

**SELECCION DE ESCRITOS
FILOSOFICO-POLITICOS DE DANTE**

Joaquín Barceló*

“**Q**uién no ha oído al menos hablar de Dante como poeta? Sin embargo, el autor de la *Divina Comedia* es escasamente conocido como filósofo. Es cierto que su pensamiento se funda por entero en la escolástica aristotélica del siglo XIII, pero, curiosamente, la filosofía política fue el único aspecto en que dio muestras de una verdadera originalidad. Su tratado *De la Monarquía* –título que en realidad debería ser traducido como *Del Imperio*– fue condenado a la hoguera por el Papa Juan XXII en 1329 e incluido en el *Index* de libros prohibidos en 1554. La razón de estas condenas fue que Dante impugnaba en él la legitimidad de la autoridad temporal de la Iglesia y defendía la radical autonomía política del Imperio, es decir, la separación de la Iglesia y el Estado. El fundamento filosófico en que apoyó su planteamiento –la doctrina de la doble felicidad del hombre y del doble fin de la vida– fue un aporte original suyo y, a juicio de un conocedor tan profundo y ponderado como Gilson, representa uno de los más graves peligros que hayan amenazado jamás al pensamiento tomista.¹

Las circunstancias de su vida (1265-1321) hicieron de Dante un hombre público. En la Florencia de su tiempo, los ideales de los partidos tradi-

JOAQUÍN BARCELÓ. Profesor Extraordinario de Filosofía, Universidad de Chile. Profesor e investigador, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

¹ E. Gilson, *Dante et la Philosophie* (París, 2^a ed., 1953) p. 200.

cionales (el de los güelfos, que apoyaba originalmente la causa de la Iglesia, y el de los gibelinos, que defendía la del Imperio) se habían desnaturalizado por completo, de modo que las luchas entre las facciones sólo obedecían a mezquinos intereses de las principales familias. Los Alighieri eran güelfos, y Dante debió contribuir como soldado a derrotar a los gibelinos en el campo de batalla (1289).

Pero el partido güelfo no tardó en dividirse en Florencia; de él surgieron la facción de “los negros”, que se mostraba más partidaria de los intereses del papado, y la de “los blancos”, que seguía una línea más moderada, tendiente ante todo a preservar la independencia política de la república. Dante abrazó la causa de los blancos, ocupó algún cargo menor en el gobierno y se mostró enemigo de la política del Papa Bonifacio VIII, a quien reservaría un lugar entre los simoníacos en el infierno de la *Divina Comedia*, llamándolo “príncipe de los nuevos fariseos”. En 1301 integró una embajada florentina ante el Papa. Mientras se encontraba fuera de su ciudad, los güelfos negros, apoyados por Carlos de Valois, se apoderaron del gobierno y tomaron represalias. La casa de Dante fue saqueada y él mismo acusado de malversación de fondos públicos y de gibelinismo. Se le siguieron dos procesos, en el segundo de los cuales fue condenado a morir en la hoguera. Consecuencia de ello fue que el poeta ya no pudo regresar más a su patria.

Comenzó entonces para él la vida en el exilio; peregrinó por diversas cortes italianas, ganándose la vida como embajador y consejero áulico. Pudo experimentar la decadencia política de Italia, dividida en múltiples pequeños principados enemigos entre sí y presas fáciles de las potencias extranjeras. En esta época pudo hacer madurar sus ideales políticos, abandonando su perspectiva restringida a los límites de la República florentina para alcanzar una visión italiana y, en gran medida, europea, que él consideró, sin embargo, como universal. (Dante sabía muy poco, en efecto, del mundo que no fuera la Europa occidental.) Percibió la unidad lingüística y cultural de los Estados italianos y alcanzó a escribir parte de un tratado sobre la “lengua vulgar”, en el que define los rasgos de ese idioma que ya no es latín pero que tampoco es dialecto regional. Deseó la pacificación de Italia y comprendió que ella no sería posible sin una autoridad superior que la uniera en cuanto comunidad política fundada sobre la base de su comunidad lingüística. Luego generalizó su teoría. Concibió la idea de la unificación política del mundo entero como el único medio que podía garantizar la paz universal. Para explicarla, escribió su tratado *De la Monarquía*, donde entendió esta designación, no tanto como la del gobierno de un solo hombre, sino principalmente como la de un solo gobierno para todos los hombres, separándose así del uso tradicional del

término. Modelo de tal monarquía universal fue para Dante el Imperio romano, tal como fue cantado por Virgilio. Ahora, en su propio tiempo, Dante podía poner los ojos en el santo Imperio romano de nación alemana, al que veía como legítimo heredero y sucesor del antiguo. Mientras trabajaba en su obra, descendió sobre Italia al emperador Enrique VII, conde de Luxemburgo. Dante vio en este acontecimiento la esperanza y el anuncio de tiempos mejores; se apresuró a rendir homenaje al emperador y usó de todos los medios a su alcance para apoyar su política y procurarle una favorable acogida en los Estados italianos. De este modo, se vio durante un tiempo comprometido con el partido gibelino, aunque esta amistad no había de durar mucho, porque sus miembros, como él mismo afirmara más tarde, se apropiaban perversamente del símbolo del águila imperial, así como también los güelfos se oponían a él fuera de toda justicia.

Pero Enrique VII no era el hombre destinado a pacificar Italia. Había sido elegido emperador gracias a una intriga de la corte pontificia y no por sus propios méritos. Los cronistas de su época le dedicaron elogios sospechosamente mesurados. Condujo en Italia una serie de vanas e insignificantes campañas hasta que murió de enfermedad en un lugar cercano a Siena en 1313. En verdad, sería uno de los personajes más olvidados de la Edad Media europea si no hubiera sido porque Dante lo exaltó en la *Divina Comedia*, asignándole un altísimo lugar en el Paraíso.

