹ y por otros como un extraño texto abundante en argumentos pueriles³⁰, debe responder a la pregunta “*an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit*” (*M*, I, 2). Se trata en efecto de un texto cuya lectura sorprende tanto por una suerte de arrebatado elogio de la historia romana como por la facilidad con que Dante utiliza y acomoda los testimonios de la antigüedad —se trata, obsérvese, de la misma historia de la que San Agustín se había servido para condenar la decadencia romana³¹—, a los fines de su argumentación. El problema queda planteado al comienzo del Libro en los siguientes términos:

“*Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar*” (*M*, II, 1).

La tesis que se demostrará en el L. II, y a la que Dante llega luego de un profundo examen de signos eficacísimos (“*per efficacissima signa*”), será nuevamente que el dominio romano fue un designio providencial (“*divinam providentiam hoc effecisse cognovi*”, *M*, II, 1), tesis que queda expresada elegantemente en la *Epístola a los florentinos*: “*Eterna pia providentia Regis, qui dum celestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate presidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur*” (*E*, VI, 1). Pero a esta tesis se agrega ahora una segunda que aún no había aparecido en el *C*: que el Imperio romano lo fue de derecho (“*quod romanum Imperium de iure fuisse*”, *M*, II, 1³²). Para llegar a esta segunda tesis, que no se deduce en forma *inmediata* de la primera, Dante deberá demostrar que aquello que Dios quiere para la sociedad humana, i. e. aquello que entra den-

²⁹ Cfr. Gregorovius, *op. cit.*, p. 409, n. 3.

³⁰ Cfr. Jordan, E., *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, en *Rev. hist. du droit français et étranger*, XLV (1921), p. 353.

³¹ “...audiant eam non, ut Sallustius narrat, pessimam ac flagitiosissimam factam, sed, sicut Cicero disputat, iam tunc proursus perisse et nullam omnino remansisse rem publicam” (v. *De Civ. Dei*, II, XXI).

³² La ausencia de esta tesis en el *C* insinuaría que Dante “*non è ancora ben libero da S. Agostino*” (v. Parodi, E. G., *L'Albero dell'Impero*, en vol. *Poesia e Storia nella “Divina Commedia”*, Napoli, 1920, p. 528, n. 1. Sobre el tema v. nuestro § V.

tro de su providencia, debe ser tenido por el verdadero y auténtico derecho (*"quod illud quod Deus in hominum societate vult, illud pro vero atque sincero iure habendum sit"*³³), pues preguntar si algo ha sido hecho de derecho equivale a preguntar *"utrum factum sit secundum quod Deus vult"* (M, II, 2). La importancia que Dante atribuye a dicho principio es de tal magnitud que éste es considerado como *"illa veritas, in quam rationes inquisitionis presentis velut in principium proprium reducantur"* (ibid). Recién entonces podrá proceder Dante a deducir la voluntad de Dios, *"per se invisibilis"*, a partir de sus obras visibles (*"invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur"*), y recién entonces podrá concluir el derecho del pueblo romano a su imperio a partir de signos manifiestos y de la autoridad de los sabios (*"Propter quod sufficienter argumenta sub invento principio procedent, si ex manifestis signis atque sapientum autoritatibus ius illius populi gloriosi queratur"*, ibid).

Con la referencia a la autoridad de los sabios como principio de la argumentación introduce Dante una nueva instancia metodológica cuya estructura responde a la de una *tópica* o *topología*, i. e. un recurso a distintos *topoi* o *loci* donde cada uno de ellos actúa como *locus* o *sedes argumentorum*. Se trata de un modo de argumentar al que Dante ya había recurrido en el C³⁴, pero que recién en la M desarrolla en forma sistemática. En los siguientes capítulos del L. II se ocupará en consecuencia de documentar el carácter jurídico del Imperio romano desplegando una topología basada en la *"autoritas sapientum"* (M, II, 2), en los *"testimonia veterum"* (M, II, 3), en los *"testimonia illustrium autorum"* (M, II, 4), en los *"scribe romane"* (ibid), en la *"autoritas Ciceronis"* (M, II, 5), y en otros tantos *loci* cuyo valor reside siempre en el peso de la autoridad de los testimonios.

El cap. 3 se centra en la *nobilitas* del pueblo romano y demuestra que éste ejerció el Imperio *"de iure, non usurpando"*, del si-

³³ La demostración procede como sigue: *"ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est; et cum omne quod in mente Dei est sit Deus... et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum"*. Además *"cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius"*. En consecuencia, *"ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum, ius ipsum sit"* (M, II, 2).

³⁴ En C, IV, 4 recurre Dante a un texto de la *Eneida*, I, 278/9 (*"his —a los romanos— ego nec metas rerum nec tempora pono, / imperium sine fide dedi"*) para corroborar que el Imperio *"non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza"*. Que el mundo *"mai non fu né sarà sì perfettamente disposto"* como durante el Imperio de Augusto es para Dante un hecho corroborado por el evangelista Lucas, 2, 1, ss. (C, IV, 5). Finalmente *"per le scritture de le romane istorie, massimamente per Tito Livio"* colige de numerosos episodios de la historia romana que en ésta hay un *"ispeziale fine, da Dio inteso..."* (ibid).

guiente modo: "*nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri*" (M, II, 3). La menor se demuestra mediante el recurso al testimonio de los antiguos ("*subassumptam vero testimonia veterum persuadent*", *ibid*). Dicho testimonio se resuelve en su mayor parte en diversos *loci* virgilianos que prueban: a) que "*gloriosissimum regem Eneam patrem romani populi fuisse*"; b) que Eneas fue noble por tres razones, "*quantum... ad propriam eius nobilitatem*", "*quantum... ad hereditariam*" y además porque se ennobleció por sus matrimonios ("*similiter etiam coniugio nobilitatum fuisse reperio*", *ibid*).

El cap. 4 gira en torno a los *miracula* que contribuyeron a la perfección del Imperio romano ("*romanum Imperium ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiutum*", M, II, 4). Puesto que "*illud... quod ad sui perfectionem miraculorum suffragio iuvatur, est a Deo volitum; et per consequens de iure fit*", debe concluirse que el Imperio romano lo fue de derecho, pues el hecho de que Dios haya procedido a la realización de milagros para favorecer la realización del Imperio "*illustrium autorum testimoniis comprobatur*". Los *loci* recurridos corresponden en este caso a pasajes de T. Livio, Lucano, Virgilio, a hechos que en fin "*omnes fere scribe romane... commemorant*" (*ibid*).

