

# La teoría de la Monarquía universal de Dante en la lucha de las tradiciones \*

Por ANTONIO TRUYOL Y SERRA  
Catedrático en la Universidad de Murcia

## I

La paz es un concepto central en la filosofía política de Dante Alighieri, y constituye especialmente el punto de arranque de su teoría de la monarquía universal. Es tentador referir su significación a las vivencias personales del poeta en una época de hierro, de general angustia. De hecho la existencia terrenal de Dante se desplegó bajo el signo de la discordia, de la lucha de todos contra todos, en la incipiente disolución del orden cristiano medieval y precisamente en un país donde la atomización política originara una impotencia generalizada (1). Era, pues, lógico que así en la vida como en el pensamiento de Dante la paz como ideal individual y colectivo apareciera en un primer plano. Pero sería erróneo entender el anhelo de paz de Dante como mero impulso subjetivo de un temperamento dado a la contemplación o, más sencillamente aún, deseoso de tranquilidad personal. A diferencia de lo que ocurre en Tomás Hobbes, el anhelo de paz no tiene en Dante un fundamento sólo existencial, tiene también un fun-

---

(\*) Este artículo es la versión castellana, algo aumentada, del que con idéntico título (*Dantes Lehre von der Weltmonarchie im Kampf der Traditionen*) enviamos como contribución a un libro de homenaje colectivo al Prof. Carl Schmitt.

(1) Cf. sobre el particular nuestro estudio *Dante Alighieri y el "imperium mundi"*, Murcia, 1952, pgs. 11-15. Resumimos aquí la doctrina propia de Dante, que en dicho opúsculo se halla más ampliamente expuesta, por lo que a él nos remitimos. Nos interesa, en cambio, desarrollar el problema de su localización histórico-doctrinal, que allí sólo quedaba esbozada. Los dos trabajos son, pues, complementarios.

damento metafísico y ético. Según la concepción teleológica del mundo que Dante, sobre las huellas de Aristóteles, compartiera con Santo Tomás de Aquino, la armonía entre los hombres no es sino el reflejo del orden que rige en la naturaleza. Para Dante, como para Santo Tomás, el universo es una totalidad ordenada, dentro de la cual cada ser ocupa un lugar determinado por su fin en conexión con el todo. En el marco de dicha concepción del mundo, el género humano es susceptible de una consideración unitaria. Desde la perspectiva de la totalidad, también el género humano se integra en el cosmos armónico, una vez que se ha visto en él una entidad superior a las distintas comunidades humanas. "...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" (2). 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 (*principium unitatis*), el cual radica en Dios, monarca de la Creación. El principio de unidad será el llamado también a informar a la sociedad del género humano.

Porque la sociedad del género humano tiene en Dante existencia y significación en cuanto tal. Por encima de la casa y la aldea, de la ciudad y del reino (*regnum*), se eleva una unidad superior que abarca todo el linaje de los hombres (3), y a la que Dante llama "monarquía temporal" (*temporalis monarchia*) (4). La monarquía universal aparece así como una exigencia del orden natural, pues sólo ella, según veremos, asegura la paz en la tierra, y la paz es para Dante el supuesto de toda perfección del género humano.

La fundamentación filosófica de esta idea nos la ofrece Dante de manera penetrante, y en conexión con Averroes, en el libro I del *De Monarchia*. El género humano como tal tiene 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 de esta operación resulta aquí de un análisis de la naturaleza humana y de las condiciones de su perfección, en cuyo desarrollo desempeña el papel esencial la teoría averroísta del *intellectus possibilis*. La perfección suma del hombre consiste en su facultad de aprehender la realidad por el intelecto posible. Pero la capacidad

(2) *De monarchia*, 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..."

(3) *De mon.*, I, 5, Cf. el desenvolvimiento de esta idea, lleno de belleza, en *Convivio*, IV, 4.

(4) *De mon.*, I, 2.

del intelecto posible rebasa lo que en cada momento realiza en acto. En otros términos: las virtualidades del *intellectus possibilis* sólo pueden realizarse en acto, íntegra y simultáneamente, por la universalidad de los hombres, diversos entre sí (5). Sólo la universalidad de los hombres, la humanidad como tal, por abarcar la fecunda multiplicidad de los entendimientos particulares, es susceptible de actualizar la plenitud de sus posibilidades para la contemplación y la acción, y por consiguiente, de llegar a la beatitud más completa que a los hombres sea dado conseguir en la tierra. Mas, ello implica que reine la paz. La paz es, de esta suerte, la condición *sine qua non* de la humana beatitud (6). Y la paz sólo cabe si existe un poder supremo único que la garantice. El orden del mundo exige la monarquía en el sentido dantesco de gobierno universal.