Para entender adecuadamente las argumentaciones de Dante en lo relativo a las relaciones entre el papado y el imperio (la que por razones obvias, no hemos recogido en su totalidad en esta selección), es conveniente tener en cuenta el modo en que la Edad Media concibió la historia del origen de dichas relaciones. La comprensión medieval de esta historia se apoyó en dos importantes ficciones jurídico-políticas.² La primera de ellas fue la “donación de Constantino”. Esta consistió en un documento, redactado en la curia romana en el siglo VIII, según el cual dicho emperador habría abdicado su autoridad e Italia a favor del Papa en la persona de Silvestre I. Más tarde, algunos eruditos llegaron a afirmar que, por la donación, Constantino cedía a la sede apostólica la jurisdicción plena sobre todo el Imperio romano occidental, tanto en lo político como en lo administrativo, de modo que quien interviniese en su gobierno sin expreso mandato del Papa lo hacía como usurpador y tirano.

Durante la Edad Media, nadie dudó de la autenticidad de la donación. El mismo Dante, que no la aprobaba, sólo vio que ella contravenía

² Aquí me baso principalmente en R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* (New York, 1960) p. 218 y ss.

tanto al derecho imperial como al derecho eclesiástico, de modo que la consideró nula por ilegal. Sólo a mediados del siglo XV, Lorenzo Valla demostró que era una falsificación, mediante una notable crítica interna basada en pruebas filológicas e históricas. Por consiguiente, la Iglesia medieval pudo fundar en la donación sus reivindicaciones territoriales sobre los estados pontificios –el “patrimonio de San Pedro”– y su derecho de coronar y deponer a los emperadores. Su arma decisiva para este último efecto fue la excomunión, porque se entendía que los súbditos de un monarca excomulgado quedaban absueltos del juramento de fidelidad prestado al soberano, de tal modo que la autoridad de éste se desvanecía por completo.

La segunda ficción fue la de la “transferencia del Imperio”. Según la interpretación en boga, al hacer Constantino donación de las provincias occidentales al papado, trasladó la capital del Imperio a Bizancio; para usar las palabras de Dante, el emperador romano “se hizo griego”. Jurídicamente, pues, el Imperio quedaba establecido en oriente. (En realidad, esto ocurrió, pero sólo en el año 476, cuando Odoacro u Odoacar ordenó al Senado romano enviar una embajada solemne a Constantinopla para devolver las insignias imperiales, aduciendo que ya no se necesitaba un emperador distinto en occidente.) El problema para la Edad Media occidental era, entonces, explicar en virtud de qué derecho pudieron Carlomagno y los restantes emperadores alemanes recibir la corona imperial, es decir, cómo fue transferido el imperio de los griegos a los francos. Para este efecto, se supuso que el Imperio de oriente había terminado por causa de la sucesión de una mujer, la emperatriz Irene, de modo que el trono de su predecesor, Constantino VI, permanecía vacante. De esta manera, el Imperio podía volver a occidente, donde Carlos, rey de los francos, lo recibió por voluntad del pueblo romano, legítimamente a través del Papa León III.

Dante reconocía una intención piadosa en la donación de Constantino, pero consideró que sus consecuencias fueron nefastas y que no podían menos de serlo, puesto que ella contravenía tanto el derecho humano como el divino. Según su “filosofía de la historia”, el Imperio tuvo su primer germen en oriente, desde donde se desplazó para nacer y desarrollarse en occidente. Recordemos, en efecto, que según Virgilio, el troyano Eneas, huyendo de la destrucción de su ciudad, llegó a Italia donde sus descendientes fundaron Roma. De este modo, el retorno del Imperio al mundo griego resultaba antinatural y significaba la detención de la obra jurídica y pacificadora que la divinidad había encomendado al pueblo romano. Por tanto, como consecuencia de la donación, las regiones occidentales de Europa cayeron en poder de los bárbaros, el Imperio oriental entró en larga decadencia y terminó por hacerse cismático; la Iglesia, por su parte, descui-

dó sus deberes pastorales y se lanzó ciegamente en busca de los triunfos del poder temporal, de la riqueza y del éxito político. Desde entonces, la codicia en todas sus formas dominó el mundo.

La donación, en efecto, contrariaba el plan divino que Dante veía manifestarse en la historia. Para él, la historia de la humanidad conduce, como a un centro que confiere sentido a todos los acontecimientos pasados y futuros, hacia la redención, y el imperio era indispensable para preparar la acción redentora. En la carne de Cristo debía ser castigado todo el género humano; para ello, era necesario que los hombres estuvieran reunidos en una sola comunidad política y que Cristo padeciera bajo un juez competente, cuya jurisdicción se extendiera sobre el conjunto de todos los hombres. Así, Cristo fue juzgado por Pilatos, representante del emperador, y de este modo confirmó con su muerte la legitimidad del Imperio romano, que se constituía así, también desde un punto de vista teológico, en el representante de la humanidad entera.³

Hasta aquí los supuestos históricos del pensamiento político de Dante. Veamos ahora algo de sus supuestos filosóficos. Como se sabe, Aristóteles había intentado la reducción de los múltiples fines que persiguen las acciones humanas a la unidad de un fin supremo. Toda acción del hombre tiende hacia algún fin, y en la medida en que las acciones, las artes o las ciencias dependen unas de las otras, también sus fines respectivos se encuentran en análoga dependencia. ¿Es posible, en este conjunto de subordinaciones, encontrar un fin último, superior a todos los restantes y en vista del cual se realice toda acción? Si no hubiera tal fin supremo, dice Aristóteles, todo deseo humano sería vacío y carente de sentido, pues su cumplimiento último no sería posible. Ahora bien, hay unanimidad que tal fin último es la felicidad; pero ¿en qué consiste propiamente esta felicidad caracterizada formalmente como meta última de la vida humana? Toda la ética aristotélica no es otra cosa que el intento de dar una respuesta a esta pregunta, dotando de un contenido concreto al concepto vacío de felicidad.