El tema del cap. 5 es el "*bonum rei publice*": quien intenta su realización intenta la realización del fin del derecho ("*quicumque preterea bonum publice intendit, finem iuris intendit*", M, II, 5). Que el pueblo romano intentó el bien común "*gesta sua declarant*" y es manifiesto en ellos a través de "*signa indubitabilia*". Dante recurre aquí a "*illa sola autoritas Ciceronis*", a Virgilio "*Poeta noster*", y al admirado testimonio de T. Livio ("*quod etiam Livius admiratur testificando*", *ibid*).

El cap. 6 está construido sobre la base del concepto de *natura* y lo dispuesto por ella, lo cual debe mantenerse de derecho ("*illud quod natura ordinavit, de iure servatur*", M, II, 6). El pueblo romano fue dispuesto al mando por naturaleza, "*ergo populus romanus subiciendo sibi orbem de iure ad Imperium venit*". La menor se demuestra mediante la necesidad de la naturaleza de disponer de numerosos agentes para alcanzar su fin: "*necesse est naturam producere hominum multitudinem ad diversas operationes ordinatorum*". A partir de aquí recurre Dante nuevamente a las autoridades, en primer lugar a Aristóteles (*Pol.*, I, 8, 1256, a 1): "*propter quod videmus quod quidam non solum singulares homines, quin etiam populi, apti nati sunt ad principari, quidam alii ad subici atque ministrare, ut Phylosophus astruit in hiis que De politicis*". En segundo lugar a Virgilio (*En.*, VI, 848/55 y IV, 227/31), quien "*valde subtiliter*" señaló al pueblo romano y a Roma como pueblo y región destinados al dominio mundial.

En el cap. 7 se preparan los elementos de la argumentación de

los capítulos 8 y 9. Dante analiza cada tipo posible de "*divinum iudicium*" y sus modos de manifestación. Los certámenes (*certamina*) son modos de manifestación de los juicios divinos ocultos, pero perceptibles "*disceptatione mediante*", y admiten dos tipos: "*vel collisione virium, sicut fit per duellum pugilum*", o sea el duelo, que será estudiado en el cap. 9, "*vel ex contentione plurium ad aliquod signum prevalere conantium*", estudiado en el cap. 8.

En el cap. 8 Dante expresa su certeza de que la victoria entre quienes compitieron por el dominio del mundo "*Dei iudicium sit secuta*". Puesto que "*romanus populus cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit*", su victoria se debe a un juicio divino. La menor queda probada aquí por medio del testimonio de Ovidio, Lucano, Virgilio y Boecio.

El cap. 9 legitima la adquisición por medio del duelo: "*manifestum est quod per duellum acquiritur de iure acquiri*". Puesto que "*romanus populus per duellum acquisivit Imperium, ergo de iure acquisivit*". Para demostrar la menor recurre Dante a testimonios dignos de fe ("*quod de fide dignis testimoniis comprobatur*"): Virgilio, T. Livio, Orosio, Lucano.

En el cap. 10 califica la argumentación precedente como basada en principios racionales ("*per rationes que plurimum rationalibus principiis innituntur*"). A partir de aquí se argumentará "*ex principiis fidei cristiane*", i. e. sobre la base de principios solo aceptados por los fieles: "*si fidelis non est, ad eum ratio ista non queritur*". El primer argumento gira en torno al carácter *de iure* del Imperio en el momento del nacimiento de Cristo: "*si romanum Imperium de iure non fuit, Cristus nascendo persuasit iniustum*". Pero Cristo, tal como testimonia Lucas (2,1) quiso nacer "*sub edicto romane auctoritatis*", lo que significó reconocer que el edicto de Augusto era válido y que quien lo promulgó gozaba de jurisdicción.

En el cap. 11 Dante se refiere al hecho de que el pecado de Adán fue satisfecho en la persona de Cristo: "*si romanum Imperium de iure non fuit, peccatum Ade in Cristo non fuit punitum; hoc autem est falsum*". Dante recurre ahora a diversos pasajes del NT (Rom., 5, 12; Ef., 1, 5-8; S. Juan, 19, 30) para probar la satisfacción que significó la muerte de Cristo para el pecado de Adán, y de inmediato pasa a esclarecer el sentido de la *punitio*: "*pena inflictam iniuriam inferendi ab habente iurisdictionem puniendi*". Si en consecuencia Cristo no hubiese sufrido bajo un juez ordinario su pena no habría sido una *recta punitio*. Pero lo fue, pues así lo testimonian los *loci* recurridos del NT ³⁵.

³⁵ El mismo argumento en *M*, III, 12: "*Quod si Cesar iam tunc iudicandi temporalia non habuisset auctoritatem nec Cristus hoc persuasisset, nec angelus illa verba nuntiasset, nec ille qui dicebat 'Cupio dissolvi et esse cum Cristo' incompetentem iudicem apellasset*".

— III —

Hasta aquí se trataba de exponer el L. II de la *M* para caracterizarlo, en cuanto a la estructura de la argumentación, como un libro de carácter teológico, tarea que corresponde a este párrafo³⁶. La forma que asume la topología desplegada por Dante responde a las exigencias de todo método que busca las fuentes, i. e. los lugares o *loci*, o según la expresión de Quintiliano, las *sedes argumentorum*³⁷ a partir de las cuales puedan ser deducidos los argumentos concernientes a un determinado problema. Sus antecedentes se registran en el desarrollo que Aristóteles hace en los Tópicos del silogismo dialéctico: frente al silogismo apodíctico, que parte de principios evidentes, el silogismo dialéctico se presenta como una deducción a partir de premisas probables (*Top.*, I, 1, 100, a 30). Estas, para tener validez de principios, necesitan ser admitidas por todos los hombres o por la mayoría de ellos, o por los sabios, y entre éstos o bien por la mayoría o bien por los más notables e ilustres (*ibid.*, 100 b 21 ss.). En la Retórica recurría Aristóteles a la prueba por medio de la autoridad del ejemplo: si carecemos de silogismos retóricos conviene hacer uso de ejemplos como prueba; pero aún si disponemos de ellos usaremos los ejemplos al final del silogismo como testimonios dignos de fe (*Ret.*, II, 20, 1394 a 11). Se trata en ambos casos de una validez que procede *ex auctoritate*, pues o bien es la autoridad de quienes admiten las premisas probables lo que otorga a éstas su carácter de principios, o bien es la autoridad de los ejemplos lo que otorga la verosimilitud.

El valor probatorio del *testimonium* en la demostración es retomado por Cicerón: el testimonio exige el respaldo de la *auctoritas* y ésta se alcanza o bien por medio de la naturaleza o bien a través del tiempo. La primera se apoya en la virtud, la segunda implica talento, fortuna, ventura, edad, arte, y muchas veces resulta de un conjunto de circunstancias casuales (*Top.*, 19). El recurso al *testimonium* no implica para Cicerón apelar solo a la *auctoritas* de los hombres de estado sino también a la de oradores, filósofos, poetas e historiadores, es decir a hombres cuyas máximas y escritos constituyen una *auctoritas* para lo que se quiere creer (*ibid.*, 20).