Los demás argumentos que Dante enumera en favor de la monarquía universal no nos interesan aquí, porque no representan otra cosa que una transferencia de la doctrina medieval de la monarquía como mejor forma de gobierno, a la monarquía universal, que en la concepción de Dante es la monarquía propiamente dicha. Original es, en cambio, la utilización filosófica-política de la metafísica y la gnoseología de Averroes por Dante.

## II

Una institución fundada en la naturaleza de las cosas no podía menos de plasmar también históricamente. Si la razón prueba que la monarquía universal ha sido querida por Dios, la historia confirma esta conclusión. A la serie de razones que hablan en favor de una monarquía universal, añade Dante, ya en el libro I del *De Monarchia*, la "experientia memorabilis" de la Encarnación del Verbo bajo el "divino Augusto", cuando el mundo estaba unificado bajo el señorío de Roma ("existente monarchia perfecta"), o sea, en aquel momento que Dante equipara a la "plenitud de los tiempos" de que hablara el apóstol San Pablo (7). Este dato muestra de manera decisiva, no sólo que la unidad política del mundo corresponde a un designio de Dios, sino también, que su Providencia escogió al pue-

---

(5) *Ibid.*, I, 3. Cf. el resumen de la doctrina al comienzo del capítulo siguiente: "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" (I, 4).

(6) *De mon.*, I, 4: "Unde manifestum est, quod pax universalis est optimum eorum, quae ad nostram beatitudinem ordinatur".

(7) *De mon.*, I, 16. Cf. también II 12 y 13; Cristo en cuanto hombre reconoció incluso la jurisdicción romana en el orden administrativo, al hacerse empadronar según lo preceptuado para el censo.

blo romano para tan grandiosa empresa. Dante interpreta en el mismo sentido, y sin el menor espíritu crítico, otros indicios, en el libro II de su tratado. La teoría del Estado de Dante desemboca así en una filosofía de la historia, cuya idea central entronca con la apología del imperialismo romano que, concebida por los estoicos y recogida por Cicerón, alcanzara su punto culminante en el siglo de Augusto con Virgilio, Horacio y Tito Livio.

Después de haber compartido la opinión de los que no ven en el imperio romano otra cosa que el resultado de la conquista y la opresión, poniendo en tela de juicio su legitimidad, Dante consideró efectivamente la hazaña histórico-universal de sus antepasados itálicos como justificada *de jure*, y no sólo *de facto* (8). La dominación de Roma sobre el universo correspondía a un designio providencial que ponía la fuerza al servicio de una finalidad más alta, como los golpes del martillo en la producción de un cuchillo son simple causa material del mismo, siendo su causa eficiente la actividad espiritual, el alma del artífice (9). De ahí que la historia de Roma sea para Dante un milagro en el sentido más genuino de la palabra (10). Las guerras romanas fueron guerras justas, por estar encaminadas al bien común de la humanidad, es decir, a asegurar la paz entre los pueblos bajo el signo de la justicia (11). Nunca hubo en la tierra una concordia tan completa como bajo Augusto, cuando “la nave de la sociedad humana derechamente, por camino suave, a seguro puerto navegaba” (12). En otros términos: el *imperium mundi* de Dante era por esencia *Imperium Romanum*.

La entusiasta apología del poderío romano por Dante se situaba conscientemente en la línea de las justificaciones antiguas, cuya expresión más alta fuera la *Eneida* de Virgilio. Virgilio no es sólo el compañero de Dante en su peregrinación por la “città dolente” infernal y los reinos, que esperan, del Purgatorio, el maestro de quien aprendiera el bello estilo que tanto honor y fama le dió, es también el guía espiritual del poeta, y sobre todo el profeta de los destinos de Roma. La cuarta égloga de Virgilio, la llamada “égloga mesiánica”, que Dante refiere al reinado de Augusto, le sirve en la séptima de sus *Epistolas* —dirigida a Enrique VII— para preparar los espíritus de sus contemporáneos a la por él esperada restauración, del poder imperial. Los versos decisivos de la *Eneida* apoyan oportunamente, con la autoridad de un libro sagrado, su exégesis de la historia de Roma, tanto en la *Monarquía* como en el *Convivio*.