Dante dependía, en cuestiones filosóficas, de la tradición escolástica medieval y era un respetuoso secuaz de Aristóteles, a quien conocía a través de los textos traducidos y comentados por los maestros de su época. Sin embargo, se apartó audazmente de su tutela en lo que se refiere a la unicidad del fin de la vida humana. Para Dante hay dos felicidades y, por tanto, dos fines últimos distintos del hombre. El uno es temporal, el otro es espiritual. La filosofía y la revelación conducen al hombre por diversos caminos hacia el logro de diferentes fines y distintas formas de la felicidad.

³ *De Monarchia*, II, cap. 12.

La tesis de Dante constituye un modo original de resolver el problema escolástico de la conciliación entre el aristotelismo y el cristianismo. Dante lo resuelve separando ambas líneas y dejándolas correr paralelas a lo largo de la vida del hombre. La vida espiritual se institucionaliza en la Iglesia; la vida temporal, en el Imperio. El oficio imperial proviene directamente de Dios (no de la Iglesia), quien le ha encomendado la misión de establecer la paz y la libertad sobre la tierra. El emperador sólo debe al pontífice filial sumisión en cuanto miembro de la comunidad cristiana, pero en ningún caso recibe de él ni por medio de él la investidura de su cargo, así como tampoco necesita someterse a él en cuestiones concernientes al gobierno temporal.

La doctrina de Dante, al establecer el divorcio entre el Estado y la Iglesia, el emperador y el Papa, la felicidad temporal y la beatitud espiritual, implica al mismo tiempo la separación entre la filosofía y la teología, la razón y la fe. En general, independiza todo lo temporal de lo espiritual. Esto trae a la memoria otra tesis de Dante, escandalosa para su tiempo, de la que, sin embargo, no nos ocuparemos aquí: la de la primacía de la moral sobre la metafísica. Siguiendo en esto a Gilson, podemos resumir de este modo, si no el problema, al menos su solución. En el conflicto que la Edad Media vio producirse entre la vida activa y la vida contemplativa, Dante sostuvo que la beatitud de la vida activa es la única que el hombre puede realizar en forma plena en esta vida (y de aquí la primacía de la moral para el hombre vivo y participante en los acontecimientos de este mundo); ello no obstante, la beatitud de la vida contemplativa es en sí más excelente, si bien no puede decirse tan propiamente humana como la anterior, por cuanto la contemplación no es posible en su plenitud para el hombre en la tierra, sino que constituye una suerte de esbozo o conato que ha de cobrar su plena forma y vigencia sólo en el otro mundo. Dante, en buenas cuentas, como buen cristiano medieval, no fue un campeón de la vida activa, pero fue en cambio uno de los pocos que recordó la condición temporal de la vida humana y no quiso exigir a los hombres que vivieran como si ya hubiesen muerto.

He traducido los textos seleccionados aquí sirviéndome de la edición estándar del texto crítico de las obras de Dante publicada por la Società Dantesca Italiana en 1921; sin embargo, para algún pasaje ininteligible en ella he utilizado el texto de la nueva edición auspiciada por la Fondazione Giorgio Cini, en 12 volúmenes, que comenzó a publicarse en 1954 y aún no está completa. Las palabras colocadas entre paréntesis no figuran en el texto original. La traducción procura ser absolutamente literal; sin embargo, he “modernizado” algunas expresiones, de modo que escribo Aristóteles y su *Metafísica*, pero no el Filósofo y su *De simpliciter ente*, así como tam-

bién Cicerón y su *De la invención*, pero no Tulio y su *Primera retórica*. Sólo para el pasaje reproducido de la *Divina Comedia* he usado la traducción de Nicolás González Ruiz (BAC, tercera edición, Madrid, 1973), o sin introducirle alguna modificación para hacerla más ceñida al texto.

I. LA IDEA DE UN IMPERIO UNIVERSAL

1. Definición de la Monarquía Universal

“Primero hay que ver, pues, qué es lo que se llama monarquía temporal según su carácter general y su finalidad. La monarquía temporal, llamada también Imperio, es un principado único superior a todos en el tiempo o en y sobre las cosas que se miden por el tiempo”. (*Monarchia*, I, c. 2, 1-2.)

2. El Fundamento de la Autoridad Imperial

“El fundamento radical de la majestad imperial es, en verdad, la necesidad del hombre civil, que está ordenado a un fin, esto es, a la vida feliz, a la que nadie puede acceder sin la ayuda de otros, puesto que el hombre requiere de muchas cosas que uno solo no puede procurarse. Por eso dice Aristóteles que el hombre es naturalmente un animal sociable. Y así como un hombre requiere para su suficiencia de la compañía doméstica de su familia, de igual modo una casa necesita para su suficiencia un vecindario; de otro modo enfrentaría muchas deficiencias que serían impedimentos para su felicidad. Pero, puesto que un vecindario no puede satisfacerse por sí mismo en todo, conviene a su satisfacción que esté en una ciudad. Aun la ciudad requiere, para sus artes y su defensa, del intercambio y la fraternidad con las ciudades vecinas; para ello se han creado los reinos. De donde resulta que, ya que el espíritu humano no se aquieta en una determinada posesión de tierra, sino que siempre desea la gloria de conquistar, como nos hace ver la experiencia, ocurre que surgen discordias y guerras entre reino y reino, las que representan tribulaciones para las ciudades; por causa de las ciudades para los vecindarios, por los vecindarios para las casas y por las casas para el hombre; de este modo, la felicidad es impedida. Por lo cual, para eliminar estas guerras y sus motivaciones, necesariamente conviene que toda la tierra y cuanto pueda ser poseído por el género humano sea una monarquía, es decir, un solo principado, y tenga un solo príncipe; el cual, poseyéndolo todo y no pudiendo desear nada más, mantenga a los reyes

