

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA

---

# Dante Alighieri y el «imperium mundi»

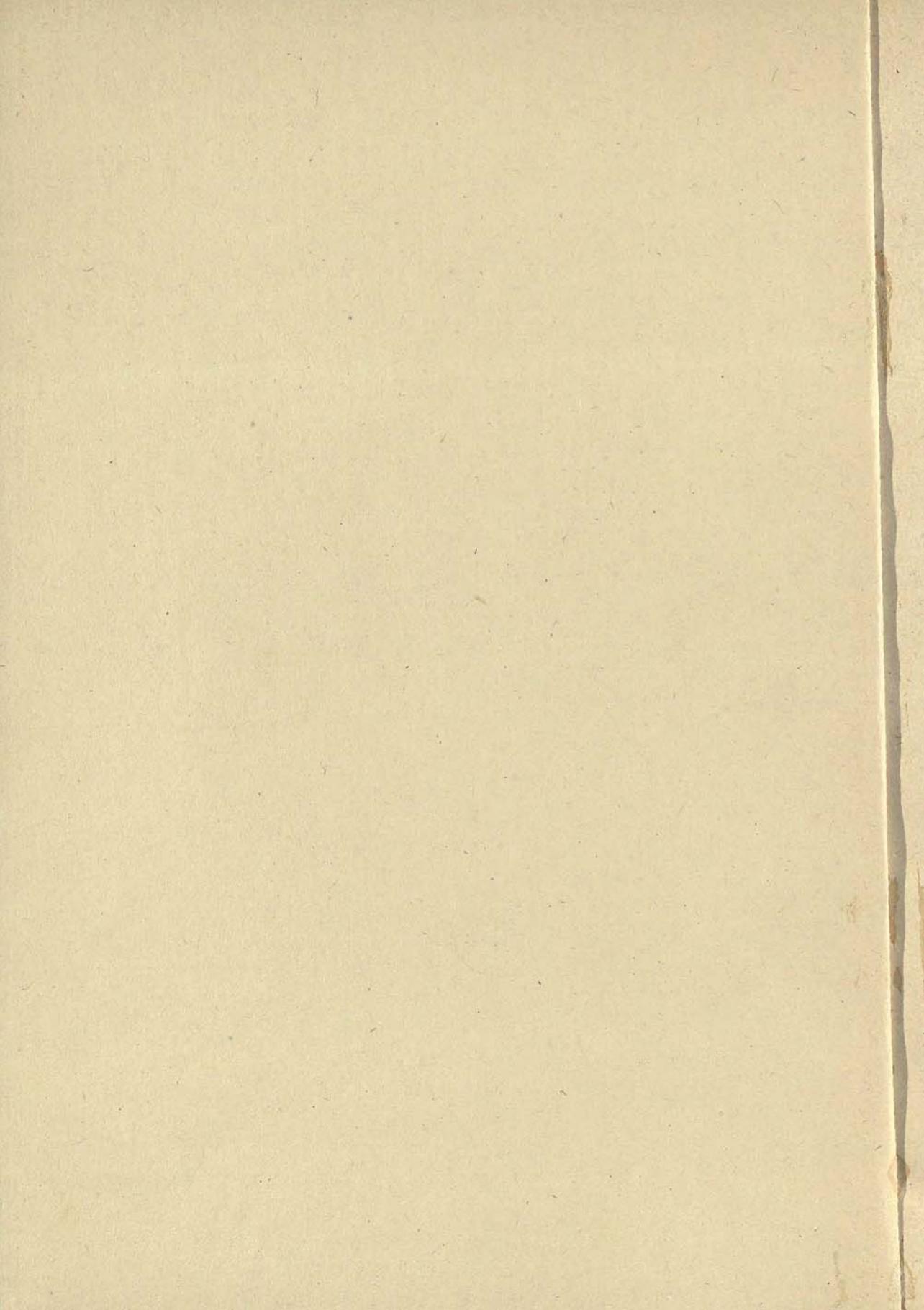
DISCURSO LEIDO EN LA SOLEMNE APERTURA  
DEL CURSO ACADEMICO DE 1952-53

POR EL

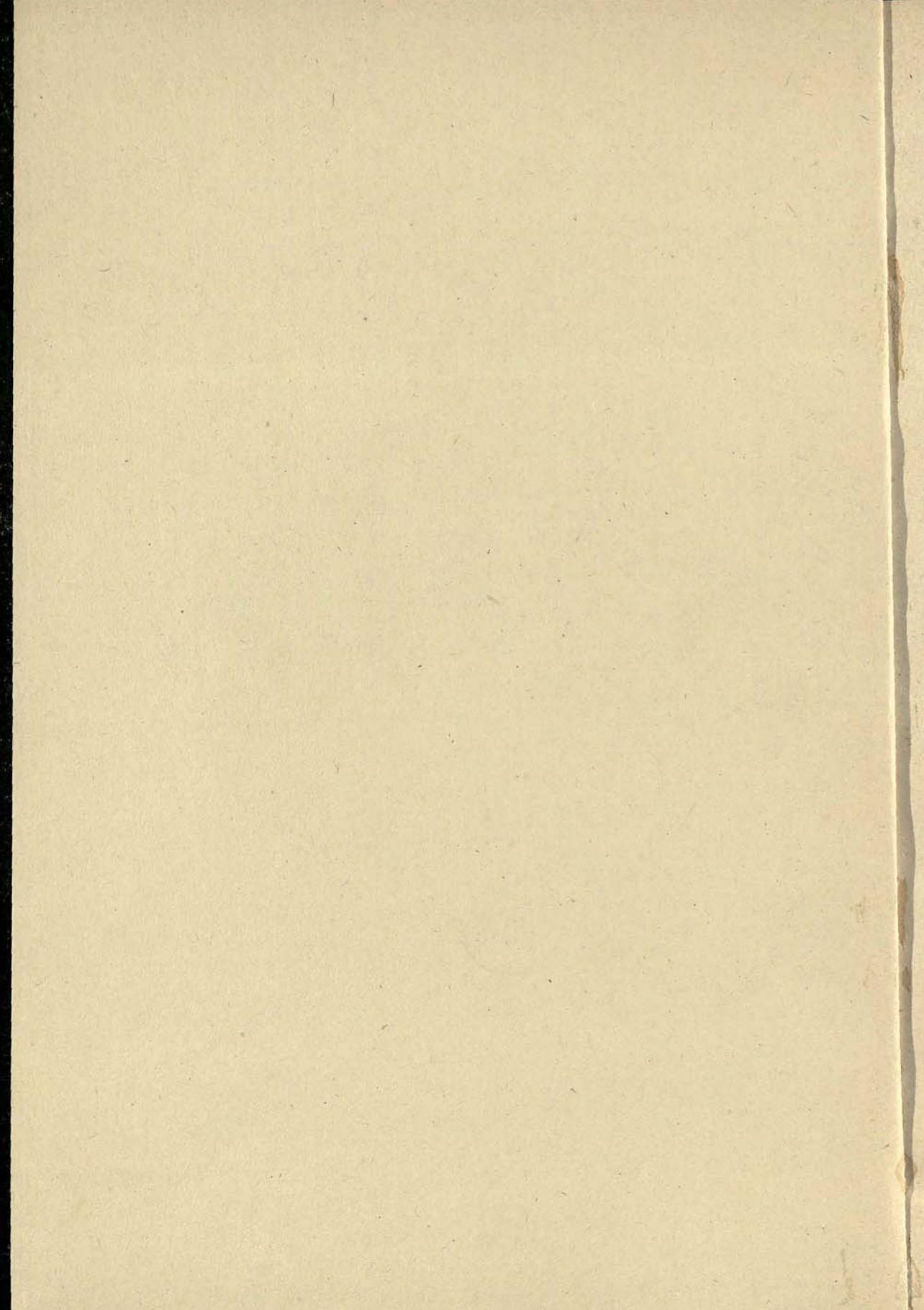
DR. D. ANTONIO TRUYOL SERRA  
CATEDRATICO DE LA FACULTAD DE DERECHO



MURCIA  
SUCESORES DE NOGUÉS  
1952



DANTE ALIGHIERI Y EL «IMPERIUM MUNDI»



DANTE ALIGHIERI Y EL «IMPERIUM MUNDI»

UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARY

200  
769

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA

---

# Dante Alighieri y el «imperium mundi»

DISCURSO LEIDO EN LA SOLEMNE APERTURA  
DEL CURSO ACADÉMICO DE 1952-53

POR EL

DR. D. ANTONIO TRUYOL SERRA

CATEDRÁTICO DE LA FACULTAD DE DERECHO



Univ. Murcia



1756511

122678

MURCIA  
SUCESORES DE NOGUÉS  
1952



l  
curs  
ghie  
si c  
de s  
orbe  
ción  
taci  
tes  
raci  
dan  
deb  
con  
el c  
nom



EXCMO. Y MAGNÍFICO SR. RECTOR;  
DIGNÍSIMAS AUTORIDADES;  
CLAUSTRO UNIVERSITARIO;  
SEÑORAS Y SEÑORES:

*Habiéndome correspondido este año la honra de pronunciar el discurso inaugural, he escogido como tema de mi disertación «Dante Alighieri y el imperium mundi». Me ha movido a ello la creencia de que, si cualquier aspecto de la obra del gran Florentino participa del hechizo de su numen poético sin igual, el relativo a la mejor organización del orbe sería susceptible de ofrecernos, con la ocasión de una amena evocación de su palpitante y complejo universo, materia de provechosa meditación en un momento histórico que no deja de ofrecer analogías evidentes con el suyo, y busca, como aquél, fórmulas nuevas de unidad y cooperación en un plano ecuménico. Pero antes de penetrar en ese universo dantesco cuya riqueza plástica es de hoy como de ayer y de mañana, debo, siguiendo gustoso la tradición de los actos como el que aquí nos congrega, leer un resumen de la actividad intelectual llevada a cabo en el curso 1951-52 en esta Universidad o asociada, fuera de sus aulas, a su nombre.*

Por lo que toca al cuerpo docente hemos de lamentar una pérdida muy sensible: la del Profesor Adjunto de Química Analítica en la Facultad de Ciencias, Dr. D. Fernando Cárceles Martínez, fallecido en febrero del corriente año. Estimado y querido de todos, por el celo con que supo atender a la vez a su función docente e investigadora y a su ministerio sacerdotal, queremos dedicarle en esta solemne ocasión un recuerdo afectuoso.