(8) *De mon.*, II, 1; II, 3; II, 6; *Conv.*, IV, 4.

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

(10) *De mon.*, II, 4.

(11) *De mon.*, II, 5.

(12) *Conv.*, IV, 5. Cf. *Parad.*, VI, v. 80-81.

## III

La justificación ética del señorío universal de Roma 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. Aun en los años azarosos de los siglos IV y V, descendientes de los vencidos, como el alejandrino Claudio Claudiano y el galo Claudio Rutilio Namaciano, ensalzarían a la patria común forjada por Roma y a sus obras beneméritas: Roma había acogido a sus antiguos enemigos en fraternal abrazo reconciliador, haciendo de su multiplicidad un solo pueblo. "Madre antes que señora", la llama Claudiano, por haber dado el nombre de ciudadanos a los sometidos, vinculándoselos con los lazos del reconocimiento (12 a). A estos modos pacíficos se debe, según Claudiano, el que todos se sientan por doquier integrados en un mismo cuerpo político, dentro de cuyos límites se mueven libremente:

"Hujus pacificis debemus moribus omnes,  
Quod veluti patriis regionibus utitur hospes;  
Quod sedem mutare licet;..." (12 b).

Esta idea halla, en Claudiano, su complemento en la idea de la perduración del Imperio romano, que contrasta con la caducidad de cuantos le precedieron, los cuales se derrumbaron, víctimas de los vicios que engendra la lujuria e inspira el orgullo:

"...nec terminus unquam  
Romanae ditionis erit; nam cetera regna  
Luxuries vitiiis, odiisque superbia, vertit" (12 c).

Con empaque no carente de grandeza, sabe también Rutilio Namaciano evocar la perenne lozanía de Roma y su maravillosa facultad de recobrar nuevas fuerzas cuando ya parece encontrarse a punto de sucumbir:

---

(12 a) *De laudibus Stilliconis*, III, v. 150-153:

"Haec est, in gremium victos quae sola recepit,  
Humanumque genus commune nomine fovit,  
Matris, non dominae, ritu; civesque vocavit  
Quos domuit, nexuque pio longiqua revinxit."

(En la ed. de obras completas, con trad. francesa y notas de V. CREPIN, 2 vols., París, s. f. ("Classiques Garnier").

(12 b) *Ibid.*, 154-156. Cf. también v. 159:

"Quod cuncti gens una sumus;..."

(12 c) *Ibid.*, 159-161,

“Illud te reparat quod cetera regna resoluit:  
Ordo renascendi est crescere posse malis” (13).

Pues lo que no puede sumergirse resurge con mayor ímpetu a la superficie para elevarse más, y así como la antorcha puesta al revés brilla luego con nuevo fulgor, así se levanta Roma después de una caída (14). Esta profesión de fe culmina, en Rutilio Namanciano, con la tradicional referencia a la obra unificadora y pacificadora de Roma:

“Fecisti patriam diuersis gentibus unam;  
Profuit iniustis te dominante capi.  
Dumque offers uictis proprii consortia iuris,  
Vrbem fecisti quod prius orbis erat” (15).

También Rutilio afirma que la misión de Roma no tendrá fin (15 a).

Aun cuando la fe en la misión eterna de Roma era de origen pagano, no faltaron cristianos que intentasen conciliarla con la nueva religión, interpretando el providencialismo romano desde la perspectiva cristiana. Así, ya Orígenes había considerado al Imperio romano como un instrumento de la Providencia, destinado a facilitar la difusión del cristianismo gracias a la seguridad que por doquier garantizó (15 b). En el mismo sentido comprendió San Ambrosio la misión de Roma. Este punto de vista se generalizó pronto entre los cristianos. Pero en lo que atañe a las consecuencias del papel de Roma para la configuración política del mundo a la luz del cristianismo, las opiniones se dividieron. Mientras una corriente de pensamiento consideró la monarquía universal como necesaria en el sentido de la tradición romano-pagana, otra sostuvo un pluralismo de los poderes temporales en el marco de la unidad religiosa del mundo.

La monarquía universal, consecuencia política del monoteísmo cristiano: éste fué ante todo el punto de vista de un Eusebio de Ce-

(13) *De reditu suo*, ed. y trad. francesa de J. VESSEREAU y F. PRECHAC, París, 1933 (“Les Belles Lettres”), I, v. 139-140.