La validez del *testimonium ex auctoritate* cuyo valor metodoló-

³⁶ En el L. III el teólogo deja ahora paso al filósofo y pregunta "*utrum auctoritas Monarche romani... immediate a Deo dependeat*" (*M*, III, 1). Dante hace uso aquí, en la mayoría de los casos, de recursos filosóficos y también de una "*habile exégèse*" (Gilson) para refutar tanto argumentos filosóficos como argumentos deducidos de las Escrituras. Para un excelente análisis de los problemas del L. III v. Gilson, E., *Dante et la Philosophie*, Paris, 1972³, cap. III: La Philosophie dans la Monarchie, esp. pp. 180 ss.

³⁷ Cfr. *Institutio oratoria*, V, X, 20.

gico e historia no es aquí el caso seguir³⁸, aparece posteriormente ligada siempre a la *sapientia maiorum*³⁹ y en virtud de su carencia de apodicticidad y de absoluta evidencia se mantendrá un estrecho vínculo entre el valor de los *testimonia* depuestos y la *auctoritas* de sus deponentes. Dentro de este contexto la topología se constituye como una doctrina formalmente orientada a detectar argumentos que se presentan bajo la forma de opiniones válidas y de principios reconocidos, o, en otros términos, la topología, entendida como *ars invenienti*, tiene como tarea poner de manifiesto argumentos que admiten una cierta verosimilitud e introducirlos en el diálogo⁴⁰. De este modo, cada *topos* o *locus* actúa como un cierto "punto de vista elástico" nunca limitado por una estrecha y rígida sistemática⁴¹.

El ingreso de la topología en el medievo está registrado en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla como *disciplina inveniendorum argumentorum*⁴² y acusa a partir de aquí un cambio de sentido respecto a su uso clásico: ella está ahora al servicio de la trasmisión de los bienes espirituales heredados y colabora en la nueva formulación y expresión de lo transmitido (*traditum*)⁴³. Es aquí donde la idea de la topología entendida como doctrina de los *loci* o *topoi* de la teología se encuentra con el concepto de *traditio* entendida como el conjunto de testimonios de las autoridades a las que se recurre cuando se trata de la exposición de una *quaestio* teológica. Fácil es percibir la importancia que llega a asumir la doctrina de los *loci theologici* si se tiene en cuenta que en el ámbito constituido por la *ratio* y la *auctoritas* se agotaban las fuentes a las que se refería la exposición de toda *quaestio* que procedía *argumentative*, según fuera su naturaleza teológica o filosófica⁴⁴.

En relación con la topología desplegada por Dante interesa sobre todo la figura que ella asume bajo la forma de doctrina de los *loci* en

³⁸ Remito a la voz *auctoritas* de W. Veit, H. Rabe y K. Röttgers en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer), Bd. 1, Basel, 1971, 724 ss.; su sentido posterior en Chenu, M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, pp. 355 ss.

³⁹ Cfr. Pieper, J., *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München, 1970, pp. 45 ss.

⁴⁰ Cfr. Pöggeler, O., *Dialektik und Topik*, en el vol. *Hermeneutik und Dialektik* (Festschrift für H. G. Gadamer), hrsg. v. R. Bubner u. a., Tübingen, 1970, Bd. 2, p. 282.

⁴¹ Cfr. Pöggeler, O., *Dichtungstheorie und Toposforschung*, en *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 5 (1960), p. 156.

⁴² *Etym.*, II, XXX.

⁴³ Pöggeler, O., *op. cit.*, p. 156 ss.

⁴⁴ "...si [haec sacra doctrina] sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione" (v. S. *Theol.*, I, 1, 8). Sobre el tema v. Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg, 1909, *passim*.

la metodología de la teología de la escolástica⁴⁵. En este caso, mientras una *Summa* es la "*methodica traditio totius doctrinae sacrae*"⁴⁶, lo *traditum*, la *traditio* será el conjunto de todos los *loci* a partir de los que se desarrolla la *sacra doctrina*, i. e. la teología concebida como ciencia, acerca de cuya estructura argumentativa algunos textos de Tomás de Aquino suministran un ejemplo insustituible además de informar en modo casi paradigmático sobre el papel que en ese período de la escolástica desempeñan los *loci* dentro de la arquitectura de una *quaestio* teológica. El problema que se intenta dilucidar es el tipo de procedimiento argumentativo propio de la *sacra doctrina*. Se trata, dice Tomás, de un procedimiento análogo al de otras ciencias que "*non argumentantur ad sua principia probanda*", sino que aceptan esos principios como puntos de partida "*ad ostendendum alia in ipsis scientiis*". Del mismo modo procede la teología: ella no intenta probar los principios de los que parte, pues éstos son "*articuli fidei*", sino que procede de ellos: "*ex eis procedit ad aliquid ostendendum*" (*S. Theol.*, I, 1, 8, resp.). Este modo de argumentación, que queda caracterizado como "*argumentari ex auctoritate*", es el procedimiento "*proprium*" de la teología, y su alta eficacia metodológica queda definida en un texto que contrapone su valor cuando se lo emplea en teología con su fragilidad cuando se lo aplica a aquellas cosas que conciernen a la sola razón: "*nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus*" (*ibid.*, ad 2). De inmediato esboza Tomás una doctrina de los *loci theologici* que además de suministrar un elenco de los principios de los que procede la argumentación teológica determina el valor científico de cada uno de ellos. Su orden es: a) *ratio humana*, a la que se recurre "*non quidem ad probandum fidei... sed ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina*"; b) *auctoritas philosophorum*. Se trata en este caso de *argumenta extranea et probabilia* y a ellos se recurre solo cuando "*per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt*"; c) la autoridad de los Padres de la Iglesia, que suministra *argumenta* que ya no son

⁴⁵ Sobre el *locus theologicus* v. Gardeil, A., *La notion de Lieu théologique*, Paris, 1908 y su voz *Lieux Théologiques* en el *Dictionnaire de théologie catholique* (ed. p. A. Vacant et E. Mangenot), vol. IX, Paris, 1926, 712-47; además la voz *Loci theologici* de A. Lang en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (hrsg. v. K. Hofmann u. M. Buchberger), Bd. VI, Freiburg, 1961², 1110-12. La topología crece en importancia como consecuencia de la significación que asume el *conocimiento histórico* en la formación de la teología positiva. Más allá del intento extrateológico de Vico por recuperar elementos prerracionales a través de la exploración del campo de lo verosímil, interesa la obra de Melanchton y sobre todo de M. Cano, que busca rescatar el valor de las fuentes históricas de la fe como principios de la teología.