Si el profesorado ha perdido en la persona del Dr. Cárceles Martínez a uno de sus miembros más activos y asiduos, ha visto en cambio asociarse a sus tareas a dos nuevos compañeros que nuestra Universidad acoge con toda satisfacción y simpatía. El Dr. D. Cayetano Mergelina Luna, antiguo Rector de la Universidad de Valladolid, ha venido por traslado a la cátedra de Historia del Arte de la Facultad de Filosofía y Letras y ha de iniciar ahora entre nosotros un magisterio avalorado por largos años de vida académica intensa. Ha sido nombrado, por otra parte, Profesor de Educación Física, D. Luis López Naranjo, ya incorporado a sus funciones en el curso que acaba de cerrarse.

Han obtenido el título de Doctor: por la Facultad de Filosofía y Letras, D. Dictinio de Castillo Elejabeitia, D. Eusebio Aranda Muñoz, D. Rodolfo Bosque Carceller y D. Juan José Ruiz Cuevas; por la Facultad de Ciencias, D. Juan Hernández Cañavate, D. Juan Antonio Sánchez Fernández y D. Angel Ortuño Martínez y por la de Derecho, D. Pedro Ismael Medina; profesores unos y otros antiguos alumnos de nuestra Universidad. Las tesis presentadas por los nuevos doctores han sido realizadas en los seminarios y laboratorios de nuestras Facultades.

D. Gonzalo Sobejano Esteve, Licenciado en Filosofía y Letras por esta Universidad ha sido nombrado Lector de Español en la Universidad de Heidelberg (Alemania).

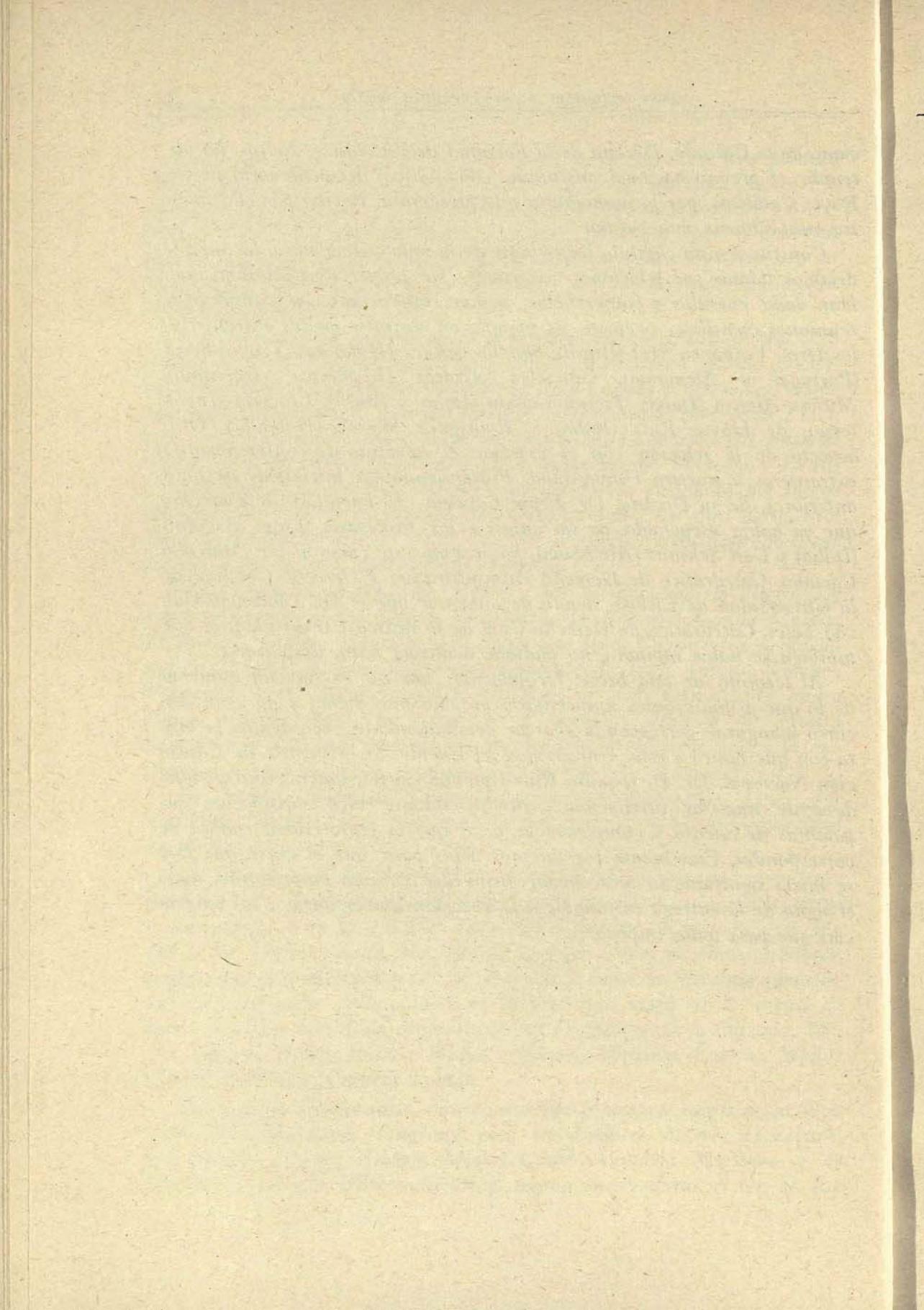
La Universidad de Murcia ha proseguido en su proceso ascendente de actividad, siendo de especial interés la desarrollada en sus bibliotecas y seminarios, y en la cátedra «Saavedra Fajardo», regentada este año por el Dr. Muñoz Cortés. Ha seguido también, como en años anteriores, cooperando con intervenciones de profesores suyos en diversas manifestaciones culturales de la ciudad de Murcia que están en la mente de todos. En ellas han dado conferencias los Profesores de la Calzada, Sancho Gómez, Iranzo Rubio, Muñoz Alonso, Martínez Useros, Muñoz Cortés, de Hoyos, Cervera Tomás.

Fuera de la Universidad, han concurrido profesores suyos a cursillos, ciclos de conferencias, congresos, etc., en distintos lugares de España. Así, los Drs. Muñoz Alonso, Muñoz Cortés, Candela Martínez y de Castillo Elejabeitia. Trascendiendo el marco universitario, el Dr. D. Lu-

ciano de la Calzada, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, ha obtenido el premio nacional instituido con motivo del centenario de los Reyes Católicos, por la monografía que presentara. Reciba por ello nuestra enhorabuena más cordial

Constituyen un capítulo importante de la vida universitaria lo que podríamos llamar sus relaciones exteriores, su proyección internacional. Han dado cursillos y conferencias, o han intervenido en congresos y reuniones científicas o cursos de verano, en distintos países extranjeros, los Dres. Valbuena Prat (Brasil), Sancho Gómez (Holanda), Truyol Serra (Portugal y Alemania), González Alvarez (República Argentina), Muñoz Alonso (Italia), Tierno Galván (Italia y Brasil), Clavería (Inglaterra), de Hoyos Ruiz (Italia) y Rodríguez Suárez (Holanda). Otro aspecto de la relación con el exterior es la visita de conferenciantes extranjeros a nuestra Universidad. Prosiguiendo las iniciativas de años anteriores, de su Decano, Dr. Espín Cánovas, la Facultad de Derecho, que ya había escuchado en sus aulas a los Profesores Luigi Bagolini (Italia) y Carl Schmitt (Alemania), ha acogido este curso al Dr. Marcello Caetano, Catedrático de Derecho Administrativo y Derecho Colonial de la Universidad de Lisboa, siendo de lamentar que el Dr. Inocencio Galvão Teles, Catedrático de Derecho Civil de la misma Universidad, al que también se había invitado, no pudiera, a última hora, desplazarse.

Al término de esta breve recopilación, que no es sino un esquema de lo que a una crónica universitaria propiamente dicha, y no a un discurso inaugural corresponde abarcar detalladamente, recordemos la visita con que honró a esta Universidad el Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional, Dr. D. Joaquín Ruiz-Jiménez Cortés, quien visitó detalladamente nuestras instalaciones, produciéndonos viva satisfacción sus palabras de aliento y complacencia, a las que la Universidad tratará de corresponder. Finalmente formulemos votos para que el curso que hoy se inicia signifique la prosecución firme del camino emprendido, bajo el signo de la entrega entrañable a la vocación universitaria y las exigencias que para todos implica.



# Dante Alighieri y el «imperio mundi»

## SUMARIO

### i I. DANTE EN LAS TRIBULACIONES DE SU TIEMPO

El ambiente político y espiritual a comienzos del siglo XIV. Decadencia del imperio y del Pontificado. Caracteres de la literatura política de la época: pasión polémica y unilateralidad.

La Italia de Dante. «Nave senza nocchiero in gran tempesta». El anhelo de paz. Destierro y creación; «retiro y vuelta al mundo» (Toynbee) de Dante.

### II. LA TEORIA DEL «IMPERIUM MUNDI»

La filosofía política en las obras de Dante. La sociedad del género humano como microcosmos. De la comunidad doméstica al Imperio mundial. El fin propio de la humanidad como tal. La monarquía universal como condición de la paz universal. Monarquía universal y comunidades nacionales y particulares.