(14) “Quae mergi nequeunt nisi maiore resurgunt

Exiuntque imis altius acta uadis.

Vtque nouas uires fax inclinata resumit,

Clarius ex humili sorte superna petis” (I, 129-132).

(15) *De reditu suo*, I, 63-66. Cf. en este orden de ideas la referencia a la justicia de las guerras romanas y a lo meritorio de la dominación romana.

“Iustis bellorum causis nec pace superba

Nobilis ad summas gloria uenit opes.

Quod regnas minus est quam quod regnare mereris.”

(15 a) *Ibid.*, versos 133 ss., sobre todo 137-138:

“Quae restant nullis obnoxia tempora metis,

Dum stabunt terrae, dum polus astra feret.”

(15 b) *Contra Celsum*, II, 38; cit. por P. BREZZI, *Le dottrine politiche dell'età patristica*, Milán, 1949, p. 38.

sárea y un San Ambrosio (16). El gran historiador de la Iglesia entendía que con el politeísmo había quedado descartada la multiplicidad de Estados, y que a la Iglesia universal ha de corresponder un Imperio universal. Los hombres, según el obispo de Milán, aprendieron mejor a reconocer el gobierno universal del Dios único y omnipotente bajo un poder temporal único. Poco después emprendió el mayor de los poetas latino-cristianos, el español Aurelio Prudencio Clemente, el intento más acabado para insertar la doctrina tradicional de la monarquía universal en la concepción cristiana del mundo. También según Prudencio había sido benéfica para los pueblos la actitud conciliadora y la legislación unificadora de Roma, por cuanto un derecho único, de alcance ecuménico, los equiparaba a todos, vencedores y vencidos:

“Ius fecit commune pares et nomine eodem  
nexus et domitos fraterna in uinda rededit” (17).

Pero la grandeza de Roma no era obra de sus dioses nacionales, sino del único Dios verdadero, que de esta manera preparara la predicación de la Buena Nueva: como en Dante, la Encarnación del Verbo bajo Augusto da en Prudencio su sentido último a la historia de Roma.

“En ades, omnipotens, concordibus influe terris!  
iam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu  
pax et Roma tenent” (18).

Así, también desde la perspectiva cristiana merecía Roma la permanencia, y cuando el Imperio hubo aceptado la religión de Cristo, pareció convertirse en su baluarte inmovible en el tiempo. Su caída, según señalaron Tertuliano (18 a) y Lactancio (18 b), coincidiría con el fin del mundo.

Si esta concepción no fué la de todos los cristianos en la antigüedad, prevaleció en cambio entre los teóricos medievales del Imperio, los cuales destacaron, por su parte, el momento escatológico. Para Jordán de Osnabrück (*De prerrogativa Romani Imperii*), por ejemplo, el Imperio es la valla que protege a la Iglesia, y su per-

(16) Cf. sobre el particular J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, 1953, pp. 57-58. Para San Ambrosio, también BREZZI, op. cit., página 56.

(17) *Contra Symmachum*, II, v. 607-608 (en *Obras completas*, ed. y trad. castellana por J. GUILLEN, con Introducción general por I. RODRIGUEZ, O. F. M., Madrid, 1950, “Biblioteca de Autores Cristianos”). Cf. también la enumeración de los beneficios de la unidad romana, v. 609-621.

(18) *Ibid.*, 633-635. Cf. 595-590; 597-606. Véase también *Peristephanon*, himno II, en honor de San Lorenzo, v. 417-440.

(18 a) *Apologeticum*, XXXII, 1.

(18 b) *Divinae Institutiones*, VII, 35; cit. por BREZZI, op. cit., p. 41,

manencia impide la aparición del Anticristo. También Engelberto de Admont (*De ortu et fine Romani Imperii*, 1307-1310) hace depender el advenimiento del Anticristo de la caída del Imperio. Por influjo de la misma interpretación escatológica, el historiador Otón de Freising, en el siglo XII, había visto en la decadencia del poder imperial un signo precursor del ocaso de un mundo envejecido. Con especial agudeza ha caracterizado en nuestros días Carl Schmitt esta concepción medieval del Imperio, al escribir, certeramente, que "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 II, objeto ya de exégesis por parte de no pocos padres de la Iglesia. Esta idea del Imperio encontró su expresión documental más original, según Schmitt, en escritos de monjes germánicos de los tiempos francos y otónicos —sobre todo en el comentario de Aymón de Halberstadt a la II Epístola de los Tesalonicenses y en la Epístola de Adso a la reina Geberga— (19). Todavía en las postrimerías de la Edad Media la dignidad imperial tendría un sello predominantemente ético-religioso y una fundamentación suprahistórica en el pensamiento de un Lupoldo de Bebenburg (*Tractatus de juribus Regni et Imperii Romani*, 1340).