contentos en los límites de sus reinos, de manera que entre ellos haya paz; paz en que se aquieten las ciudades, para que en esta quietud los vecindarios se amen, en este amor las casas se procuren sus necesidades y, procuradas éstas, el hombre viva feliz; porque para ello ha nacido. A estas razones se pueden reducir las palabras de Aristóteles, que dice en la *Política* que cuando diversas cosas se ordenan a un solo fin, es preciso que una de ellas sea reguladora o regente y todas las otras regidas y reguladas.⁴ Como lo vemos en un barco, en que diversos oficios y sus diferentes fines se ordenan a un solo fin, a saber, alcanzar el deseado puerto por una ruta segura; donde, así como cada oficial ordena su propia acción a su fin propio, hay uno que considera todos estos fines y los ordena en función del último de todos; este es el piloto, cuya voz todos deben obedecer. Vemos esto mismo en las órdenes religiosas, en los ejércitos, en todas las cosas que, como se ha dicho, se ordenan a un fin. Por donde puede verse manifiestamente que, para la perfección de la comunidad universal de la especie humana, conviene que haya uno que, a modo de piloto, considerando las diversas condiciones del mundo, tenga el deber absolutamente universal e incontestable de mandar para ordenar los diversos y necesarios oficios. Este cargo, por su excelencia, se llama Imperio, sin adición alguna, porque es mando sobre todos los restantes mandos. Y así, quien es colocado en este cargo es llamado emperador, porque manda a todos los que mandan, y lo que él dice es ley para todos y debe ser obedecido por todos, de modo que todo otro mandamiento toma de él su fuerza y autoridad. Así es manifiesto que la majestad y autoridad imperial es algo sublime en la sociedad humana”. (*Convivio*, IV, c. 4, 1-7.)

3. La Finalidad de la Institución Imperial

3.1 La Paz Universal

“Ya ha sido suficientemente declarado que la tarea propia del género humano, considerado en su totalidad, es poner en actividad siempre toda la capacidad del intelecto posible, primeramente para especular y, en segundo término, para actuar a modo de su extensión. Y puesto que el todo se comporta como la parte, y al hombre individual le ocurre que en la tranquilidad y

⁴ En ninguna parte de su *Política* dice Aristóteles exactamente lo que aquí le atribuye Dante; en cambio, las palabras de Dante son indiscutiblemente una traducción del comienzo del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles hecho por Santo Tomás de Aquino, donde este último refiere igualmente a la *Política*. Lo cual prueba que Dante citó aquí de segunda mano.

el reposo se perfecciona en prudencia y sabiduría, es evidente que el género humano accede con máxima libertad y facilidad a su tarea propia, que es casi divina, en la quietud y tranquilidad de la paz... Por donde es manifiesto que la paz universal es lo mejor de cuanto se ordena a nuestra felicidad... Por lo dicho, pues, se hace evidente a través de qué logra el género humano realizar su tarea propia del mejor modo, y aun óptimamente; en consecuencia, se ve cuál es el medio más inmediato que permite avanzar hacia aquello a que todas nuestras obras se ordenan como su fin último, que es la paz universal...”. (*Monarchia*, I, c. 4, 1-2, 5.)

3.2 La Justicia Universal

“Dondequiera pueda haber un litigio debe haber un juicio; de otro modo habría algo imperfecto sin su corrección propia, lo que es imposible, ya que Dios y la naturaleza no faltan en lo necesario. Entre dos príncipes cualesquiera, de los cuales ninguno está sujeto al otro, puede surgir un litigio por culpa de ellos mismos o de sus súbditos, lo cual es de suyo evidente; por lo tanto, debe haber juicio entre ellos. Y como el uno no puede conocer (en la causa) del otro, porque ninguno se somete al otro y el igual no tiene poder sobre el igual, es preciso que haya un tercero de jurisdicción más amplia que presida sobre ambos en el ámbito de su competencia. Este será el monarca o no lo será. Si lo es, se habrá logrado lo propuesto. Si no lo es, tendrá a su vez un igual fuera del ámbito de su jurisdicción; por lo tanto, nuevamente será necesario un tercero. Y así, o habrá un proceso al infinito, lo que no puede ser, o tendrá que llegarse a un juez primero y supremo cuyo juicio dirima mediata o inmediatamente todos los litigios; éste será el monarca o emperador. Por consiguiente, la monarquía es necesaria para el mundo...”. (*Monarchia*, I, c. 10).

“... Lo más contrario a la justicia es la codicia, como lo indica Aristóteles en el quinto (libro de su *Ética*) a *Nicomaco*.⁵ Si se elimina del todo la codicia, no queda nada opuesto a la justicia, de donde la sentencia de Aristóteles según la cual “lo que puede ser establecido por la ley, de ninguna manera debe ser dejado al juez”;⁶ esto obedece al miedo a la codicia, la que fácilmente tuerce las mentes de los hombres. Donde no hay, pues, qué se pueda ambicionar, no es posible que haya codicia, pues cuando se destruyen los objetos, las pasiones (respectivas) no pueden existir. Pero el monarca no tiene nada que pueda ambicionar, porque su jurisdicción termi-

⁵ Capítulo 2, 1.130 a 15 ss.

