

### 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 memorabilis»): 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 benévololectores 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 grandéza 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 Diogneo* (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.