⁴⁶ Cfr. Wiggers, J. A., *In Primam Partem D. Thomae Aquinatis Commentarii*, Louvain, 1678, I.

extranea sino propria de la sacra doctrina, aunque probabilia: "auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter"; d) la autoridad de las escrituras ofrece finalmente el más alto grado de cientificidad, pues sus argumenta son propria et necessaria: "auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando". Por último Tomás fundamenta la gradación precedente: "innitur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta" (ibid)⁴⁷.

Que Dante estaba bien al tanto del método de los *loci* lo acredita el L. III de la *M*, donde Dante se enfrenta con los decretalistas ("*theologie ac philosophie... inscii et expertes*", *M*, III, 3) que intentan derogar el Imperio apelando exclusivamente a la autoridad de las Decretales ("*suis decretalibus... tota intentione innixi... Imperio derogant*", *ibid*). Dante abre la discusión con una suerte de denuncia: algún decretalista afirmó que las tradiciones de la Iglesia son el fundamento de la fe ("*Nec mirum, cum iam audiverim quendam de illis dicentem et procaciter asserentem traditiones Ecclesie fidei fundamentum*", *ibid*). Se trata, dice, de una afirmación impía ("*nefas*"), que le motiva a introducir un discurso tendiente a determinar el preciso lugar y el exacto valor que corresponde a cada una de las autoridades, a las que Dante llama "*scripturae*". Se trata de una tácita reiteración del método de los *loci* que coincide formalmente con la desarrollada por Tomás aún cuando no se corresponda exactamente con ésta en cada uno de sus grados: "*advertendum (est) quod quedam scriptura est ante Ecclesiam, quedam cum Ecclesia, quedam post Ecclesiam*", y propone el orden siguiente: a) anteriores a la Iglesia son el *A* y el *N* Testamento, y su valor está determinado porque son "*in aeternum mandatum*"; b) contemporáneos a la Iglesia son "*illa concilia principalia*" y las "*Scripturae doctorum, Augustini et aliorum*"; c) posteriores son las "*traditiones quas 'decretales' dicunt*"; éstas no son ya *scripturae* sino simples *traditiones* dignas de veneración por la autoridad de la que derivan, pero que deben ser postpuestas a las escritu-

⁴⁷ En torno a la originalidad tomista en la elaboración del método de los *loci*, el pasaje que comentamos suscitó una disputa cuyo origen debería quizá retrotraerse al no haber considerado el distinto sentido que el método tuvo en Tomás y en M. Cano. El comentario de la trad. francesa de A. D. Sertillanges (*Somme Théologique*, Dieu, t. I, Paris-Tournai-Rome, 1925², p. 331) dice: "*saint Thomas fait mention, en passant (s. n.) de ce qu'on appelle les lieux théologiques, c'est à dire les sources où l'on puise les principes de la science sacrée, en vue de valables démonstrations*". El comentario de la trad. alemana (*Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, Bd. 1, Salzburg, 1933, p. 326) admite en el mismo sentido la originalidad tomista. En sentido contrario E. R. Curtius atribuye la originalidad a M. Cano (cfr. *Literatura europea y Edad Media latina*, trad. del alemán de M. Frenk y A. Alatorre, México-Buenos Aires, 1955, t. II, p. 768, n. 24).

ras fundamentales: "*fundamentali tamen Scripture postponendas esse dubitandum non est*" (*ibid*).

La presencia en los escritos dantescos de un método que *formalmente* responde a la estructura y a las exigencias del método de los *loci theologici* reviste fundamental importancia cuando se trata de determinar la naturaleza del L. II. Allí, en su intento de demostrar el carácter providencial del Imperio y de legitimar su ejercicio *de iure*, Dante había desarrollado una amplia topología en la que, sin embargo, los *loci* o *auctoritates* recurridas no parecen ofrecer el mismo grado de científicidad que registraban tanto las *canonicae Scripturae* mencionadas por Tomás de Aquino, cuyos *argumenta* eran *propria et necessaria*, como las *Scripturae* que menciona el mismo Dante, i. e. el *N* y el *A Testamento*, cuyo valor estaba determinado por el hecho de ser "*in eternum mandatum*". Pues Dante recurría en el L. II solo a los "*testimonia veterum*" (*M*, II, 3) o a la "*auctoritas sapientium*" (*M*, II, 2), *loci* que aparentemente y a primera vista no ofrecen mayor motivo para que se les atribuya más valor que aquél que podía revestir para Dante, por ejemplo, la autoridad filosófica de un Aristóteles, i. e. un simple "*atto degno di fede e d'obediencia*" (*C*, IV, 6). En otros términos, no se ve cómo de la autoridad de los sabios y de los antiguos, i. e. a partir de autoridades puramente *naturales*, puede deducirse el carácter providencial y por ende *sobrenatural* del dominio romano sobre el mundo, pues los principios de los que se han derivado dichas tesis no satisfacen el grado de científicidad requerido por la naturaleza *teológica* de las conclusiones a las que llega Dante.

El problema causado por la aparente deficiencia "epistemológica" que señalamos se agrava tanto más, cuando que el L. II de la *M* ha sido denunciado como una "velada" sede de ideas que, encubiertas bajo "formas medievales", delatarían el origen de modernas teorías tales como: pueblos señores y pueblos esclavos, la victoria como juicio divino, la civilización superior portadora de una misión que legitima sus conquistas, y finalmente, y aquí se resuelve quizá el núcleo del problema, la "*idée que le fait crée le droit*"⁴⁸. Lo anterior resume un (en principio) justificado reclamo por cuanto de la lectura del texto en cuestión no parece surgir otra forma de argumentación que: a partir de una serie de *hechos* se deduce el *derecho* romano al Imperio. Es más, el problema no se resuelve encuadrando la denuncia precedente dentro del "*quadro della nostra cultura e dei nostri principi*" que no tendrían sentido alguno "*alla luce dell'interpretazione dantesca della storia, legata com'è all'idea d'una missione da Dio assegnata all'Imperatore*"⁴⁹. No obstante el origen de la respuesta, que paradójica-

⁴⁸ Cfr. Jordan, E., *op. cit.*, p. 354.

⁴⁹ Cfr. Ricci, P. G., *Dante e l'Impero di Roma*, en el vol. cit. Dante e Roma, p. 139.

mente, también en este caso proviene de una "autoridad", el problema no deja de subsistir.