### III. EL «IMPERIUM MUNDI» COMO «IMPERIUM ROMANUM»

La filosofía de la historia romana. Roma como instrumento providencial de la unificación y pacificación del orbe. Virgilio y el derecho divino del Imperio. La idea de la *Roma aeterna* en la Antigüedad pagana y cristiana; su interpretación escatológica en la cristiandad germánica. Adversarios antiguos y medievales del Imperio. Racionalismo y romanismo en *De Monarchia*.

### IV. IMPERIO UNIVERSAL E IGLESIA UNIVERSAL

La perspectiva política del *De Monarchia*. Autonomía del poder temporal. Autoridad imperial y autoridad filosófica. La perspectiva religiosa de la *Divina Comedia*. Romanismo cristiano: el «Imperium Romanum» como «Sacrum Imperium». Mesianismo político-eclesiástico: el Veltro y el DVX.

# Donde Aligned y el imperio mundial

## CONTENIDO

### I. INTRODUCCIÓN: EL MUNDO EN TRANSICIÓN

El mundo actual se encuentra en un momento de profunda transición. Las fuerzas que han moldeado el orden internacional durante décadas están siendo cuestionadas y reconfiguradas. Este estudio analiza los factores que impulsan estos cambios y sus implicaciones para el futuro del planeta.

### II. EL IMPERIO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

La era de la globalización ha transformado radicalmente el concepto de imperio. Ya no se trata solo de territorios y recursos, sino de influencia cultural, económica y tecnológica. Este capítulo explora cómo el poder se ejerce a través de redes globales y plataformas digitales.

### III. EL IMPERIO CULTURAL Y LA IDENTIDAD NACIONAL

El imperio cultural busca homogeneizar las identidades nacionales a través de la difusión de valores, estilos de vida y narrativas dominantes. Este proceso genera tensiones entre la globalización y el deseo de preservar la diversidad cultural y la soberanía nacional.

### IV. EL IMPERIO TECNOLÓGICO Y LA PRIVACIDAD

El imperio tecnológico se manifiesta a través de la recolección masiva de datos y el control de la información. Este poder invisible moldea comportamientos y decisiones, planteando cuestiones cruciales sobre la privacidad, la autonomía y el futuro de la democracia en la era digital.

## I. DANTE EN LAS TRIBULACIONES DE SU TIEMPO

Cuando Dante se consideró llegado a la madurez,

»nel mezzo del cammin di nostra vita»,

dispuesto a iniciar la segunda etapa de su peregrinación terrenal, produciéndose el tránsito del siglo XIII al siglo XIV. Ahora bien, el siglo XIV se presenta a la luz de la historia bajo el signo de la decadencia de aquellos poderes universales que dieron fisonomía a la cristiandad medieval en Occidente. Nos referimos al Papado y al Imperio. Su crisis institucional se hacía evidente hasta para el más superficial de los observadores. Si el ideal de la *respublica christiana* fuera, y seguía siendo, el de una comunidad de los pueblos cristianos bajo la dirección conjunta del Papa y el Emperador como cabezas visibles en lo espiritual y lo temporal respectivamente, forzoso era reconocer que ambas potestades, pero sobre todo la imperial, no respondían entonces de manera satisfactoria a las exigencias de su misión tutelar. La necesaria cooperación que tan peculiar diarquía suponía, había dado paso a una rivalidad que acabó debilitando gravemente a una y otra institución.

La prolongada y violenta lucha sostenida por los Hohenstaufen contra el Pontificado había concluido, a mediados del siglo XIII, con la ruina del poderoso linaje suabio. Su caída arrastró la del Imperio. El «gran interregno» (1254-1273) es uno de los declives abismales que periódicamente jalonarán la dramática historia de Alemania, con sus peculiares altibajos de esplendor y miseria, de entusiasmo y de renuncia, de dilatación y encogimiento, hasta los azarosos días de su expectativa actual. La carencia de gobierno central trajo consigo, no sólo la impotencia exterior, sino también una descomposición interna, un estado de anarquía

cuya única ley era la ley de la fuerza tan sugestivamente evocada en su primaria elementalidad por la fórmula alemana del «*Faustrecht*», del «derecho del puño». Pero la funesta contienda fué perjudicial también para el Pontificado, el cual, a pesar de su victoria, vió mermado por algún tiempo su prestigio y autoridad. La rivalidad entre Felipe el Hermoso de Francia y Bonifacio VIII, que llena los últimos años del siglo XIII y los primeros del XIV, tiene como resultado la dependencia del Pontificado respecto de Francia, Prueba visible de esta dependencia fué el traslado de la curia pontificia a la ciudad de Aviñón, en 1309, bajo Clemente V. La residencia de los papas en Aviñón se prolongó hasta 1377 y muchos cristianos piadosos pudieron ver en ella un segundo «destierro de Babilonia», cuyo término pedían a Dios. Mas, terminado el cautiverio de Aviñón, comenzaría el gran «cisma de Occidente», con el subsiguiente auge del conciliarismo y el nacionalismo religioso. Crisis de autoridad, por un lado, y rebeldía por otro: tal era, por doquier, el espectáculo que ofrecía la cristiandad en el siglo XIV.

Y sin embargo, entonces precisamente encuentran su formulación doctrinal más coherente y extremada el principio de la jurisdicción temporal universal del Pontificado (teocracia), contrario, por cierto, a la concepción tomista, y la de la jurisdicción mundial del Imperio. La primera es obra principalmente de Egidio Romano; la segunda, de Dante Alighieri. Diríase que el radicalismo teórico recibía un estímulo de las calamitosas circunstancias reales. Las luchas entre ambos poderes, que se libraron también en el plano intelectual de las polémicas doctrinales, habían dado como resultado una mayor precisión y elaboración teórica de los respectivos puntos de vista. Pero es la violencia de las discusiones, que ahora se hacen más apasionadas, la que infunde a las teorías en pugna su peculiar rigidez y unilateralidad. En general no encontramos ya la serenidad de ánimo con que un Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, habíase ocupado, medio siglo antes, de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual en el marco de un conjunto doctrinal sistemático.

Dante, por consiguiente, elabora la teoría del imperio universal en un momento de irremediable quiebra de la autoridad imperial. Pero quizás esta circunstancia nos dé la clave del *pathos* con que afirma y defiende su tesis; pues a la falta de tal autoridad se debe, según Dante, la inestabilidad y la corrupción de la vida política de la época. La situación de su patria italiana no había dejado de ser precaria, aun después del gran interregno. Italia, fragmentada en una serie de reinos, principados, *signorie* y repúblicas, era campo de batalla de todos los apetitos, escenario de todos los desenfrenos públicos y privados. El estro poético del

Florentino se complace con dolorida reiteración en la descripción de estos males, con pinceladas dignas de los profetas bíblicos, cuyo estilo vigoroso revive en las encendidas estrofas de la *Divina comedia*. Italia es esclava, morada de dolor, «nave sin capitán en gran tormenta», y si antes dominara a los pueblos, vende hoy su honra al primero que llega (1). Predestinada al Imperio, dotada por Justiniano de leyes sabias, desoyó la voz de la razón, semejante a una fiera sin freno (2). La capital del orbe, Roma, es una viuda que abandonada llora, clamando día y noche por su protector:

«*Cesare mio, perchè non m'accompagne?*» (3).

En una palabra, Italia parece dejada de la mano de Dios, entregada a la violencia de los más audaces, que la pisotean:

«*Chè le terre d'Italia tutte piene  
Son di tiranni...*» (4).

Como harán más tarde los grandes moralistas del Renacimiento, ve Dante con claridad que el desorden en lo público es concomitante del desorden en lo privado, que la corrupción de la ciudad corre pareja con la corrupción del individuo. Ello se advierte con relieve insuperable en sus evocaciones de Florencia, antes y después de sus contiendas civiles: nada refleja mejor el contraste de una y otra época que el que media entre las «*sfacciate donne fiorentine*» de hoy (*Purg.*, XXIII, 101) y las virtuosas matronas de antaño, cuyo elogio pone con tanta complacencia Dante en boca de su antepasado, Cacciaguida, en el canto XV del *Paráiso*.

El ambiente de guerra de todos contra todos y de disolución moral en los individuos y los pueblos, explica el anhelo primordial que late en el espíritu de Dante, político: el anhelo de paz: paz para su ciudad, paz para Italia, paz para el linaje humano. La paz es un concepto central del sistema político de Dante. Como en los profetas de Israel, la visión apocalíptica de las consecuencias de la discordia tiene la contrapartida del elogio de las excelencias de la paz. Un elogio de esta índole encierra precisamente la evocación que, como acabamos de ver, hace Cacciaguida, de la Florencia de otros tiempos, que en medio de sus murallas

«*si stava in pace, sobria e pudica*» (5)

Con gravedad y empaque formularía Dante este su afán de paz en la célebre invocación con que termina el libro I de su tratado *De*

*monarchia*, con su referencia final al libro de los *Salmos* (CXXXIII, 1): «¡Oh, género humano! ¡Cuántas tempestades, daños y ruinas tienes que padecer mientras seas bestia de muchos amos! Por eso te esfuerzas en revolverte con el intelecto y el afecto corrompidos y no cuidas de la razón superior, que posee argumentos insuperables, ni miras el rostro inferior de la experiencia, ni siquiera el dulce afecto de la divina persuasión cuando por el rumor del Espíritu Santo te inspira. ¡Oh, cuán buena y cuán dulce cosa es unir a los hermanos en mutua unión!» (6).