⁶ *Retórica*, I, 1.1354 a 31.

na sólo e el océano, cosa que no les ocurre a los otros príncipes, cuyos dominios terminan en los restantes, así como el del rey de Castilla en el del rey de Aragón. De donde se sigue que el monarca puede ser, entre todos los mortales, el más idóneo representante de la justicia...”. (*Monarchia*, I, c. 11, 11-12.)

3.3 La Libertad

“El género humano está óptimamente cuando es libre. Esto será evidente si se manifiesta cuál es el principio de la libertad. Para lo cual hay que saber que el primer principio de nuestra libertad es el libre arbitrio, que muchos tienen en la boca pero pocos en el entendimiento. Pues hasta llegan a decir que el libre arbitrio es el juicio libre de la voluntad; y dicen la verdad, pero el significado de sus palabras les resulta ajeno... Yo digo que el juicio es un medio entre la aprehensión y el apetito, porque primero se aprehende la cosa, luego se juzga bueno o malo lo aprehendido y, por último, el que juzga lo busca o lo evita. Si, entonces, el juicio mueve del todo al apetito y no es prevenido por él en modo alguno, es libre; si, en cambio, el juicio es movido por un apetito que lo previene de cualquier manera, no puede ser libre, pues no se conduce a sí mismo sino que es conducido cautivo por otro. Y por esto es que los animales no pueden tener juicio libre, puesto que sus juicios siempre son prevenidos por los apetitos. Por lo cual puede hacerse evidente que las substancias (puramente) intelectuales, cuyas voluntades son inmutables, no menos que las almas separadas (de sus cuerpos) que ha partido bien de aquí, no pierden la libertad de su arbitrio por causa de la inmutabilidad de su voluntad, sino que la conservan en plena perfección y vigor.

“Visto lo anterior, puede quedar nuevamente en manifiesto que esta libertad, o principio de toda nuestra libertad, es el mayor don otorgado por Dios a la naturaleza humana, pues por él llegamos a ser felices aquí en cuanto hombres y allá e cuanto dioses. Siendo así, ¿quién negará que el género humano está óptimamente cuando más puede hacer uso de este principio? Pero máximamente libre es el que vive bajo el monarca. Para lo cual hay que saber que es libre el que “existe por sí mismo y no gracias a otro”, como afirma Aristóteles en la *Metafísica*.⁷ Pues lo que existe gracias a otro necesita de aquello gracias a lo cual existe, así como el camino necesita de su meta. Cuando sólo impera un monarca, el género humano existe gracias a sí mismo y no gracias a otro; sólo entonces se enderezan los sistemas

⁷ I, 2, 982 b 26.

políticos pervertidos, a saber, las democracias, las oligarquías y las tiranías, que mantienen en la servidumbre al género humano, como es evidente para el que los examina a todos; gobiernan los reyes, los aristócratas llamados los mejores y los pueblos celosos de su libertad, porque como el monarca ama máximamente a los hombres, como se ha dicho, quiere hacerlos buenos, lo que no puede ocurrir con los gobernantes desviados.⁸ Por lo que dice Aristóteles en su *Política* que “en un sistema político desviado el hombre bueno es un mal ciudadano, en uno recto el hombre bueno y el buen ciudadano se identifican”.⁹ De este modo, los sistemas políticos rectos promueven la libertad para que los hombres vivan por sí mismos. En efecto, los ciudadanos no lo son por los cónsules ni el pueblo por el rey, sino por el contrario, los cónsules lo son por los ciudadanos y el rey por el pueblo; porque del mismo modo que el sistema político no se establece para las leyes, sino más bien las leyes para el sistema político, así también los que viven según la ley no están ordenados al que la dicta, sino más bien éste a ellos, como lo afirma igualmente Aristóteles en los que nos ha dejado acerca de este asunto. De aquí resulta también evidentemente que, aun cuando el cónsul o el rey sean señores de los demás con respecto a los procedimientos, con respecto al fin son, por el contrario, sus servidores, y en especial lo es el monarca, que debe ser tenido, sin lugar a dudas, por el servidor de todos. De aquí se puede inferir también que la monarquía está obligada por el fin que le está prefijado en la promulgación de las leyes. Por consiguiente, el género humano está óptimamente bajo un monarca, de lo que se sigue que la monarquía es necesaria para el bien del mundo”. (*Monarchia*, I, c. 12).

3.4 El Derecho y el Bien Común

“Además, quienquiera que promueva el bien de la república, promueve el fin del derecho. Que esto se siga, se muestra así: el derecho es una proporción real y personal de hombre a hombre que, cuando es conservada,

⁸ Sería difícil entender este pasaje sin considerar que depende de la teoría política de Aristóteles. Tres son los posibles sistemas “rectos” de gobierno: la monarquía, la aristocracia y lo que Aristóteles denominó en griego *politeia*; sus desviaciones o perversiones son, respectivamente, la tiranía, la oligarquía y la democracia. Según Dante, sólo la monarquía universal o imperio puede evitar la perversión de los sistemas de gobierno local.