Sin intentar resolver la cuestión suscitada tanto por la denuncia que apunta a la arbitrariedad de la argumentación dantesca como por la respuesta a ella, podemos sí intentar salvar la deficiencia epistemológica que hemos señalado, para poder así comprender mejor la mentalidad dantesca, aún cuando hoy no podamos ya aceptarla. Nuestro problema será, brevemente, esclarecer el valor que para Dante revestían sus fuentes, sus principios, o en otros términos, analizar la naturaleza de sus *loci*, intentando establecer así una hasta ahora ausente correspondencia entre la naturaleza teológica de las conclusiones del L. II y la aún indefinida naturaleza de los principios o *loci* a partir de los que aquéllas se deducen. Sólo así se podrá introducir un equilibrio en la estructura argumentativa del L. II y consecuentemente superar la deficiencia que señalamos. La buscada correspondencia entre las tesis y los principios del L. II, i. e. entre sus conclusiones y sus *loci*, se logra solo a través de la verificación de una análoga naturaleza entre aquéllas y éstos. Se trata en consecuencia de poner de manifiesto que no solo las tesis, sino también los *topoi* o *loci* sobre cuya base está construido el L. II revisten para Dante un carácter *quasi* teológico. El problema se concentra pues exclusivamente en los *loci* de los capítulos 3 al 9, ya que los utilizados en los cap. 10 y 11 denotan un origen neotestamentario que salva toda deficiencia posible radicada en una heterogeneidad entre principios y conclusiones.

Esta tarea de determinar la dimensión que en el pensamiento dantesco asume la tradición clásica, a la que se recurre continuamente en *C*, IV, 4-5 y en *M*, II, 3-9, no consiste ciertamente en atribuir a Dante la originalidad del descubrimiento de una tradición de la que el medievo se había alimentado desde la época patrística, "*quella cioè di integrare e animare la meditazione dei misteri della fede con l'ausilio del pensiero greco e degli allettamenti delle lettere latine*"⁵⁰. Dante es en todo caso un momento de la historia del pensamiento medieval y la interpretación de su pensamiento debe apuntar a incluirlo dentro de su clima histórico-cultural; en tal sentido, Dante es solo receptor de un *modus* heredado. El problema es bien diferente cuando se trata de determinar con precisión la singular dimensión que asume ese contacto dantesco con los clásicos en el momento en que se produce la madurez de su pensamiento político-religioso⁵¹. Ya ha sido en efecto puesto de manifiesto de modo más que satisfactorio en excelentes in-

⁵⁰ Cfr. Paratore, E., *Dante e il mondo classico*, en el vol. Dante. Celebrazioni del VII Centenario della nascita di Dante (a cura di U. Parricchi), Roma, 1965, p. 111.

⁵¹ Según un ilustrativo texto de Paratore (*op. cit.*, p. 113): "*la maturazione originale del pensiero politico-religioso di Dante ha determinato un nuovo*

vestigaciones a las que nos remitimos el carácter de verdadera *revelación natural* que la Eneida asumía para Dante⁵². Este particular carácter le permitía calificarla con “*il termine sacrale di scritture tipico dei libri canonici della fede cristiana contenenti la divina rivelazione*”⁵³. Basta mencionar aquí dos ejemplos de una serie numerosa: en primer lugar un texto del C, IV, 5, donde se lee que “*Enea venne di Troia in Italia... sì come testimoniano le scritture*” (s. n.); en segundo lugar un texto del C, IV, 4, donde Dante pone en boca de Dios —no de Júpiter, como dice la Eneida—, un texto de Virgilio que corroboraría según Dante el carácter providencial del Imperio romano. Se trata sin duda de pasajes que dejan ver el carácter *religioso-profético* que Dante atribuía a los textos a los que recurre en los capítulos 3-9 del L. II de la *M*, y consecuentemente el carácter *teológico* de los *loci* a los que allí apela, carácter cuya importancia se comprende si se tiene en cuenta que desde la óptica y perspectiva providencial de esos textos lee Dante toda la historia romana y si se medita sobre el hecho de que en base a ellos el poeta interpreta el resto de los testimonios de la antigüedad que allí menciona.

— IV —

El precedente contexto de ideas exige una cuidadosa distinción en el tratado dantesco entre su componente *político-filosófico*⁵⁴ —centrado en torno a las tesis desarrolladas en el L. I (*necesidad de la Monarquía*) y en el L. III (*la autoridad del monarca depende directamente*

radicale rapporto con la poesia latina in genere e Virgilio in ispecie”. Remito aquí al cit. art. de Paratore (*Dante e il mondo classico*, en el cit. vol., pp. 109-129) y a otro más amplio: *L'Eredità classica in Dante*, en el vol. Dante e Roma, cit., pp. 3-50) como excelentes e ineludibles fuentes para la conclusión de este párrafo, salvedad hecha de que asumiendo sus resultados y apoyándonos íntegramente en ellos omitimos ulteriores referencias de paginación. De mención obligada es también el clásico trabajo de D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze, 1943, esp. t. I, pp. 239 ss., que aunque sin seguir la dirección de Paratore, destaca el carácter *eclesiástico-medieval* de la cultura dantesca que se pondría de manifiesto en su consideración de la antigüedad vista “*attraverso a un prisma il quale gliela presenta sotto un aspetto poco reale*” (p. 243) en el que los hechos históricos considerados, “*senza perdere nulla della loro realtà, sono considerati come opportuni simboli di una idea*” (p. 244).

⁵² Cfr. Nardi, B., *Dal “Convivio” alla “Commedia”*. Sei Saggi danteschi, Roma, 1960, p. 113.

⁵³ Paratore, E., *Dante e il mondo classico*, cit., p. 117.

⁵⁴ Los problemas filosófico-políticos implícitos en la *M* han suscitado una abundante bibliografía de la que merece citarse: Barbi, M., *L'Italia nell'ideale politico di Dante*, en Studi danteschi, 16 (1939), p. 5 ss. e *Impero e Chiesa*, ibid., 19 (1942), pp. 9 ss.; Battaglia, F., *Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Bologna, 1944; Brezzi, P., *Il pensiero politico di Dante*, en el vol. cit.

de Dios)—, y su componente *histórico-teológico* —centrado en torno a las tesis del L. II concernientes por una parte al papel de Roma y al carácter providencial de su Imperio y por la otra al papel de la Monarquía dentro de un ambicioso plan general o economía de salvación del género humano concebidos por Dante. En el caso del componente histórico-teológico, el acento está puesto en la institución de un estado universal y providencial, i. e. *querido por Dios*, cuya función sería satisfacer las necesidades de toda la humanidad. La propuesta dantesca se traduce, en términos más concretos, en el proyecto de un Imperio concebido como una gran comunidad de pueblos cristianos gobernados por un Papa y un Emperador, que respetarían cada uno prolijamente su propia jurisdicción y que obrarían de pleno acuerdo aún cuando ambos gobiernos fueran ejercidos en forma independiente. Se trata, ciertamente, es innecesario agregarlo, de un ideal —*no de una utopía*—, que no se realizó nunca, pero el estudio de sus bases teóricas incita con todo a intentar el esbozo de las líneas directrices que actuarían como “*supuesto dogmático*”⁵⁵ de la concepción de la historia dantesca. Se trata aquí de aquellos supuestos extrafilosóficos que, aunque sustrayéndose muchas veces al análisis filosófico, suministran unidad a los modelos teóricos y actúan como su hilo conductor. En el caso de la *M*, su concepción histórica esbozada en el L. II es el punto clave de todo el tratado pues ella actúa como estímulo para los desarrollos filosóficos de los L. I y III.