De esta paz tan deseada no pudo gozar Dante, como es sabido, a lo largo de su vida terrenal. Envuelto en la lucha de güelfos y gibelinos que desgarraba a la ciudadanía florentina, conoció los rigores del destierro, y en el destierro murió. Con ternura piensa, en una ocasión (7), en la posibilidad de volver a la ciudad ingrata, una vez terminado el poema que ha de inmortalizar su nombre entre los hombres, y aplacada la crueldad que le mantiene fuera, para ser coronado en la iglesia donde le bautizaron de niño. El uso del futuro da una consistencia singular a su dulce esperanza:

«... *ed in sul fonte*  
*Del mio battesimo prenderò il cappello».*

Pero ya no le sería dada la realización de su deseo. Hubo de andar de un sitio a otro hasta el fin de sus días, sin hallar consuelo ni sosiego. La violencia de sus invectivas atestigua hasta qué punto sufrió de su condición de expatriado. En todo caso, supo dar a su desazón un acento inolvidable, condensando toda la nostalgia de la patria ausente en aquellos versos de insuperable sinceridad en que Cacciaguیدا le anuncia, en el *Paráiso*, sus desventuras:

«*Tu lascerai ogni cosa diletta*  
*Più caramente...*  
*Tu proverai sì come sa di sale*  
*Lo pane altrui, e com'è duro calle*  
*Lo scendere e 'l salir per l'altrui scale»* (8)

Sí: Dante hubo de dejar en Florencia todo lo que más amaba; conoció el sabor amargo del pan ajeno, el duro camino del subir y bajar escaleras extrañas. Por eso, cuando el Emperador Enrique VII anunció su expedición a Italia, en un intento de restaurar en la Península el poderío imperial, Dante, lleno de júbilo, vió en él al anhelado salvador. Con verdadero aliento mesiánico exhortó a todos, en su «Epístola a los príncipes, senadores y pueblos de Italia», a que le reconocieran como instau-

rador de la paz. Pero el monarca murió prematuramente, en 1313, después de haber puesto infructuoso cerco a Florencia. Fácil es imaginarnos con qué sentimiento acogería Dante la triste noticia, que hacía derribarse todos sus sueños.

Nadie lamentará, sin embargo, las tribulaciones que en Dante experimentaron el hombre y el ciudadano, si se considera que fueron el precio que el pensador, y sobre todo el poeta, habían de pagar para adquirir plena conciencia de su misión y que madurase la potencia creadora capaz de llevarla a cabo. Sin las tensiones de su desgarrada intimidad, nacidas en parte de la forzada contención de sus impaciencias humanas y políticas, ¿de donde hubiera brotado la fuerza avasalladora capaz de encerrar en la *Divina Comedia* una visión total de la humana condición en el tiempo y en la eternidad, en el despliegue de su historia mundanal y su destino ultraterreno, enmarcada en el cosmos natural y el sobrenatural, una visión que si sobrecoge por la potencia de las evocaciones y el carácter inapelable de los anatemas, no cautiva menos por la penetrante suavidad de inspiración franciscana que una y otra vez sosiega nuestro agobiado espíritu? El proceso que Arnold J. Toynbee ha caracterizado magistralmente con los términos de «withdrawal and return», de retiro y vuelta al mundo, y que según él es una condición esencial de la auto-determinación creadora en los grandes individuos y pueblos en su período de crecimiento, lo recorrió Dante en la dolorosa prueba de su destierro, cuya triunfal salida fué la *Divina Comedia*.

The first part of the report is devoted to a general  
 description of the country and its resources. It  
 is followed by a detailed account of the  
 various industries and occupations of the  
 population. The report then proceeds to  
 a description of the climate and the  
 diseases which prevail in the country.  
 The last part of the report is devoted to  
 a description of the government and  
 the laws of the country.

## II. LA TEORIA DEL «IMPERIUM MUNDI»

El pensamiento filosófico de Dante está diseminado en toda su obra, sobre todo a lo largo de la *Divina Comedia*, generalmente en forma alegórica o simbólica. Un intento de formulación sistemática fué el *Convito* o *Convivio*, que quedó sin terminar y hubiera tal vez llegado a adquirir las dimensiones de una enciclopedia del saber medieval. En cuanto al pensamiento político, ofrecen un primer esbozo algunos capítulos del libro IV del *Convivio*, pero está contenido esencialmente en el tratado latino *De Monarchia*, cuya fecha de composición es objeto de discusión entre los biógrafos del poeta. Parece probable que, si no motivó su composición la expedición de Enrique VII a Italia, iniciada en 1311, y estaba ya redactado, lo publicó por lo menos en dicha ocasión. Es un estudio monográfico de la monarquía universal según los más rígidos cánones escolásticos, y en medio de implacables deducciones a menudo abstractas o rebuscadas, tiene momentos de inspiración y apasionado acento que están en la línea de su gran poema. También las llamadas *Epístolas políticas* (Epístolas V, VI y VII, dirigidas a los príncipes, senadores y pueblos de Italia, a los florentinos, a Enrique VII), deben tomarse en consideración (9). La *Divina Comedia* conserva aquí un valor primordial, no tanto por lo que en forma explícita o figurada en ella se dice, cuanto por la energía de sus juicios histórico-políticos. Como muy bien subraya un reciente expositor del pensamiento político del autor de la *Divina Comedia*, «mucho más que en las oscuras alegorías y los enigmas insolubles diseminados en el poema, la última palabra de Dante en la materia se encontrará en su poderosa interpretación de las figuras de papas, reyes y emperadores, de los destinos de ciudades y naciones» (10). Dante

es del linaje de los grandes moralistas políticos por el rigor insobornable de su sentido de la cosa pública y sus exigencias prácticas.

Sería erróneo entender el anhelo de paz de Dante como mero impulso subjetivo de un temperamento dado a la contemplación o simplemente deseoso de tranquilidad personal. A diferencia del anhelo de paz que determinará la filosofía política de Tomás Hobbes, el de Dante no es sólo existencial, es también metafísico y ético. La paz en la sociedad no hace sino reflejar el orden que rige en la naturaleza, según la concepción finalista de inspiración aristotélica que Dante comparte con Santo Tomás. El universo, para Dante como para Santo Tomás, es una totalidad ordenada dentro de la cual cada ser ocupa un lugar determinado por su fin, en función del conjunto. Dentro de esta concepción del mundo, el linaje humano es susceptible de una consideración unitaria, y visto así bajo el ángulo de su unidad, se integra en el universo armónico, constituyendo a su vez una entidad superior a las distintas comunidades que agrupan a los hombres: «...la universalidad humana es como un todo respecto a una parte y como una parte respecto a un todo. Es un todo en relación con los reinos particulares y las varias naciones..., y es una parte en relación con todo el universo» (11). La sociedad humana es una imagen del universo, comportándose respecto a éste como el microcosmos respecto al macrocosmos. Pues bien, el principio ordenador del macrocosmos es el principio de unidad, el cual radica en Dios, monarca de la creación. El principio de unidad será el llamado también a informar la sociedad del género humano (12).

La sociedad del género humano tiene en efecto en Dante una entidad propia como tal. La asociación más simple es el *domus*, la casa o familia en sentido amplio, cuyo fin es, poner a sus miembros en condiciones de vivir bien; la agrupación de varias casas o familias es el *vicus*, la aldea o vecindad, que tiene por cometido el concurso agradable de personas y cosas; de la aldea pasamos a la *civitas*, la ciudad, que hace posible un vivir mejor, porque permite satisfacer necesidades materiales y espirituales más complejas; sobre ella se eleva el *regnum*, el reino, capacitado para asegurar los beneficios de la ciudad con mayor seguridad y tranquilidad. Pero los reinos han de enmarcarse a su vez en una unidad superior, a la que Dante llama «monarquía temporal», la cual abarca a todo el linaje de los hombres bajo una unidad de mando (13). Se trata de un proceso en la sociabilidad natural del hombre (14) que no hace sino llevar a su última consecuencia el descrito por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

Porque ésta, como ya apuntamos, es la significación peculiar de Dante en la historia del pensamiento político: haber dado la formula-

ción doctrinal más rigurosa de la teoría de la monarquía universal. El ideal del imperio ecuménico, no era en la Edad Media una novedad ni era algo insólito, como lo atestiguan los muchos autores que, sobre todo en Alemania, lo sostuvieron con diferencias de concepción que aquí no son del caso: así Manegold de Lautenbach (*Ad Geberhardum*, hacia 1103) en los siglos XI-XII, Jordán de Osnabrück (*De praerogativa Romani Imperii*, h. 1260) y Alejandro de Roes (*Tractatus de translatione imperii*, h. 1281), en el XIII, Engelberto de Admont (*De ortu, progressu et fine Romani Imperii*, h. 1320), Lupoldo de Bebenburgo (*Tractatus de iuribus regni et imperii*, h. 1340), Conrado de Mengenberga (*De translatione Romani Imperii*, h. 1354), en el XIV. Tanto ellos como Dante oponen el monismo imperial al nacionalismo pluralista de los le-gistas y tratadistas franceses, entre los que destacan Juan de París (*De potestate regali et papali*, 1303) y Pedro Dubois (*De recuperatione Terrae Sanctae*, 1305). Tampoco son una novedad la mayoría de los argumentos que en favor de este ideal aducirá Dante. Lo nuevo en él, como ha señalado Kelsen, es la precisión y el radicalismo de la concepción. La monarquía universal no es para Dante una forma entre otras de sociedad política, sino la sociedad política por antonomasia, la única comunidad a la que puedan atribuirse los predicados de autosuficiencia y perfección que Aristóteles estimara esenciales para la sociedad política. «Es la monarquía temporal llamada imperio un principado único y sobre todos los demás en el tiempo o en aquellas cosas medidas por el tiempo» (15). Sólo la monarquía temporal así definida es susceptible de asegurar al mundo la paz.