⁹ Aristóteles trató este problema en el libro III, cap. 4, de su *Política*; pero, de nuevo, la cita de Dante no corresponde a ningún pasaje concreto del texto y tampoco interpreta exactamente su espíritu. Indudablemente tenemos aquí otro caso de referencia de segunda mano, tomada de algún comentarista medieval, probablemente de Santo Tomás de Aquino.

conserva a la sociedad de los hombres, y cuando está corrompida la corrompe. Porque la descripción de los Digestos no dice qué cosa es el derecho, sino que lo describe por el conocimiento de su uso. Si, pues, esta definición comprende bien el ‘qué es’ y el ‘por qué’, y si el fin de cualquier sociedad es el bien común de sus miembros, es necesario que el fin de cualquier derecho sea el bien común, y no es posible que exista un derecho que no promueva el bien común. Por lo cual Cicerón dijo bien en su *De la Invención* que ‘las leyes han de ser interpretadas siempre para utilidad de la república’.¹⁰ Pues si las leyes no están enderezadas hacia la utilidad de quienes están bajo ellas, son leyes sólo en el nombre, pero no pueden serlo realmente; deben, en efecto, obligar recíprocamente a los hombres por causa de la utilidad común. Por lo cual dice bien Séneca en el libro de *Las Cuatro Virtudes*¹¹ que ‘la ley es el vínculo de la sociedad humana’. Es evidente, entonces, que quienquiera promueve el bien de la república promueve el fin del derecho...”. (*Monarchia*, II, c. 5, 1-4.)

II. LA SEPARACIÓN DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

1. La Donación de Constantino

“Dicen además algunos que el emperador Constantino, curado de la lepra por intercesión del entonces sumo pontífice Silvestre, donó a la Iglesia la sede del Imperio, es decir, Roma, con otras muchas dignidades imperiales. De donde argüyen que después nadie puede asumir esas dignidades si no las recibe de la Iglesia, a la que, según dicen, pertenecen; y de ello se seguiría que una autoridad depende de la otra, como sostienen.

“Expuestos y refutados, pues, los argumentos que parecen tener su raíz en las palabras divinas, resta exponer y refutar aquellos que se fundan en la historia de Roma y en la razón humana. El primero de éstos es el que proponen con este silogismo: nadie tiene derecho a poseer lo que es de la Iglesia si no lo recibe de la Iglesia; por consiguiente, nadie puede poseerlo legítimamente si no lo recibe de la Iglesia. Y demuestran la premisa menor por lo que más arriba se ha dicho de Constantino. Yo niego esta menor y,

¹⁰ I, 38, 68. El texto de Cicerón dice literalmente: “Todas las leyes han de ser referidas a la conveniencia de la república y deben ser interpretadas según la utilidad común y no según la letra escrita”.

¹¹ Esta obra, conocida también por los títulos de *Las Diferencias de las Cuatro Virtudes* y de *Fórmula de la Vida Honesta*, no es de Séneca; hoy se la atribuye a San Martín de Dumio, arzobispo de Braga, muerto el año 580.

cuando la prueban, digo que su demostración es nula, porque Constantino no podía enajenar la dignidad imperial ni la Iglesia podía recibirla. Y si insisten con pertinacia, así puede demostrarse lo que digo. A nadie le es lícito hacer, en virtud de un cargo que se le haya confiado, lo que es contrario a ese cargo, porque en tal caso él mismo, en cuanto tal, sería contrario a sí mismo, lo que es imposible. Pero dividir el Imperio es contrario al cargo confiado al emperador, porque su deber es tener al género humano sujeto a un solo querer y a un solo no querer, como se ve fácilmente en el (libro) primero; luego, al emperador no le es lícito dividir el Imperio... Además, así como la Iglesia tiene su fundamento propio, también el Imperio tiene el suyo. El fundamento de la Iglesia es Cristo...; el fundamento del Imperio, en cambio, es el derecho humano. Por tanto, digo que, así como a la Iglesia no le es lícito contrariar su fundamento..., tampoco le es lícito al Imperio hacer algo contra el derecho humano. Pero sería contra el derecho humano si el Imperio se destruyese a sí mismo; luego, no le es lícito destruirse. Ya que el Imperio consiste en la unidad de la monarquía universal, dividirlo sería destruirlo, por lo cual es manifiesto que a quien ejerce la autoridad imperial no le es lícito dividir el Imperio; que destruir el Imperio sea contra el derecho humano, es manifiesto por (lo dicho) arriba.

“Además, toda jurisdicción es anterior a su juez; el juez, en efecto, se ordena a su jurisdicción, y no a la inversa. Pero el Imperio es una jurisdicción que comprende en su ámbito a toda jurisdicción temporal; luego, ella es anterior a su juez, que es el emperador, ya que el emperador está ordenado a ella y no a la inversa. De donde se desprende que el emperador no la puede enajenar en cuanto emperador, puesto que de ella recibe lo que él es. De este modo, digo: o bien era emperador cuando se dice que hizo la cesión a la Iglesia, o no lo era; si no lo era, es obvio que no podía hacer cesión de nada perteneciente al Imperio; si lo era, no podía hacerlo en cuanto emperador, puesto que tal cesión representaría un aminoramiento de su jurisdicción...

“Además, puesto que el cedente hace el papel de agente y el cesionario hace el papel de paciente, como dice Aristóteles en el cuarto (libro de la *Ética*) a *Nicomáco*,¹² para que la cesión sea lícita no sólo se requiere la disposición del cedente sino también la del cesionario; en efecto, es claro que el acto de los agentes se realiza en un paciente dispuesto. Pero la Iglesia no estaba en absoluto en disposición de recibir cosas temporales debido a un expreso precepto prohibitivo, tal como lo tenemos en San Ma-

¹² Más que una referencia a Aristóteles, se trata de una glosa del comentario de Santo Tomás de Aquino a la *Ética Nicomaquea*, IV, 1.

teo: “No poseáis oro ni plata, ni dinero en vuestros ceñidores, ni alforja en el camino”, etc.¹³ Pues, aunque en San Lucas haya cierta relajación parcial de este precepto, de todos modos, después de aquella prohibición, la Iglesia no quedaba autorizada para poseer oro ni plata. Por lo cual, aun en el supuesto de que Constantino hubiera podido hacerlo, si la Iglesia no podía recibir, aquel acto no era posible debido a la no disposición del paciente. Es claro, entonces, que ni la Iglesia podía recibir por concepto de posesión, ni él podía ceder por concepto de donación...”. (*Monarchia*, III, c. 10, 1-5, 7-11, 13-15.)