Ello hace necesario poner de manifiesto la concepción que el propio

Dante, pp. 149-58; Carmignani, G., *La “Monarchia” di Dante Alighieri. Considerazioni*, Pisa, 1865; D’Ancona, A., *Il “De Monarchia” di Dante*, en el vol. *Le opere minori di Dante Alighieri*, Firenze, 1906; Grauert, H., *Dante und die Idee des Weltfriedens*, München, 1909; Kelsen, H., *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, en *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*, VI (1905) 3; Kampers, F., *Dantes Kaisertraum*, Breslau, 1909; Kern, F., *Humana Civilitas. Staat, Kirche und Kultur. Eine Dante Untersuchung*, Leipzig, 1913; Passerin d’Entreves, A., *Dante politico e altri saggi*, Torino, 1955; Read, W. V., *Introd. a 1ª ed. de la Monarchia de E. G. Moore*, Oxford, 1916; Solmi, A., *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922; Tocco, F., *L’eresia nel Medio Evo*, Firenze, 1884. Finalmente debe recordarse el escrito que inaugura la historia de la crítica: *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighiero fiorentino*, en el vol. de N. Matteini, *Il più antico oppositore di Dante: Guido Vernani da Rimini*, Padova, 1958, pp. 93-118; sobre el tema cfr. Käppeli, Th., *Der Dantegegner Guido Vernani OP von Rimini*, en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, XXVIII (1938), pp. 107-146; y Cipolla, C., *Il trattato “De Monarchia” di Dante Alighieri e l’opuscolo “De potestate regia et papali” di Giovanni da Parigi*, en *Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino*, s. 2, XLII (1892), pp. 325-421.

⁵⁵ Se trata de una expresión de Gregorovius (*op. cit.*, vol. V, p. 18) quien allí se refiere a la *continuidad ininterrumpida del Imperio como dogma*, a partir del cual recién se hace comprensible todo el tratado.

Dante tiene acerca de las ideas por él mismo expuestas en el L. II de la *M.* Para ello basta recurrir al texto con el que se inaugura su capítulo 10 donde se subraya expresamente el carácter *racional* del curso que hasta allí ha seguido la argumentación precedente, carácter del que surgen sus pretensiones de validez universal: "*Usque adhuc patet propositum per rationes que plurimum rationalibus principiis innituntur*" (*M.*, II, 10). En contraposición a esa naturaleza racional de los principios hasta aquí utilizados Dante anuncia ahora el recurso a principios de la fe cristiana, cuya validez está consecuentemente limitada a los creyentes: "*sed ex nunc ex principiis fidei cristiane iterum patefaciendum est... et si fidelis non est, ad eum ratio ista non queritur*" (*ibid*). Sin detenernos ahora en analizar donde pueda residir la racionalidad que Dante atribuye a los textos provenientes de la tradición literaria latina, textos que como hemos visto asumían un carácter escriturístico equivalente al de los textos de la revelación sobrenatural, conviene sí señalar la paradójica circunstancia creada por la atribución de racionalidad a estos escritos. La paradoja consistiría, brevemente, en el hecho de que aún cuando Dante, de acuerdo al carácter teológico de sus fuentes, esboza un esquema histórico que debe ser calificado como *teología* de la historia, parece querer esbozar en realidad un esquema de la historia que reclame para sí validez racional, o quizá una validez filosófica propia de la argumentación que procede *ex rationalibus principiis*. Esta circunstancia justifica la denominación de *bifronte* de la hermenéutica histórica dantesca, denominación a la que en las primeras líneas de este trabajo hicimos referencia bajo los términos de "filosofía (teológica) de la historia". Ahora, y después del esclarecimiento de la paradoja señalada, aquélla puede ser calificada más propiamente como una *teología* de la historia que reivindica para sí los derechos de consistencia y validez que otorga la argumentación que procede racionalmente.

Hecha la salvedad precedente podemos ahora intentar detectar el origen de la racionalidad reclamada por Dante para sus principios. A ello se refiere en el *C.*, donde por primera vez aparecía planteado el problema de la "*romana potentia*" que aparentemente "*non per ragione... fu acquistata, ma per forza, che a la ragione pare esser contraria*" (*C.*, IV, 4). La dificultad que se trata de superar aquí es entonces el tránsito de la irracionalidad de la fuerza a la racionalidad del derecho, i. e. el paso del *latrocinium* al *ius*. La solución dantesca al problema está señalada por la acción de la providencia divina: "*la elezione di questo sommo officiale —se refiere al Emperador romano—, convenia primieramente procedere da quello consiglio che per tutti provede, cioè Dio*" (*ibid*). En consecuencia no fue la arbitrariedad de la fuerza la causa del dominio romano, sino que ella es superada por medio de la "*divina provendenza*" que no solo está "*sopra ogni ragione*" sino que es ella misma la razón: "*ragione, [e] ancora divina [conviene] essere principio del romano imperio*" (*ibid*). Es en efecto

en virtud del carácter racional del plan divino —del mismo plan divino que Dante se propone desplegar en su interpretación de la historia romana, y, obsérvese, *cristiana*—, que nuestra razón es capaz de leer en forma, valga la redundancia, *racional*, la acción de la providencia en el curso de la historia: “*ma da maravigliare è forte, quando la essecuzione de lo eterno consiglio tanto manifesto procede c[on] la nostra ragione*” (C, IV, 5). No debe en consecuencia ser causa de sorpresa la atribución dantesca de racionalidad a los testimonios que por él mismo son considerados como revelación sobrenatural cuando el problema es reconducido al contexto dantesco de ideas dentro del que se adjudica a la providencia divina el carácter de sede y origen de toda racionalidad. De allí que, en primer lugar, para esclarecer íntegramente la naturaleza de la (divina) “racionalidad” propia del esquema histórico propuesto por la “filosofía” (teológica) de la historia dantesca, aquella racionalidad deba ser referida a su origen divino, y de allí que, en segundo lugar, en virtud de ese origen divino, aquella “filosofía” de la historia delate un carácter que en última instancia es, como hemos puesto de manifiesto, una racionalidad teológica.