Ya hemos apuntado que la valoración positiva de la paz tenía en Dante una raíz metafísica. Ello se confirma con lo que dice acerca de su necesidad en el libro I del *De monarchia*. El género humano como tal tiene, según Dante, un fin propio, y por ende una operación propia, que ni el individuo ni ninguna comunidad particular son capaces de alcanzar. La determinación de este fin y esta operación resulta de un análisis de la naturaleza humana y los supuestos de su perfección. En este punto se une en Dante la influencia de Averroes a la de Aristóteles, dando lugar a un razonamiento original. La perfección suprema del hombre consiste en la facultad de aprehender la realidad por el intelecto posible, cuya capacidad rebasa lo que en cada momento realiza en acto. Esta potencialidad sólo puede realizarse en acto íntegra y simultáneamente por la universalidad de los hombres, diversos entre sí (16). En otros términos: sólo la universalidad de los hombres, la humanidad como tal, al reunir en su seno la fecunda multiplicidad de los entendimientos particulares, puede actualizar la plenitud de sus posibilidades

para la contemplación y la acción, asegurando con ello a los hombres la felicidad más completa que les sea dado alcanzar. Pero ello supone que reine la paz, la cual se convierte así en condición *sine qua non* de la humana beatitud (17). La paz, a su vez, es imposible sin un poder único que la garantice: el orden del mundo requiere la existencia de la monarquía en el sentido dantesco de imperio universal (18).

No vamos a seguir aquí a Dante en los pormenores de su ulterior justificación teórica del *imperium mundi*. Digamos tan sólo que no omite recurso dialéctico alguno, por alambicado que hoy pueda parecernos. Todos los argumentos que la Edad Media había acumulado en favor de la forma monárquica de gobierno, los recoge Dante, referidos a su monarquía universal, con una fe impresionante en su eficacia, con un afán conmovedor de convencer. Prescindiendo de la analogía entre el gobierno del monarca universal sobre los hombres y el gobierno de Dios sobre la creación, y de razones extraídas de la física aristotélica, mencionemos tan sólo su afirmación de que el monarca universal es necesario como instancia jurisdiccional suprema, garantía a la vez de justicia y libertad, por cuanto el ser señor de todo elimina la codicia y da como fruto la moderación. ¿No pecará aquí Dante de un optimismo psicológico excesivo?

Justificada teóricamente la monarquía universal, surge la cuestión de si la existencia de ésta implica o no la destrucción de los principados y repúblicas particulares, es decir, la cuestión de cual sea la dependencia de lo que hoy llamaríamos grupos nacionales con respecto al poder mundial. Dante no ha tratado expresamente este punto, pero algunos textos hacen referencia al respeto de las comunidades políticas históricas en la unidad imperial. Así, señala que el poder del Emperador mantendrá «contentos a los reyes en los límites de sus reinos, de modo que tengan paz entre sí» (19). En otra ocasión, demuestra tener en cuenta las diversidades nacionales en orden a la función legislativa; «tienen las naciones, reinos y ciudades, propiedades diversas que concitan leyes diferentes» (20). Estas indicaciones están en la línea de la concepción medieval del imperio, según la cual el emperador no ejercía un gobierno directo sobre los cristianos, sino una función tutelar y arbitral sobre los monarcas y repúblicas, que se añadía a su cualidad de rey de sus territorios nacionales.

## III. EL «IMPERIUM MUNDI» COMO «IMPERIUM ROMANUM»

Pero si la razón prueba, según Dante, que la monarquía universal ha sido querida por Dios, por cuanto corresponde a la naturaleza de las cosas, hay otra fuente de conocimiento que confirma, a su juicio, sus anteriores conclusiones. Esta fuente es la historia. Ya al final del libro I del *De monarchia*, se añade a todos los argumentos aducidos la referencia a un hecho memorable («*experientia memoralibus*»): al hecho de que la Encarnación del Verbo tuviera lugar bajo el divino Augusto, en el momento de la máxima unificación política del mundo («*existente Monarchia perfecta*»), que Dante equipara a la «plenitud de los tiempos» de que hablara el apóstol San Pablo (21). Se trata de un hecho decisivo, para nuestro poeta, como indicio de que la unificación política de la humanidad responde a los designios de Dios, y así mismo de que el pueblo romano fué escogido por la Providencia para esta grandiosa empresa. Otros signos hay de la predestinación de Roma para el gobierno del mundo, que Dante enumera con candorosa ingenuidad en el libro II de su tratado (22). La teoría política dantesca desemboca así en una filosofía de la historia cuya idea central entronca con la apología del imperialismo romano concebida por los estoicos, recogida por Cicerón y magníficamente orquestada, en el siglo de Augusto, por Virgilio, Horacio y Tito Livio. Ahora la incrusta Dante en su concepción cristiana del mundo, no sin violentar el conjunto.

Confiesa Dante que en un principio compartió la opinión de aquellos que no ven en el imperio romano otra cosa que el resultado de la conquista y la opresión, un monumento de ambición y violencia, carente por consiguiente de legitimidad (23). Este punto de vista era naturalmen-

te el de los adversarios del Imperio, por ejemplo el de Juan de París. Pero Dante ha superado esta perspectiva, a la que califica de superficial. Los romanos no se apoderaron sólo *de facto* del dominio universal, sino que lo obtuvieron *de jure*, legítimamente (24). La grandeza romana es de índole providencial (25). La fuerza no fué causa inicial de la misma, fué mera causa instrumental, como los golpes del martillo son causa del cuchillo y el alma del herrero es causa eficiente y moviente (26). La historia de Roma es una larga serie de milagros en el sentido genuino de la palabra, en los que aquel designio divino se hace patente sin dejar lugar a dudas (27). Las guerras que Roma hubo de librar fueron guerras justas, encaminadas a la defensa del derecho. No se propuso Roma, según Dante, enriquecerse con sus conquistas, sino ponerse al servicio del bien del orbe, instaurando un régimen de paz en la justicia (28). También aquí acumula Dante las «pruebas», recurriendo, por ejemplo, a la teoría aristotélica según la cual hay hombres y pueblos nacidos para mandar y otros destinados a la obediencia, o a la idea medieval de que el duelo (las guerras pueden compararse a duelos entre naciones) es un juicio de Dios y por consiguiente fuente de derecho. Todo en definitiva es a mayor gloria de Roma. No es exagerado afirmar, con un intérprete francés de la política de Dante, que para el autor del *De monarchia* «la fortuna extraordinaria de Roma es obra de Dios tanto como de la virtud romana. Roma es la piedra angular del plan divino» (29). El pueblo romano es el pueblo elegido para la unificación del orbe, y por consiguiente para su pacificación; y hemos visto que la pacificación de la humanidad es el supuesto de su perfección como tal. Las gestas de los héroes romanos no han podido ser tan admirables obras «sin alguna luz de la bondad divina, añadida a su buena condición» (30). Sólo ellas han dado a los hombres larga y próspera tranquilidad: «había por doquier la paz universal, como nunca la hubo ni habrá, y la nave de la sociedad humana derechamente, por camino suave, a seguro puerto navegaba» (31). La prueba definitiva la da una vez más el Redentor, que quiso nacer bajo el edicto de la autoridad romana para ser empadronado, en cuanto hombre, como súbdito del Imperio (32), y se sometió a su jurisdicción, reconociendo su competencia: con ello, arguye Dante, confirmó Cristo la legitimidad del señorío romano en los dos extremos de su vida, en su nacimiento y su muerte (33). Los más benévolos lectores de Dante no podrán menos de encontrar excesivas estas deducciones, que someten la acción del Hijo de Dios a una política y un sistema legal determinados (34), y además no logran explicar cómo pudieron sus efectos extenderse a cuantos se hallaban fuera del ámbito de la jurisdicción romana; ésta en la realidad, distaba mucho de ser universal.

Con su entusiasta apología de Roma, Dante se sitúa en la línea de los panegiristas antiguos del imperialismo romano, y en primer término, de Virgilio. Como en el viaje por la «città dolente» infernal y los reinos, que esperan del Purgatorio, es Virgilio para Dante también amadísimo guía en el descubrimiento de los arcanos del pasado. El divino Virgilio no es sólo el maestro de quien él aprendió

«Lo bello stile che m'ha fatto onore»,

el Poeta sin más, como Aristóteles es el Filósofo: es también el profeta de los destinos de Roma. Si la historia de Roma es historia sagrada en la que vemos desplegarse un designio sobrenatural, Virgilio aparece, según la feliz expresión de un comentarista inglés, como el principal evangelista del imperio universal y su misión justiciera (35). De sus luces ha recogido Dante piadosamente el anuncio del gobierno de la Ciudad Eterna sobre las gentes. Si la cuarta égloga, la «égloga mesiánica», aplicada al reinado de Augusto, sirve en la VII Epístola para preparar los espíritus a la restauración del poder imperial que Dante espera de Enrique VII, los versos decisivos de la *Eneida* apoyan oportunamente con el peso de una autoridad sacrosanta, su exégesis histórica en el *Convivio* y la *Monarquía* (36).

La justificación ética del poderío romano por los beneficios de su acción pacificadora y justiciera postulaba la perennidad de Roma. Así se originó la idea de la *Roma aeterna*, que acabaría constituyendo un lugar común de la historiografía y la retórica latinas hasta la caída del Imperio, sin que los artificios del lenguaje nos autoricen a poner en duda la sinceridad de los sentimientos. Aun en los años azarosos de los siglos IV y V, descendientes de los vencidos, como Claudio Claudiano, alejandrino, y el galo Claudio Rutilio Namaciano, ensalzarían a la patria común forjada por Roma; pues Roma, acogiendo a sus antiguos enemigos en fraternal abrazo, hizo del género humano un solo pueblo. Aun cuando la fe en la Roma eterna tenía una raíz pagana, no tardó en ser conciliada con la fe cristiana por adeptos de la nueva religión. Una reinterpretación del providencialismo pagano desde la perspectiva cristiana fué el empeño del máximo poeta de la Antigüedad cristiana, el español Aurelio Prudencio Clemente (siglos IV-V). La grandeza de Roma no se debe, según Prudencio, a sus dioses nacionales, sino al Dios verdadero, que se sirvió de ella para preparar la venida de su Hijo y facilitar la difusión del Evangelio en un mundo unificado que gozaba de paz. También San Ambrosio había comprendido así la hegemonía romana. Una vez convertido al cristianismo, el Imperio Romano parecía además constituir su inmovible baluarte temporal hasta el fin de los tiempos.