#### IV

Ahora bien, a la concepción que admitía la continuidad del Imperio romano y el cristiano y la necesidad de un imperio universal en general, se contrapuso otra, que no compartía su juicio benevolente en la cuestión de las conquistas romanas ni en la del papel del "pueblo de la toga" en la historia. No nos referimos aquí al *Apocalipsis* de San Juan, ni a los círculos judíos y cristianos que, inspirándose en los *Oráculos sibilinos* y alterando su sentido, sostenían un antirromanismo implacable y sombrío. A estos círculos pertenecía Comodiano, el cual, probablemente a mediados del siglo III, profetizara con entusiasmo la esperada caída del Imperio de iniqui-

---

(19) C. SCHMITT, *La unidad del mundo*, Murcia, 1952 (ya en *Der Nemos der Erde im Voelkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Colonia, 1950, pp. 29-30). Cf. también en esta materia, además de la obra clásica de J. BRYCE, *The Holy Roman Empire* (véase nota 37); A. DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichte, una Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Munich-Berlin, 1929; E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 3.ª ed., Tubinga, 1951 (cap. sobre Lupoldo de Bebenburgo); últimamente, R. FOLZ, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953; E. LEWIS, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., Londres, 1954, cap. VIII (vol. II). Blanco, Madrid, 1906, vol. II, pp. 37-38.



dad, cuyos tributos enflaquecían el orbe, de la ciudad orgullosa, que, jactándose de ser eterna, eternamente lloraría (20).

Sin ir tan lejos, muchos cristianos adoptaron una actitud no conformista, de reserva y crítica serena, que por lo demás se había iniciado ya en algunos autores latinos, como Tácito y Salustio. Para el autor desconocido de la *Epistola a Diogneto*, la unidad política del mundo no era consecuencia necesaria de la unidad cristiana, toda vez que el vínculo religioso supera ciertamente las diferencias de estirpe y condición, pero sin destruirlas. Cuando el español Juvenco puso los Evangelios en verso, no podía menos de referirse a la inestabilidad de todo señorío humano, sin excluir el de la áurea Roma. Orígenes, por su parte, consideraba la superación de la multiplicidad de naciones como escatológica, no como histórica (21). También San Agustín abandonó la idea de la perennidad del Imperio romano, poniendo incluso en duda que siguiera siendo necesario para el mejor orden del mundo. Preferible a la hegemonía de un pueblo, que difícilmente puede subsistir sin violencia, es —escribe San Agustín—, la convivencia pacífica de pueblos independientes que se comporten unos respecto de otros como las familias de una ciudad, según la fórmula feliz de Marco Aurelio. En todo caso la unidad del fin sobrenatural que informa la *civitas Dei* no suprime la diversidad de costumbres, leyes e instituciones civiles. Sobre sus huellas Paulo Orosio y Salviano desligaron el destino del cristianismo del destino de la romanidad. Ambos profesaron un relativismo político según el cual el derrumbamiento de la *Romania* (para servirnos de la expresión acuñada por Orosio) era irrelevante, o incluso beneficioso desde una perspectiva histórico-religiosa, pues daba ocasión a que, según subrayara Orosio (*Historiae adversus paganos*), entrasen en contacto más de prisa las tribus germánicas con la religión verdadera, lo que aceleraría su conversión. A esta actitud de consciente indiferencia, que en Salviano (*De gubernatione Dei*) se hace marcadamente hostil a Roma, se adhirió en la época de Dante el dominico Juan Quidort de París (*De potestate regia et papali*, 1302): la Iglesia necesitaba ciertamente una cabeza única (aun cuando Juan pusiera ciertas limitaciones a su poder intraeclesiástico), para mantener la unidad de fe, mientras que el mundo político, por el contrario, se hallaba de antemano bajo el signo de la diversidad. Su concepción se generalizó entre los legistas franceses a partir de Felipe el Hermoso, como se desprende de tratados como la *Disputatio inter clericum et militem* (1296-1302) o el *Rex Pacificus* (1302), anónimos. El publicista Pierre Du Bois en su *De recuperatione Terrae Sanctae* persiguió, bajo el pretexto

---

(20), Cf. G. BOISSIER, *El fin del paganismo*, trad. castell. por P. González Blanco. Madrid, 1908. Vol. II, pp. 37-38.