2. Las Dos Felicidades y los Dos Caminos

“...Hay que saber que, de todos los entes, sólo el hombre ocupa un (lugar) intermedio entre los corruptibles; por lo cual los filósofos lo han comparado con razón con el horizonte, que está en medio de los dos hemisferios. Porque si se considera el hombre según sus dos partes esenciales, a saber, el alma y el cuerpo, es corruptible cuando se le considera según una de ellas, el cuerpo, pero si se le considera según la otra, el alma, es incorruptible. Por eso dijo bien Aristóteles, hablando de ella en cuanto incorruptible en el segundo (libro) *Sobre el Alma*, que “sólo ésta, por ser perpetua, puede separarse de lo corruptible”.¹⁴ Si el hombre es, pues, algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que todo medio participa de la naturaleza de los extremos, es necesario que el hombre participe de una y otra naturaleza. Y puesto que toda naturaleza se ordena a algún fin último, se concluye que hay un doble fin para el hombre; así como, entre todos los entes, es el único que participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también es el único entre todos los entes que se ordena a dos (fines) últimos, uno de los cuales es su fin en cuanto corruptible y el otro, en cuanto incorruptible.

“La Providencia inefable ha puesto al hombre, por consiguiente, dos fines para su consecución, a saber: la felicidad de esta vida, que consiste en el ejercicio de la propia virtud y que se simboliza en el paraíso terrestre, y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el goce de la visión de Dios, a la cual no puede acceder la virtud propia si no es auxiliada por una luz divina, y que se da a entender mediante el paraíso celestial. Es preciso acceder a estas felicidades, como (si fueran) diversas conclusiones, por diferentes

¹³ Cap. 10, 9-10.

¹⁴ Cap. 2, 413 b 25.

medios. Porque llegamos a la primera a través de las enseñanzas filosóficas, en cuanto las seguimos actuando según las virtudes morales e intelectuales; a la segunda, en cambio, a través de las enseñanzas espirituales que trascienden a la razón humana, en la medida en que las seguimos actuando según las virtudes teológicas, es decir, la fe, la esperanza y la caridad. Tales conclusiones y medios, si bien nos han sido mostrados ya por la razón humana, que nos es enteramente conocida a través de los filósofos, ya por el Espíritu Santo, que nos reveló la verdad sobrenatural y para nosotros necesaria, a través de los profetas y de los escritores sagrados, del hijo coeterno de Dios, Jesucristo, y de sus discípulos, habrían sido postergados por la codicia humana si los hombres, como caballos salvajes, no fueran guiados en su camino “con la brida y el freno”.¹⁵ Por lo cual le fue necesaria al hombre una doble dirección de acuerdo con su doble fin, a saber, la del sumo pontífice para que conduzca al género humano hacia la vida eterna según lo revelado, y la del emperador para que lo dirija hacia la felicidad temporal según los preceptos filosóficos. Y como a este puerto no llega nadie o llegan muy pocos, y éstos con gran dificultad, a menos que el género humano repose libre en la tranquilidad de la paz después de haber calmado el oleaje de la codicia lisonjera, ésta es la meta a la que mayormente debe tender el guardián del mundo llamado el príncipe romano: que en este reducto de los mortales se viva libre y en paz. Y puesto que la disposición de este mundo sigue a la disposición inherente a la circulación de los cielos, para que los preceptos útiles de la libertad y de la paz sea aplicados por este guardián de manera adecuada a los lugares y a los tiempos, es necesario que le sean inspirados por Aquel que ve de modo inmediato la disposición total de los cielos. Este es, en efecto, el único que la preordenó, proveyendo para que, a través de ella, todo se armonizara siguiendo su orden. Y si esto es así, Dios es el único que elige, el único que confirma, porque no tiene superior. De donde se puede inferir, además, que ni a éstos que ahora se llaman electores ni a otros que por cualquier concepto hayan sido llamados así, les corresponde este nombre, ya que deben ser tenidos más bien por reveladores de la Divina Providencia. De esto se desprende que cuando surgen discordias entre quienes han recibido tal dignidad reveladora, ello obedece a que todos o algunos de ellos, enceguecidos por las nubes de la codicia, no discernen el rostro de la dispensación divina. Queda claro, por tanto, que la autoridad del monarca temporal desciende hasta él sin intermediario desde la Fuente universal de (toda) autoridad; Fuente única en la

¹⁵ Salmos, XXXII (*Vulgata* XXXI), 9.

simplicidad de su excelsitud, que por la abundancia de su bondad fluye a través de múltiples conductos...”. (*Monarchia*, III c. 16, 3-15.)