Esta perspectiva, si como veremos no fué la de todos los cristianos en la Antigüedad, fué en cambio la de los teóricos medievales del Imperio, los cuales destacaron, por su parte, el elemento escatológico de la doctrina. Para Jordán de Osnabrück el Imperio es la valla que protege a la Iglesia, y mientras subsista incólume no aparecerá el Anticristo. También Engelberto de Admont asocia el advenimiento del Anticristo a la caída del Imperio. Por influjo de la misma interpretación escatológica, había visto el historiador Otón de Freising, en el siglo XII, en la decadencia de la institución imperial un signo de decrepitud del mundo, que prefiguraba su fin. Un eminente jurista de hoy, dotado de penetrante intuición para captar significaciones profundas de los fenómenos histórico-culturales, Carl Schmitt, ha caracterizado sugestivamente esta concepción medieval del Imperio (37). «Imperio» significa aquí la fuerza histórica que logra impedir la venida del Anticristo y el fin del eón actual, una fuerza *qui tenet*, según las palabras del Apóstol San Pablo en la Epístola II a los Tesalonicenses, capítulo 2.º: el concepto decisivo es el de «aquel que detiene», del *Kat-echon*, y Schmitt encuentra su expresión más genuina, no tanto en los tratadistas propiamente dichos como en muchos Santos Padres, en monjes germánicos de los tiempos francos y otónicos—sobre todo en el comentario de la II Epístola a los Tesalonicenses, de Haimo de Halberstadt, o en la Epístola de Adso a la reina Gerbega y en textos de Otón de Freising.

Pero a esta concepción, que afirmaba la continuidad entre el Imperio cristiano y el Imperio romano, haciendo que el Imperio medieval fuera a la vez *Imperium Romanum* y *Sacrum Imperium*, se contraponía otra, que no compartía su juicio benévolo acerca de las conquistas romanas y en general acerca de la misión histórico-universal de la «gente de la toga» que Virgilio ensalzara. No nos referimos aquí al *Apocalipsis* de San Juan, ni a los círculos cristianos que, inspirándose en los *Cantos sibilinos* judeo-alejandrinos y judeo-cristianos, profesaron un antirromanismo implacable y sombrío. A estos círculos pertenecía Comodiano, el cual a mediados del siglo III se alegraba de la esperada caída del Imperio de iniquidad que con sus tributos enflaquecía el orbe, de la ciudad orgullosa que jactándose de ser eterna, eternamente lloraría (38). Sin ir tan lejos, mantuvieron muchos una actitud no conformista, de reserva o de lúcida crítica. Ya para el autor desconocido de la *Carta a Diogneto* (que según recientes investigaciones no sería otro que Cuadrato, en cuyo caso sería la Carta la más antigua apología del cristianismo, hasta hoy dada por perdida) la unidad religiosa de los cristianos no implica necesariamente su unidad política, ya que el vínculo religioso, si trasciende las diferencias de estirpe, condición y estado, no las suprime. El poeta

español Juvenco al poner en verso los Evangelios, hubo de hacer hincapié en la caducidad de los imperios terrenales, y entre ellos de la áurea Roma (39). También San Agustín abandonó la idea de la perennidad del Imperio romano, y puso en duda que el Imperio fuese necesario para el mejor orden del mundo. A la hegemonía de un pueblo, que difícilmente puede sostenerse sin la fuerza, es preferible una pluralidad de pueblos libres que coexistan pacíficamente como en una ciudad las distintas familias que la constituyen. Sobre sus huellas, Pablo Orosio y Salviano desligaron la suerte del cristianismo de la suerte de la Romanidad, profesando un relativismo político por virtud del cual era irrelevante, o podía incluso ser provechoso, el que la *Romania*, por emplear la expresión misma de Orosio, se viera sustituida por una serie de reinos germánicos cristianizados. A esta tradición, hostil o por lo menos indiferente al poderío romano, se adscribía Juan de París, a comienzos del siglo XIV.

Aunque situada en la primera de ambas tradiciones, la posición de Dante se singulariza por su carácter intelectual y su fuerte acento latino. Frente a la noción germánica del Imperio, cargada de sentido carismático y de sugerencias emocionales, la construcción de Dante es eminentemente racional y lógica. El momento emocional es el de la apología de Roma, cuyo vigor tiene sus raíces en una conciencia clara de la nacionalidad italiana y el sentimiento de su continuidad en el tiempo, que hace de ella la heredera inmediata de Roma. Sea cual fuere el alcance real de esta conciencia nacional, que insignes intérpretes del pensamiento de Dante han querido extender al ámbito de la político—sosteniendo que Dante concibió a Italia como un *regnum*, una entidad política propiamente dicha (40)—, es evidente en Dante un patriotismo italiano que se complace en evocar las excelencias de su tierra, «jardín del imperio», y de sus gentes, en todo preeminentes. El romanismo de la concepción imperial de Dante explica que con seguro instinto viera en el derecho romano un elemento esencial de la constitución y permanencia del Imperio, y que fuera para él, en el *Paraíso*, (canto VI), Justiniano su representante y portavoz. Pero el culto irracional al pasado romano llega al punto de que en el máximo poeta de la cristiandad medieval de Occidente la tradición pagano-antigua desplace, en la teoría del Imperio, la cristiano-medieval. El peso de la herencia romano-pagana es tal, que no constituye para Dante problema alguno el hecho a primera vista insólito de que el Imperio no estuviera ya en manos de la nación italiana, y sí en las de Alemania. Los teóricos alemanes del Imperio habían desarrollado consecuentemente, para dar razón de este hecho, la teoría de la *translatio imperii*, del traspaso del Imperio de Roma a Germania, en cuya virtud el *Sacrum Imperium*, por derecho de sucesión, seguía siendo

*Imperium Romanum*. Pronto se trató de justificar la *translatio* con el mito político de una supuesta ascendencia troyana de los Germanos, cuya nobleza y títulos históricos al gobierno del mundo no eran, de esta suerte, inferiores a los de Roma. Dante, por su parte, no se preocupa de la dificultad que suscita desde su perspectiva italo-céntrica, la sustitución de Italia por Germania en la vocación imperial: la apología del Imperio que en el *Paraíso* le hace Justiniano termina, con la mayor naturalidad, con la hazaña de Carlomagno (41). Le basta, como subraya KELSEN (42), el hecho de la continuidad histórica entre el Imperio medieval y el antiguo, que hace que la monarquía universal por él propugnada tenga una legitimidad derivada directamente de Dios.

Ello nos conduce al último aspecto de la concepción imperial de Dante, al problema de las relaciones de la monarquía temporal o imperio con el poder espiritual de la Iglesia universal.

## IV. IMPERIO UNIVERSAL E IGLESIA UNIVERSAL

El problema de las relaciones entre el Imperio y el Papado en el pensamiento de Dante no ha de ser objeto aquí de un examen detenido, pues sólo nos interesa en cuanto contribuye a perfilar y dar su sentido último a la teoría del *imperium mundi*.

La posición de Dante en este punto experimentó una evolución que claramente se advierte cuando se compara la *Monarquía* y la *Divina Comedia*. En términos generales podemos decir que si en *De Monarchia* se subraya la autonomía del poder temporal frente al espiritual, excluyéndose prácticamente a éste de la dirección efectiva del humano linaje y su tarea civilizadora, la *Divina Comedia*, en cambio, ensalza la comunidad de acción de ambos, en planos convergentes, al servicio del reino de Dios. Análogamente, el intelectualismo de la monografía científica se esfuma en el poema, al calor de un soplo profético cuyas visiones poseen inigualada plasticidad. Por otra parte, el romanismo inicial pierde su sabor paganizante para integrarse en la teología cristiana de la historia, que desde la *Ciudad de Dios* de San Agustín no había vuelto a encontrar tan grandiosa expresión.

El empeño esencial del libro III de la *Monarquía* consiste en poner a salvo el principio de que la autoridad del Emperador no deriva de la del Papa, sino que es recibida directamente de Dios. «La autoridad del temporal monarca desciende, sin intermedio alguno, de la Fuente de universal poder» (43). Con una pasión que anuncia las iras de la *Divina Comedia* (44), impugna Dante la tesis teocrática, que, como ya hemos apuntado, tenía entonces ardientes defensores, y en esta polémica, revisa con no menos habilidad dialéctica que la desplegada en el libro I, todos los argumentos teóricos e históricos aducidos en su favor. Doctrinalmente

lo más importante es la referencia al fundamento iusnaturalista del poder temporal. El Imperio, como sociedad temporal suprema, es de derecho natural; la Iglesia, por el contrario, es una institución de derecho divino positivo (45), cuya misión es puramente espiritual (46). Por pertenecer al orden natural, precisamente, es el Imperio anterior en el tiempo a la Iglesia, lo cual hace imposible afirmar que le debe su autoridad (47). La verdad es, según Dante, que tanto el Emperador como el Papa reciben su poder directamente de Dios (48), sin que pueda hablarse de subordinación alguna entre ellos. Ciertamente es que así como la luna recibe del sol su luz, así también recibe el Emperador del Papa, con su bendición, un perfeccionamiento accidental, pero este enriquecimiento presupone ya, en ambos casos, un ser propio e independiente en sus facultades y operaciones (49). La dualidad de poderes se funda en una realidad ontológica, en el hecho de que la beatitud que constituye el fin del hombre es de dos clases: la temporal de este mundo, consistente en el ejercicio de las virtudes naturales y prefigurada en el Paraíso terrenal, y la eterna, consistente en la fruición de Dios, para alcanzar la cual es necesario el auxilio de la luz divina, y que sólo es dada en el Paraíso celestial; por ello se requiere una doble autoridad: la imperial hace posible la felicidad temporal a la luz de las doctrinas filosóficas—«*secundum philosophica documenta*»—; conduce a la vida eterna a la luz de la revelación—«*secundum revelata*»— (50).

