

#### 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 averroismo, 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 averroismo 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 equívoco, 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 temea.*»

El cuerpo social sufre cuando sus dos cabezas, en vez de cooperar, contienden entre sí; desconociendo la índole peculiar, intransferible e irrenunciabile, 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 Lebrón 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).

Sin tratar de buscar, tras estos símbolos, personajes históricos y reales, veamos en ellos los instrumentos de la Providencia, de quienes espera Dante la instauración de una comunidad humana unificada en la justicia y que se identifica con una Cristiandad vivificada por el espíritu del *poverello* de Asís.