(21) DANIELOU, loc. cit., p. 58.

de una reorganización de la cristiandad, la sustitución de la idea imperial por la de una confederación de Estados dirigida por Francia (22).

## V

Aunque situada en la primera de estas tradiciones, la teoría del Imperio de Dante se caracteriza por su intelectualismo y su romanismo. Frente a la índole escatológico-emocional de la teoría germánico-medieval del Imperio, la noción dantesca de éste es marcadamente racional y lógica. Lo emocional en Dante es la apología de la Ciudad Eterna, enraizada en la conciencia de una peculiaridad nacional italiana y de su continuidad en las vicisitudes de los siglos. Cabe hablar de un patriotismo italiano de Dante, siempre que no se pretenda atribuirle consecuencias políticas excesivas (23). El romanismo de la teoría dantesca del Imperio se manifiesta en primer término en que vió con certero instinto en el derecho romano el elemento fundamental de la permanencia del Imperio, haciendo consecuentemente de Justiniano, en la *Divina Comedia* (*Paraíso*, Canto VI), su representante y portavoz. El entusiasmo irracional por el pasado romano es tan intenso en Dante, poeta máximo de la cristiandad medieval, que en la elaboración de su teoría del Imperio la tradición romano-pagana desplaza en parte la cristiano-medieval. El peso de la herencia romano-antigua es la que por lo demás explica por qué el hecho de que el Imperio no estuviera ya en manos de la nación italiana, y sí en las de Alemania, no constituyera problema alguno para Dante. Los teóricos alemanes del Imperio habían desarrollado consecuentemente una doctrina de la *translatio imperii* en cuya virtud el *Sacrum Imperium* seguía siendo por sucesión legítima *Imperium Romanum*. Pronto se trató de justificar la *translatio* diciendo que los germanos eran, como los romanos, de origen troyano. Tales consideraciones son ajenas a Dante. Las dificultades que de la transferencia del Imperio a príncipes germánicos resultan para su perspectiva italo-céntrica, no le preocupan: la apología del Imperio romano por Justiniano concluye, con la mayor naturalidad,

(22) Ha podido ponerse en duda la seriedad de su proyecto de reconquista de los Santos Lugares. Así, G. H. SABINE, *A History of Political Thought*, nueva ed., Londres, 1948. Cf. el estudio de E. E. POWER, "Pierre Du Bois and the Domination of France", en la obra colect., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, edit. por F. C. S. HEARNSHAW, nueva edición, Nueva York, 1950. Ya el título es significativo.

(23) Algo lejos va. a nuestro juicio, F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, 2 vols., Milán, 1927-28; nos parece más exacto el juicio de F. BATTAGLIA, *Imperio, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Bolonia, 1943, y A. PASSERIN D'ENTREVES, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, 1952.

con la hazaña de Carlomagno (24). Le basta, como acertadamente observa H. Kelsen (25), el hecho de la continuidad histórica entre el Imperio medieval y el antiguo. Lo esencial es el hecho de que la monarquía universal, tal como la prefiguran Roma y el Imperio medieval, tiene su fuente inmediata en Dios.

Mas con ello llegamos a un punto en que la idea de la monarquía temporal universal entra en contacto, cuando no en conflicto, con la de la Iglesia universal, monarquía espiritual.

## VI

En la cuestión de las relaciones entre el Imperio y la Iglesia, o en su caso el Emperador y el Papa, se percibe en la posición de Dante una evolución desde la afirmación de una estricta autonomía de lo temporal (*De Monarchia*) hasta una acentuación, de base más religiosa, de la necesaria cooperación de lo temporal y lo espiritual al servicio del reino de Dios (*Divina Comedia*). A tenor de este cambio de perspectiva, el romanismo del tratado filosófico-político pierde en el poema inmortal su acento pagano antiguo 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 libro III del *De Monarchia* defiende el origen divino inmediato del poder imperial, y en él polemiza Dante apasionadamente con las doctrinas teocráticas de los llamados decretalistas (26). Lo más importante en dicha argumentación es la referencia al fundamento iusnaturalista del poder temporal, que desenvuelve la filosofía política aristotélico-tomista en un plano más general. La monarquía universal como sociedad política suprema es de derecho natural; la Iglesia como institución religiosa para la salvación de las almas, cuyo cometido es puramente espiritual, es, en cambio, de derecho divino positivo (27). El Emperador, lo mismo que el Papa, recibe su poder directamente de Dios (28), por lo que no cabe hablar entre ellos de relación alguna de subordinación. Una vez más,

---

(24) *Parad.*, VI, 94-96.