En esta argumentación lo original no es el punto de partida, sino el punto de llegada. Toda la Edad Media cristiana admitía la dualidad del fin del hombre, distinguiendo la felicidad natural de la sobrenatural. Pero el reconocimiento de esa dualidad conducía siempre a afirmar de algún modo la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, por razón de la superioridad de las exigencias de la vida eterna sobre las meramente mundanales. Si los curialistas extendían esta superioridad directamente al orden temporal (por ejemplo Rogerio Bacon, Egidio Romano, Alvaro Pelayo, Agustín Triunfo), otros autores, con Santo Tomás de Aquino, la llevaban sólo indirectamente a lo temporal, en la medida en que también estuviera en juego un bien espiritual. Dante, por su parte, destruye toda jerarquía entre uno y otro poder, equiparándolos totalmente en sus ámbitos respectivos, rigurosamente separados. Recurriendo a un símil matemático, cabe decir que en Dante el poder temporal y el espiritual son como dos líneas paralelas que sólo se encuentran en el infinito, es decir, en Dios. El insigne medievalista francés Etienne Gilson ha caracterizado admirablemente la posición de Dante, no ya frente a las tesis teocráticas de los curialistas, sencillamente antagónicas, sino también frente al punto de vista de Santo Tomás, más próximo al

de Dante. «Lo peculiar del pensamiento de Dante, escribe Gilson, es, haber eliminado las subordinaciones jerárquicas propias del tomismo, para poner en su lugar meras coordinaciones de autoridades. En Santo Tomás la distinción real de los órdenes fundamenta y postula su subordinación; en Dante, la excluye» (51). Muy certeramente hace observar Gilson como a esta mera coordinación de Imperio y Papado corresponde, en un plano más general, la mera coordinación de la filosofía y la teología, que para Dante constituyen (por lo menos en el *Convivio* y la *Monarquía*) dos esferas del saber, separadas e incomunicadas entre sí (52). Aquí también se advierte en Dante la influencia del averroísmo, si bien se trata de una influencia por así decir negativa, por cuanto se separa, sin oponerlos, el saber natural y el sobrenatural, y no llega al averroísmo positivo de un Marsilio de Padua, con su racionalismo excluyente (53).

Es innegable, pues, en *De Monarchia*, una tendencia a disociar lo temporal de lo espiritual y acentuar su autonomía; en otros términos, a secularizar la idea imperial. El Imperio no tiene un contrapeso efectivo en la Iglesia, y ello conduciría a un absolutismo absorbente del monarca universal, si Dante no le pusiera una limitación inmanente, gracias a una concepción del gobierno real que podemos calificar de «institucional». De la índole misma del oficio real resultan límites a la omnipotencia del monarca. El oficio real está ordenado al bien común del género humano como tal, y en consecuencia le está vedado todo lo que atente a ese bien común (54). Para distinguir lo conveniente y adecuado a las exigencias de la universalidad de los hombres que a su cuidado tiene, el Emperador se apoyará, como ya hemos apuntado, en la filosofía. Pero la filosofía, la sabiduría natural debida a las solas luces de la razón, tiene como representante más autorizado a Aristóteles, «il maestro di color che sanno», cuya doctrina, por bien fundada y generalmente seguida, puede calificarse de casi católica (55). Con lo cual se postula, en definitiva, una asociación del poder imperial y la filosofía (prácticamente confundida con la filosofía aristotélica): aquél, sin ésta, es peligroso, por cuanto corre el riesgo de degenerar en tiranía, y ésta, sin aquél, es débil, no intrínsecamente, sino por la humana fragilidad (56).

La doctrina desarrollada en el libro III del *De Monarchia* parece resquebrajarse, sin embargo, al término de las disquisiciones del tratado. Las últimas frases del mismo, justamente famosas, atenúan por lo menos en la letra, el alcance de la autonomía de lo temporal. La verdad de la conclusión a que se ha llegado, de que la autoridad del Emperador depende directamente de Dios y no del Romano Pontífice, no ha de entenderse estrictamente, como si el Príncipe Romano no estuviera en nada sometido al Pontífice Romano, ya que la mortal felicidad se halla de

algún modo ordenada a la felicidad inmortal. Deberá, pues, César usar hacia Pedro «aquella reverencia que el hijo primogénito deba hacia su padre, para que, ilustrado por la paterna gracia, más virtuosamente ilumine el orbe de la tierra, en el cual solamente le supera Aquel que es gobernador de todas las cosas temporales y espirituales» (57).

Cualquiera que sea el significado real de este párrafo no poco equivoco, que según algunos autores fué añadido para atenuar el efecto del libro, podemos ver en él una introducción a la nueva perspectiva de la *Divina Comedia*. Si la inspiración central de la *Monarquía* era política, la de la *Divina Comedia* es religiosa. El Imperio es ahora para Dante primordialmente Imperio cristiano. Ello se advierte en la nueva valoración de la misión universal de Roma: ésta no se agotó en la pacificación del orbe para la mejor difusión del Evangelio, sino que culmina en haber dado a la Iglesia su sede adecuada en la tierra, en haberse convertido, con el advenimiento de la nueva religión, en la sede Apostólica (58). Sigue siendo tajante la distinción entre el oficio imperial y el pontificio. Nada es tan delicuescente para Dante como la invasión por uno de las prerrogativas del otro, y juzga en definitiva a Emperadores y Pontífices según se hayan mantenido o no dentro de su propia esfera de actuación, sin extralimitarse. Pero esta separación no es puramente negativa, como en *De Monarchia*, sino que es condición de una estrecha cooperación encaminada a preparar el advenimiento del reino de Dios. El frío análisis científico del *De Monarchia* se transforma en un entusiasmo profético en la línea de las epístolas políticas, pero que vuela hacia un futuro ideal más o menos lejano: el poder imperial, fuertemente establecido, dará al mundo, con la paz exterior, las condiciones de una vida espiritual renovada bajo el paternal gobierno de un pastor sin tacha. Con razón ha señalado Alois Dempf la influencia ejercida por Joaquín de Fiore y la espiritualidad franciscana sobre el ideal político-eclesiástico de la *Divina Comedia* (59). En todo caso, el secularismo que apoyaba unilateralmente en el Emperador la *humana civilitas* da paso a un fervor religioso inspirado en el santo de Asís y como él exigente. También ahora la relación entre lo político y lo eclesiástico es análoga a la que se establece en un plano superior entre la naturaleza y lo sobrenatural: si el Imperio no se aísla ya de la Iglesia, tampoco la filosofía se aísla de la teología. Virgilio, en la *Divina Comedia*, símbolo de la razón natural y sus facultades ingénitas, conduce ante Beatriz, personificación de las luces de la gracia.

Considerados así el Imperio y el Papado *sub specie aeternitatis*, puede Dante elevarse, desde un juicio certero acerca de su actualidad, hasta una visión esperanzada de un orden político-eclesiástico dignificado.

El canto XVI del *Purgatorio* es como una recapitulación de los males de la época y sobre todo de su causa profunda. El mundo se debate en el desorden, despojado de toda virtud, grávido y cubierto de malicia, dotado, sí, de leyes, pero falto de quien las haga cumplir. Algunos quieren hallar la causa de ello en el influjo pernicioso de los astros, pero pasan por alto que el hombre nace libre, por lo que no puede eximirse de culpa. Ni es que la naturaleza humana esté irremediabilmente corrompida. La causa de todas las desdichas es un vicio radical en la cúspide misma de la humana sociedad, en la dirección suprema del orbe: la confusión del poder espiritual con el temporal. De los dos luminares que, según el simbolismo medieval, iluminaban a la cristiandad, uno extinguió al otro, trastornándose con ello la estructura del cosmos social tal como Dios la quiere. No por famosa queremos dejar de recordar la acusadora queja:

*«Soleva Roma, che il buon mondo feo,  
Due Soli aver, ché l'una e l'altra strada  
Facean vedere, e del mondo e di Deo.  
L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada  
Col pastorale; e l'un l'altro insieme  
Per viva forza mal convien che vada;  
Pero che, giunti, l'un l'altro non teme».*

El cuerpo social sufre cuando sus dos cabezas, en vez de cooperar, contienden entre sí, desconociendo la índole peculiar, intransferible e irrenunciable, de su divina misión. No hay para Dante suplicios infernales demasiado duros para los que, encargados por designio de la Providencia del gobierno del mundo, descuidaron sus deberes, ya por debilidad, ya por salirse de su esfera propia, cediendo a la codicia. En la codicia, personificada por la Loba desde el comienzo de la *Divina Comedia*, vé Dante el resorte psicológico de todo desorden. Por eso su esperanza última va unida a su destrucción por emperadores y pontífices animados de exigente espíritu evangélico. El *ethos* político y eclesiástico de Dante desemboca así en la visión de las misteriosas figuras que encarnan la plenitud de su ideal pontificio e imperial: el Veltro, el Lebrejón íntegro y austero que

*«...non ciberà terra nè peltro,  
Ma sapienza ed amore e virtute» (60);*

y el DUX designado a la manera del *Apocalipsis* con enigmática cifra:

*«...un cinquecento dieci e cinque,  
Messo di Dio...» (61).*

Alighieri, Washington, 1921; E. S. SMITH, «Dante and World-Empire», en *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, ed. por F. J. C. HEARNshaw, Londres, 1928; nueva ed., Nueva York, 1950; A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Florencia, 1922; A. TESTA, «La concezione dell'Impero in Dante», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Roma, XXI, serie II (1941); S. VEROSTA, «Die Gesellschaftsphilosophie des Templers Dante. Zu Robert L. Johns Dante», en *Oesterreichische Zeitschrift für oeffentliches Recht*, nueva serie, II (1950).