3. La Confusión de los Poderes Espiritual y Temporal Es Causa de la Pérdida de la Verdadera Libertad

“Hermano, el mundo está ciego y tú vienes de allí. Vosotros, los que vivís, hacéis depender toda causa del cielo, como si todo lo moviese él necesariamente. Si así fuese, estaría destruido en vosotros el libre albedrío, y no sería justo que el bien proporcionase gozo y el mal, dolor. El cielo inicia vuestros movimientos; no digo todos, pero, aunque lo dijese, luz se os ha dado para distinguir el bien del mal, y voluntad libre que, si se fatiga en las primeras batallas con el cielo, después lo vence todo si se sustenta bien. Por ser libres, estáis sujetos a mayor fuerza y a mejor naturaleza; y ella crea en vosotros la mente, que no está bajo la influencia del cielo. Por eso, si el mundo presente se extravía, en vosotros está la causa y en vosotros la debéis buscar, y yo te lo demostraré verdaderamente. Sale de Aquel que la acaricia antes de que exista, como niña que riendo y llorando parlotea, el alma sencilla, que no sabe nada, salvo que, movida por un alegre hacedor, se inclina gustosamente a todo lo que la regocija. Primero siente el sabor de los bienes pequeños; allí se engaña y corre detrás de ellos si la guía o el freno no tuercen su deseo. Por eso conviene establecer leyes como freno y tener un rey que discierna, de la verdadera ciudad, al menos la torre. Las leyes existen; pero ¿quién echa mano de ellas? Nadie, puesto que el pastor que a todos precede puede rumiar, pero no tiene la pezuña hendida;¹⁶ por lo cual la gente que va bajo su guía sólo aspira a los bienes de que ella está codiciosa, de ellos pace y no pide más. Bien puedes ver que en el mal gobierno está la razón que ha hecho al mundo culpable, y no en que vuestra naturaleza esté corrompida. Solía Roma, que hizo bueno al mundo, tener dos soles, que uno y otro camino hacían ver: el del mundo y el de Dios. El uno ha apagado al otro y se han unido la espada y el báculo; y cuando la una y el otro andan juntos, por fuerza han de ir las cosas mal, ya que, estando

¹⁶ La ley mosaica prohibía a los hebreos alimentarse de carne de animales que no rumian o que no tienen la pezuña hendida (*Levítico*, 11, 3 y ss. *Deuteronomio*, 7, 14), los escolásticos interpretaron alegóricamente este precepto en el sentido de que rumiar significa meditar las Escrituras y entenderlas rectamente, en tanto que tener la pezuña hendida significa discernir entre el bien y el mal. Por consiguiente, según Dante, el pontífice romano, que es la vez cabeza espiritual de la Iglesia y príncipe temporal, posee la recta doctrina pero no actúa bien o, como quieren algunos intérpretes, ha perdido la capacidad de distinguir lo espiritual de lo temporal.

unidos, no se temen el uno al otro. Si no me crees, fíjate en la espiga, que toda hierba se conoce por su semilla... Hoy la Iglesia de Roma, por confundir en sí dos gobiernos, ha caído en el fango y se ha manchado a sí misma y a su función” (*Purgatorio*, XVI, 65-114, 127-129.)

III. LA LENGUA COMO FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA NACIONAL

“Ahora hay que exponer por qué llamamos ilustre, cardinal, áulica y curial a esta (lengua vulgar de Italia) que hemos identificado, para aclarar lo que ella es. Examinemos primero lo que significa “ilustre” y por qué decimos que lo es. Por “ilustre” entendemos algo que ilumina y que, iluminado, brilla. De este modo, llamamos ilustres a los hombres que, iluminados por el poder, ilumina a otros por su justicia y caridad, o a los que, formados de manera excelente, forman con excelencia, como Séneca y Numa Pompilio. El (idioma) vulgar de que hablamos es sublime por su capacidad formadora y su poder, y exalta a los suyos con honor y gloria... Que también lo exalta su poder, es claro. ¿Qué poder mayor existe que el de cambiar los corazones humanos para hacer que el que no quiere quiera, y que el que quiere no quiera, como lo hizo y lo hace?...

“Y no sin razón atribuimos a dicho vulgar ilustre la segunda característica al llamarlo cardinal. Porque así como la puerta entera sigue a su gozne (cardo), de modo que hacia donde se mueve el gozne se mueve la puerta, ya hacia adentro, ya hacia afuera, del mismo modo todo el conjunto de los vulgares municipales va y viene, se mueve y se detiene de acuerdo con éste, que ciertamente parece el padre de todos... La razón por la cual lo llamamos áulico es que si nosotros los italianos tuviéramos una corte (aula), sería el (idioma) palatino. Pues si la corte es la casa común de todo el reino y la augusta gobernadora de todas sus partes, corresponde que todo lo que sea común a todos y propio de ninguno habite y se comunique en ella, porque no hay otra mansión digna de tal huésped. Este es, a todas luces, el vulgar de que hablamos, y de aquí viene que quienes se comunican en todas las (cortes) reales hablan siempre en vulgar ilustre. Por esto es también que nuestro (idioma) ilustre peregrina como extranjero por todas partes y se hospeda en humildes asilos, ya que carecemos de una corte. También con razón debe ser llamado curial;¹⁷ porque la curialidad no es sino una

¹⁷ El término “curia” significaba, en la Edad Media, un consejo de barones y preladados con atribuciones consultivas en materias legales y asuntos de gobierno o también un tribunal de justicia.

regla ponderada de lo que tenemos que hacer; y puesto que la balanza de esta ponderación suele estar únicamente en las curias insignes, de aquí viene que todo lo que es bien ponderado en nuestros actos se llama curial. De donde resulta que como este (vulgar) es ponderado en la excelentísima curia de los italianos, merece ser llamado curial. Sin embargo, parece una burla decir que es ponderado en la excelentísima curia italiana, ya que carecemos de ella. A esto se responde fácilmente. Porque aunque no tengamos una curia en el sentido de que sea única, como la curia del rey de Alemania, no faltan, sin embargo, miembros de ella; y así como los miembros de aquella se unen en torno a un príncipe único, los de ésta nuestra están unidos a la grata luz de la razón. Por lo que sería falso decir que los italianos carecemos de curia porque carecemos de un príncipe; pues tenemos una, aunque corporalmente dispersa”. (*Vulgari Eloquentia*, I, c. 17, 1-2, 4; c. 18.) □