(25) H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Viena-Leipzig, 1905, p. 125.

(26) Sobre todo *De mon.*, III, 3, y *Parad.*, IX, 133-135.

(27) *De mon.*, III, 14; 15.

(28) Dante no se ocupa de la modalidad concreta de esta legitimidad divina inmediata, y especialmente del papel que eventualmente pudiera corresponder al pueblo. Como otros teóricos medievales, admite una auténtica elección divina: "solus eligit Deus, solus ipse confirmat, quum superiorem non habeat": los electores imperiales son propiamente simples "denunciadores" de la Providencia divina (*De mon.*, III, 16).

la argumentación de Dante en esta materia tiene carácter original en un punto, por cuanto acentúa en el sentido del averroísmo el dualismo de los fines humanos, alterando con ello su alcance: la felicidad temporal y natural exige un poder imperial que la haga posible "secundum philosophica documenta"; la eterna y sobrenatural, por el contrario, implica el poder pontificio como instrumento de salvación "secundum revelata" (29).

Esta dualidad de los fines de la vida humana había conducido, hasta entonces, a una subordinación del ámbito temporal respecto del espiritual, y especialmente de la autoridad civil respecto de la eclesiástica, toda vez que desde un punto de vista cristiano es obvio que el destino sobrenatural del hombre prevalece sobre el natural. Ahora bien, esta subordinación podía concebirse como inmediata, a la manera de los partidarios del llamado "agustinismo político" (30) o de los curialistas; pero podía entenderse también como indirecta o mediata, según acontece implícitamente en Santo Tomás de Aquino y expresamente ya, sobre todo, desde Juan de Torquemada. En uno y otro caso, su admisión era ineludible. Mas, he aquí que Dante en *De Monarchia* coordina sin más ambos poderes, los cuales se comportan entre sí como dos líneas paralelas que sólo se encuentran en el infinito, es decir, en Dios. Con razón ha hecho observar un prestigioso conocedor del pensamiento medieval, Etienne Gilson, que esta mera coordinación del Imperio y el Papado corresponde a otra, más general, que atañe a la relación entre el saber y la fe, la filosofía y la teología: sectores considerados aquí por Dante como tajantemente separados (31). Es innegable en tal postura el influjo averroísta, si bien se trata de un averroísmo predominantemente negativo que todavía no desemboca, como el averroísmo positivo de un Marsilio de Padua, en la sumisión de lo sobrenatural a lo natural como consecuencia de un racionalismo audaz de acento ya no medieval.

La subordinación del Imperio al Papado no era de suyo un obstáculo para admitir la necesidad de un imperio mundial. Lo decisivo en el fondo era la índole de esta subordinación. El poder indirecto de la Iglesia *in temporalibus* implicaba también, en efecto, que el poder político es una institución de origen natural, y el eclesiástico, en cambio, una institución de origen sobrenatural. Así, podía considerarse como deseable en el ámbito natural la existencia de un poder supremo único. Esta fué precisamente la posición del cardenal español Juan de Torquemada, que defendió por lo menos

(29) Cf. todo el cap. 16 del libro III.

(30) Cf. H.-X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-âge*, Paris, 1934.

(31) E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 187, 209-210. Cf. también su libro *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovaina-Paris, 1952, cap. IV.

de jure el señorío universal del Emperador. Característica también de este punto de vista es la epístola *De ortu et auctoritate Romani Imperii* (1445), de Eneas Silvio Piccolomini, el futuro Papa Pío II: así como en lo espiritual los patriarcas y primados y otros pontífices y preladados están sujetos al Romano Pontífice, así lo están los poderes temporales al Príncipe Romano; el Imperio es necesario al mantenimiento de la paz y la distribución de la justicia, por lo que tiene una legitimidad jurídico-natural que ni un privilegio ni otra circunstancia es capaz de invalidar (31 a). En Santo Tomás, por el contrario, no se da esta hipótesis: la monarquía espiritual tiene a su lado una multiplicidad de poderes temporales, sociedades perfectas de derecho natural. Parecida a la doctrina del Aquinatense, y más explícita, es en este punto (prescindiendo de la primacía más o menos efectiva del Papa dentro de la Iglesia) la de Juan de París, según vimos.