En correspondencia con este carácter bifronte, i. e. *racional* (natural) y al mismo tiempo *teológico* (sobrenatural) atribuido a los principios a partir de los que Dante desarrolla su concepción histórica, se despliega una teología de la historia que no se resuelve exclusivamente en los elementos y las bases suministradas por los textos de la tradición judeo-cristiana, sino que apela también a los datos de la historia pagana. De este modo Dante logra, por una parte, unificar en un mismo modelo histórico la vertiente de la historia pagana y la de la historia sagrada, y por la otra, a través de la formulación de ese modelo histórico unitario que reúne en sí una vertiente natural y otra sobrenatural, logra un acercamiento entre saber racional y saber teológico coincidentes ambos plenamente en el trazado de un único curso histórico. La estructura histórica dantesca en consecuencia no se agota en la dirección de la historia señalada por los eventos del A y del NT, sino que se caracteriza por el hecho de que *toda* la historia, aún la historia pagana, es absorbida dentro de un amplio proyecto de historia sagrada. Ello significa: la historia pagana también tiene para Dante un lugar dentro de la historia sagrada; más aún: también la historia pagana es historia sagrada.

De acuerdo con este carácter filosófico-teológico del modelo histórico dantesco se comprende ahora que en su formulación confluyan hechos de la historia pagana y de la historia sagrada, historias ambas a las que Dante recurre para explicitar el curso único que sigue toda la historia. Se trata en efecto de una *confluencia* que no debe ser confundida con un *paralelismo* de hechos pertenecientes a dos diferentes líneas históricas, sino que debe ser considerada como una coincidencia de hechos prevista como designio providencial donde cada evento

histórico —pagano o sagrado— actúa como signo de un vasto plan divino. Así se explica por ejemplo que la providencia divina haya dispuesto que la venida del Mesías anunciado por el *AT* —un hecho del orden celeste— coincidiera con un momento culminante del orden temporal, i. e. con aquel tiempo de apogeo que Pablo señalaba como *plenitudo temporis* —un hecho del orden terrestre—. Del mismo modo la providencia divina habría dispuesto que la salvación espiritual de la humanidad fuera *una* en el tiempo con la paz temporal de esa misma humanidad, paz coincidente con el dominio de Imperio romano en el mundo.

Con la aparición de la figura del Imperio dentro del esquema de la historia concebido por Dante aparece no solamente la figura que concentra todas sus tesis político-filosóficas sino también la pieza que actúa como epicentro de sus tesis histórico-teológicas. La figura del Imperio apunta, dentro del amplio plan de economía de salvación del género humano propuesto, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Hacia el pasado porque el dominio del Imperio es un hecho histórico que marca el momento de culminación de toda una época que alcanza su punto máximo con la venida del Hijo de Dios a la tierra. Y hacia el futuro porque en la figura del Imperio y en la *plenitudo temporis* imperante durante su dominio parece ver Dante como una suerte de providencial anticipación de la unificación de todo el género humano en Cristo. Así establece un estrecho vínculo entre la figura del Imperio que se realizó en el pasado y una serie de episodios de la historia sagrada que parecen implicar y prefigurar la reiteración futura de esos mismos hechos en el momento de la restauración del Imperio que Dante promueve con su *M*. En efecto, si el apogeo del orden imperial en el pasado estuvo acompañado por ciertos hechos pertenecientes al orden celeste, podría presumirse que la restauración de ese orden imperial también debería estar acompañado, si bien no por los mismos hechos, por lo menos por hechos del mismo orden que los que Dante menciona cuando procede a reconstruir la dirección que siguió la historia hasta culminar con la plenitud del orden romano durante la paz augustal.

Algunos ejemplos tomados del *C* ofrecen una idea suficiente del método de trabajo adoptado por Dante y del lugar que los hechos de la historia pagana y sagrada ocupan dentro del plan histórico elaborado como preparación de la *plenitudo temporis*: a) “*non solamente lo cielo —i. e. el orden sagrado—, ma la terra —el orden pagano— convenia essere in ottima disposizione*” (*C*, IV, 5) para recibir aquel “*spezial nascimento*” (*C*, IV, 4); b) del mismo modo, no solo César —i. e. la historia pagana— debía hacer lo suyo dentro del plan providencial, o sea preparar “*la ottima disposizione della terra*” (*C*, IV, 5), sino que también competía a María —i. e. la historia sagrada—, constituirse en “*albergo*” donde debía entrar el Rey celestial (*ibid*); c) finalmen-

te, no solo el pueblo romano debía desempeñar su papel, para el cual "*ordinato fu per divino provvedimento*" (*ibid*), sino que también "*ordinata fu una progenie santissima*" (*ibid*), la progenie de David, "*de la quale dopo molti meriti nascesse una femmina ottima di tutte le altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio*" (*ibid*). Se trata, en todos los casos, de figuras de las que Dante se sirve para estructurar y dar forma a su amplia concepción histórico-político-religiosa que nunca sería completa sin recurrir a los elementos presentes en la *DC*, una tarea que aquí no corresponde realizar. Los datos que ofrecen el *C* y la *M* son con todo suficientes para entrever el significado que adquiere cada hecho humano dentro de un vasto plan divino y por ende para percibir el modo como cada uno de los hechos de la historia humana trasciende su propio orden y se inserta en el marco de los hechos de un amplio designio providencial donde la primacía está puesta en un único sujeto y cuya verdadera dimensión solo resulta accesible si se la analiza con los criterios de una teología de la historia.

Solamente a partir de esta perspectiva histórico-teológica resulta posible evitar el descuido que significaría pasar por alto la verdadera naturaleza del ideal dantesco incluyéndolo dentro de la historia de la utopía⁵⁶ y considerándolo como una forma más de un tipo de pensamiento que hipoteca íntegramente el presente en vistas al cumplimiento de un hecho futuro. Cuando Dante deposita sus esperanzas en una plenitud venidera del género humano no está ciertamente animado por una exagerada dosis de ciego optimismo en la realización de un utópico orden futuro carente de todo apoyo concreto en algún hecho que alimente sus expectativas. Se basa más bien en un hecho que *ya se cumplió* en un momento de la historia y que actúa como piedra basilar sobre la que se eleva todo el proyecto dantesco. El orden cuya instauración propone Dante está íntegramente basado en la circunstancia de que la humanidad ya ha gozado de él durante la era augustal. Se trata pues de la restauración de un orden que sería como un anticipo de una nueva *plenitudo* que debería coincidir con el nuevo orden imperial romano. La idea del nuevo imperio universal no se presenta en consecuencia como una figura utópica pues aquél ya existió una vez en la historia y fue luego destruido por la insurrección de reyes y príncipes. Dante no cesa de reiterar: "*Astituerunt reges terre, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Cristus eius*" (*M*, II, 1). Más aún: aquel Imperio que existió *de iure*, existe aún para Dante. Es el mismo Imperio de Federico II y el mismo que en 1313 intenta restaurar Enrique VII, a quien Dante llama calurosamente en la *DC* "*Cesare mio*" (*Purg.*, VI, 114). La *M* es en este contexto solo

⁵⁶ Gregorovius por ejemplo acusa al texto de estar construido sobre la base de supuestos dogmáticos lejanos de toda condición histórica que no actuarían como base de un estado real sino de una utópica república universal (cfr. *op. cit.*, vol. V, pp. 18 y 73); v. también Voisé, *op. cit.*, pp. 229 ss.

un eco más de una polémica de larga data vigente aún en tiempos de Dante, en la que se discutía la tesis de los derechos del pueblo romano al Imperio, tesis de la que Dante, basado sobre los principios de la continuidad ininterrumpida del Imperio y de la imposibilidad de su extinción, se convierte en un ardiente defensor ⁵⁷.