(10) D'ENTREVES, *Dante as a Pol. Think.*, p. 7.  
 (11) *De Mon.*, I, 7: «Humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quaedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia, et ad gentes... et est quaedam pars ad totum universum...»

(12) *De Mon.*, I, 7.

(13) *De Mon.*, I, 5; *Conv.*, IV, 4, ofrece un bello despliegue de esta teoría de la sociabilidad en un párrafo cuyo ritmo revela al poeta no menos que al pensador.

(14) Sobre la naturalidad de la sociedad en Dante, véase principalmente *Conv.*, IV, 4 («Lo fundamento radicale della Imperiale Maestà, secondo il vero, è la necessità della umana civiltà, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per se è sufficiente a venire senza l'aiuto d'alcuno: conciossiacosachè l'uomo abbisogna di molte cose, alle quali uno solo satisfare non può. E però dice il Filosofo, che l'uomo naturalmente è compagnevole animale») y en términos sugestivos, *Parad.*, VIII, 115-117: a la pregunta de Carlos Martel, de si sería peor para el hombre en la tierra no ser también ciudadano, contesta Dante que si, y que esto no requiere prueba («E qui ragion non cheggi»), por tratarse de algo evidente.

(15) *De Mon.*, I, 2: «Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus Principatus, et super omnes in tempora, vel in iis et super iis quae tempore mensurantur».

(16) *De Mon.*, I, 3: «Est ergo aliqua propria operatio humanae universalitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur, ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertinere potest. Quae autem sit illa, manifestum fiet, si ullimum de potentia totius humanitatis appareat... Non est ergo vis in ulla in homine, ipsum esse simpliciter sumptum..., sed esse apprehensivum per intellectum possibilem... Patet igitur, quod ullimum de potentia ipsius humanitatis, est potentia sive virtus intellectiva».

Et quia potentia ista per unum hominem, seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum, tota simul in actum reduci non potest; necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia haec actuetur...»

La misma idea se resume al comienzo del cap. 4.º con la mayor claridad: «Satis igitur declaratum est, quod proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem».

(17) «Unde manifestum est, quod pax universalis est optimum eorum, quae ad nostram beatitudinem ordinatur» (*De Mon.*, I, 4)

(18) *De Mon.*, I, 5: «El sic patet, quod ad bene esse mundi, necesse est Monarchiam esse, sive Imperium».

(19) *Conv.*, IV, 4.

(20) *De Mon.*, I, 14. Los que reciben del Emperador la norma y la ley son los príncipes particulares. El Imperio es «di tutti gli altri comandamenti comandamento»; y en cuanto al Emperador, «di tutti li comandamenti egli è comandante».

(21) *De Mon.*, I, 16.

(22) Cf. el resumen en *Conv.*, IV, 5, y la historia del águila imperial, el «sacro santo segnon», por Justiniano, en *Parad.*, VI, 28-96.

(23) *Conv.*, IV, 4; *De Mon.*, II, 1.

(24) *Conv.*, IV, 4; *De Mon.*, II, 1; II, 3; II, 6.

(25) *Conv.*, IV, 4; IV, 5; *De Mon.*, II, 1.

(26) *Conv.*, IV, 4.

(27) *De Mon.*, II, 4.

(28) *De Mon.*, II, 5.

(29) LANDRY, introd. a su citada trad., pág. 35.

(30) *Conv.*, IV, 5. Un poco más adelante insiste Dante en que «più chiedere no si dee a vedere, che spezial nascimento e spezial proceso da Dio pensato e ordinato fosse quello della santa Città».

(31) *Conv.*, IV, 5. Cf. también, en *Parad.*, VI, 80-81, la evocación de la paz augústea, que permitió el cierre del templo de Jano:

«Con costui pose il mondo in tanta pace,  
che fu serrato a Giano il suo delubro».

(32) *De Mon.*, II, 12.

(33) *De Mon.*, II, 13.

(34) Certeramente escribe LANDRY: «Dante soumet le dogme de la Rédemption au Droit Romain» (introd. a su cit. trad., p. 151, nota 2).

(35) Mr. C. HARDIE, citado por A. PASSERIN D'ENTREVES, *Dante as a Polit. Think.*, p. 46.

(36) Así, *Aen.*, VI, 851-53 («Tu regere imperio populos, Romane, memento...», en *De Mon.*, II, 7; *Aen.*, IV, 229-30 en este mismo capítulo; *Aen.*, I, 234-36, en *De Mon.*, II, 9; la promesa de un imperio sin fin, de *Aen.*, I, 278-79, en *Conv.*, IV, 4.

(37) C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Voelkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Colonia, 1950, p. 29-30. Cf. también la conferencia que dió en la Facultad de Derecho de la Universidad de Murcia, «*La unidad del Mundo*», en *Anales de la Universidad de Murcia* (curso 1950-51, p. 343). Sobre las distintas concepciones del Imperio en la Edad Media, cf. la gran obra de DEMPFF, *Sacrum Imperium*, mencionada en la nota 9.

(38) Véase G. BOISSIER, *El fin del paganismo*, trad. cast. de P. González-Blanco, Madrid, 1908, II, p. 37-38.

(39) P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, s. f. (1948), p. 13.

(40) Destacan entre ellos F. ERGOLE y M. BARBI. Se oponen a su tesis, a nuestro juicio con razón, F. BATTAGLIA y A. P. D'ENTREVES.

(41) *Parad.*, VI, 94-96:

«E quando il dente longobardo morse  
La santa Chiesa, sotto alle sue ali  
Carlo Magno, vincendo, la soccorse»

(42) KELSEN, op. cit., p. 125.

(43) *De Mon.*, III, 16.

(44) Cf. en *De Mon.*, III, 3, los duros ataques a aquellos, cuya razón se halla obnubilada por la avaricia y que tienen por padre al Demonio; o a los que se llaman decretalistas, («quos Decretalistas vocant») ignorantes y sin experiencia en cuestiones teológicas y filosóficas, que sustituyeron el Evangelio por las Decretales. La hostilidad hacia los decretalistas se manifiesta reiteradamente en la obra de Dante, por ejemplo en *Parad.*, IX, 133-135:

«Per questo l'Evangelio e i Dottor magni  
Son dereletti; e solo ai Decretali  
Si studia si, che pare a'lor vivagni»

(45) *De Mon.*, III, 14.

(46) *De Mon.*, III, 15.

(47) *De Mon.*, III, 13.

(48) No se extiende Dante sobre el problema de cómo se transmite al Emperador su poder, y en particular el de cuál pueda ser el papel del pueblo como intermediario o causa segunda. Parece admitir una auténtica elección divina personal: «solus eligit Deus, solus ipse confirmat, quum superiore non habeat»; los llamados príncipes electores no son propiamente tales, sino meros reveladores («denuntiatores») de la Providencia divina (*De Mon.*, III, 16).

(49) *De Mon.*, III, 4.

(50) Véase todo el cap. 16, el final, del libro III.

(51) GILSON, *Dante et la philos.*, p. 187.

(52) GILSON, op. cit., p. 209-210. Sus afinadísimas palabras merecen una cita expresa: «Le plus remarquable, dans l'attitude de Dante, est d'ailleurs qu'il ait compris, avec une profondeur de pensée don il faut le louer, qu'on ne peut soustraire totalement le temporel à la juridiction du spirituel, à moins de soustraire totalement la philosophie à la juridiction de la philosophie. C'est pour l'avoir clairement vu et nettement exprimé, que Dante occupe une place cardinale dans l'histoire de la philosophie politique au moyen âge» (p. 209). Poco antes, condensa en una fórmula feliz la conexión existente entre ambos órdenes de problemas: «On peut poser comme une loi philosophique historiquement vérifiable qu'il y a corrélation nécessaire entre la manière dont on conçoit le rapport de l'Etat à l'Eglise, celle dont on conçoit le rapport de la philosophie à la théologie et celle dont on conçoit le rapport de la nature à la grâce». (p. 200). (Es GILSON quien subraya).

(53) En este punto hemos revisado, precisándolo, el juicio emitido en el capítulo dedicado a Dante de nuestro estudio *La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval* (en *Revista Internacional de Sociología*, Madrid, núms. 19 y sigts., 1947-49). La inserción que allí hacíamos del *De Monarchia* en la tradición medieval tomaba ante todo en consideración la conclusión del tratado (III, 16), la cual, como veremos, se presta al equívoco.

(54) Por eso Dante, aceptando como histórica la llamada «donación de Constantino», impugna su licitud: un emperador no tiene facultad para fragmentar el Imperio, ni renunciar a parte de él (*De Mon.*, III, 10). Sobre el carácter «institucional» del poder imperial, cf. principalmente *De Mon.*, I, 12.

(55) *Conv.*, IV, 6. Aristóteles es «Maestro e Duca della ragione umana, in quanto intende alla sua finale operazione», es decir, en la ética. La escuela peripatética «tiene... oggi il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi *cattolica opinione*».

(56) *Conv.*, IV, 6. Recuérdese también la referencia a los «documenta philosophica» que informan el gobierno del Emperador, *De Mon.*, III, 16.

(57) *De Mon.*, III, 16, final del último apartado: «Quae quidem veritas ultimae questionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat; quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem; ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator»

(58) D'ENTREVES, *Dante as a Polit. Think.*, p. 66. Véase su referencia a *Inf.*, II, 22-24

(59) DEMPFF, *Sacrum Imperium*, págs. 482 y sigts.

(60) *Inf.*, I, 101 y sigts.

(61) *Purg.*, XXXIII, 43 y sigts.