— V —

La tesis concerniente al carácter providencial del Imperio universal de Roma y a la providencialidad del curso histórico que la coloca en su posición de sede del Imperio no era sin duda una tesis propiamente dantesca sino un problema intensamente estudiado y tratado a lo largo del medioevo, por lo menos desde Agustín. Dante introduce el problema en la *M* en los siguientes términos: "*Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo arbitrabar*" (*M*, II, 1). Ya en el simple planteo de la cuestión se perciben las huellas del *De Civitate Dei* en el que Agustín se interrogaba: "*Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*" (*De Civ. Dei*, IV, IV). Con la pregunta agustiniana quedaba planteado en toda su extensión el problema del tránsito de la arbitrariedad de la fuerza al derecho, un problema cuyo planteo Agustín completa con un texto que ilustra sobre la necesidad de encontrar un elemento que justifique el paso desde ese poder de las armas al imperio de la justicia como *condición de legitimidad* de todo reino: "*quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet, populus subiuguet, evidentius regni nomen adsumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogasset, quid ei videretur, ut mare infestaret, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*" (*ibid*). El texto agustiniano establecía no solo la necesidad de legitimar *de iure* el dominio de la fuerza sino que además implicaba otra cuestión que se plantea en el *De Trinitate* bajo los términos de la primacía de la justicia sobre el poder y la subordinación de éste a aquélla: "*Non quod potentia quasi mali aliquid fugienda sit; sed ordo servandus est, quo prior est iustitia*" (*De Trin.*, XIII, 13, 17).

⁵⁷ Para los antecedentes e historia del problema cfr. Jordan, E., *op. cit.*, *loc. cit.*, t. XLV (1921), pp. 353-396; t. XLVI (1922), pp. 191-232 y pp. 332-390.

Inmediatamente después de su confesión de sorpresa frente a un dominio como el romano, que aparentemente sólo encontraba justificación en el poder de las armas, confiesa Dante haber dado un paso adelante en su concepción histórico-teológica gracias a un examen "penetrante": "*Sed postquam medullitus oculos mentis infixi et per efficacissima signa divinam providentiam hoc effecisse cognovi...*" (M, II, 1). Este "paso adelante" queda formulado en el C como la más profunda convicción de que el dominio del imperio "*non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza*" (C, IV, 4). En consecuencia "*la forza... non fu cagione movente... ma fu cagione instrumentale*" (*ibid*). Dante encuentra así una suerte de elemento intermedio entre la fuerza y el derecho y hace de la divina providencia el elemento que supera la arbitrariedad del *latrocinium* y lo convierte en un dominio *de iure*. También en Agustín se registra el señalado paso de la fuerza al derecho: en primer lugar cuando descarta en forma categórica la posibilidad de que Dios hubiera abandonado toda potestad humana fuera de las leyes de su providencia: "*nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse*" (*De Civ. Dei*, V, XI); en segundo lugar cuando descarta la posibilidad, ahora referida concretamente al Imperio romano, de que su grandeza tuviera su origen en una causa *fortuita* (i. e. en un *acaso* independiente de un orden racional) o en una *fatalidad* (i. e. en un orden necesario ajeno a toda voluntad humana o divina): "*Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam sive opinionem, quia ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliqua rationali ordine venientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt*" (*ibid*, V, I).

Sin detenernos aquí en el análisis exhaustivo de los elementos que en Dante fueron determinantes de la concreción del paso adelante mediante el que se lograba superar una concepción de tipo naturalista del proceso expansionista del Imperio romano ("*nullo iure, sed armorum tantummodo violentia*"), conviene sí por lo menos dejar apuntada la tesis hoy universalmente aceptada, según la cual habría sido "*per l'appunto Virgilio, il cantore di Roma secondo un'ispirazione precristiana... ad avviare Dante sulla strada della salvezza*"⁵⁸.

Por otra parte, y aún cuando las influencias ejercidas sobre la concepción histórico-providencial de Dante admitan una distinción ya suficientemente efectuada concerniente a las diversas épocas del pensamiento dantesco y a las distintas corrientes que influenciaron sobre

⁵⁸ Cfr. Brezzi, P., *Comentario al Canto VI del Paradiso*, en la ed. de la DC *Lectura Dantis Scaligera*, Felice Le Monnier, t. III, Firenze, 1971, p. 193.

cada una de esas etapas⁵⁹, conviene también apuntar la favorable acogida que sin duda parecen haber tenido en el pensamiento de Agustín ciertos elementos de la obra virgiliana perfilados como líneas de una teología de la historia que luego alcanzan una expresión más acabada en el pensamiento agustiniano, elementos que habrían también favorecido el desarrollo del pensamiento dantesco tocante al papel de Roma como *ideal* que aún cuando materialmente perecedero (cfr. *Sermo De Urbis Excidio*, Pat. Lat., XL, 717-724) conserva siempre una función derivada de Dios, y cuyos actos políticos y civiles deben ser todos reconducidos a su Providencia (cfr. *De Civ. Dei*, V, XII).

SUMMARY

First, the author makes a brief historical introduction presenting the context in which the understanding of the medieval idea of the Empire's restoration is made possible. Secondly, he follows the development of the *Convivio* and the *Monarchia* reaching the points tending to demonstrate Rome's right to Empire. Thirdly, an attempt is made to demonstrate the exclusively theological character of Book II of the *Monarchia*, which, according to the method there employed by Dante, responds formally to the method of the *loci theologici*. In the fourth place, the author tries to show that Dante attributes a *rational* character to the *theological* argumentation of Book II: a rationality that is, finally, originated in divine providence. According to the double character (theological-philosophical) of Dante's methodology, the fifth part is devoted to make evident the structure of the Theology of History outlined by Dante, assuming a sacred (theological) - profane (rational) character. Finally, a brief reference is made regarding the sources of Dante's providentialism.

⁵⁹ V. por ejemplo la concisa pero rica *Nota al provvidenzialismo dantesco: Orosio*, de G. Di Giannatale, en *Aevum*, LIII (1979), pp. 353-355.