Por su parte la teoría teocrática, o hierocrática, de la omnipotencia del Papa incluso en los asuntos temporales, representada por Juan de Salisbury y Rogerio Bacon, así como por los curialistas (entre ellos Tolomeo de Luca, Egidio Romano, Jacobo Capocci de Viterbo, Alvaro Pelayo), podía ciertamente tomar en consideración la hipótesis de un Emperador instituido por el Papa, pero en la práctica era el Papa, en su sistema, el señor del mundo propiamente dicho. El Imperio universal se disolvía en la Iglesia universal. Muchas veces, la exageración de los partidarios de la *plenitudo potestatis* pontificia condujo precisamente a la desvalorización de la dignidad imperial o de misión histórico-universal de Roma, a la manera de un Orosio. No dejaba entonces de ser lógico el que Rogerio Bacon colocara al frente de su *respublica fidelium* al Papa como cabeza de lo temporal no menos que de lo espiritual, que instituía al emperador y a los reyes como a meros vicarios suyos. De igual manera veía Ramón Lull en el Papado la instancia decisoria suprema sobre los pueblos, según se desprende de su proyecto de organización internacional, extensiva por de pronto sólo a los reinos cristianos (32). El continuador del *De regimine principum* que Santo Tomás dejara sin terminar, Tolomeo de Luca, dió expresión sugestiva a la tesis curialista no sólo en los respectivos capítulos de la parte del opúsculo por él redactada, sino también en su *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii*: El paso del Imperio de unos pueblos a otros es un proceso normal, según las intenciones de Dios en relación con la actitud de los pueblos; derrumbado el poderío romano, el imperio volvió a su fuente, Cristo, y siendo el Papa su vicario en la tierra, a

---

(31 a) Cf. E. LEWIS, op. cit., II, pp. 502-505.

(32) También Lull consagró a la recuperación de Tierra Santa un tratado cuyo título recuerda el de Du Bois (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, 1309), pero en el que palpita un espíritu misional vigoroso y genuino.

él corresponde *de jure* (32 a). La doctrina encuentra una formulación no menos rigurosa en Egidio Romano: las potencias no cristianas sólo existen *de facto*, no *de jure*, siendo de suyo ilegítimas. La consecuencia es, en Egidio, un juicio negativo sobre el Imperio romano (*De ecclesiastica potestate*). Con peculiar vigor sostuvo también el gran compatriota de Torquemada y contemporáneo suyo, Rodrigo Sánchez de Arévalo, en su *De monarchia orbis*, la plenitud *potestatis* pontificia, impugnando además toda pretensión imperial al gobierno del mundo (33).

Para estos autores, como para los que limitaban el poder directo del Papa a lo espiritual sin por ello admitir la necesidad de un *imperium mundi* (Santo Tomás, Juan de París), la caída del Imperio romano no guardaba relación alguna con la llegada del Anticristo; debiendo referirse la profecía paulina no al Imperio en cuanto tal, sino a la Iglesia como Imperio espiritual, según la interpretación dada por Santo Tomás (33 a).

## VII

La última palabra de Dante en la cuestión de la relación entre el Imperio universal y la Iglesia universal no ha de buscarse en el *De Monarchia*, sino en la *Divina Comedia*. Aquí el Imperio es, en primer término, Sacro Imperio. La misión histórica de Roma aparece también bajo una luz nueva, esclarecida: no se agotó en modo alguno con el establecimiento de una paz mundial justa, sino que culminó con su elevación al rango de centro religioso del orbe cristianizado (34). Los cometidos del Imperio y del Papado siguen diferenciándose ahora como antes —y nada irrita tanto a Dante como la intromisión de cualquiera de ambos poderes en los asuntos propios del otro (35). Pero ya no estamos ante una separación por así decir estática, de índole negativa, sino ante la más íntima colaboración de las dos instituciones en orden a la instauración del reino de Dios, al advenimiento de la *civitas Dei* en la tierra. Las consideraciones escuetamente científicas del tratado filosófico-político ceden el paso a un entusiasmo profético que se despliega en la línea de la religiosidad franciscana, no sin sufrir la influencia de las esperanzas del es-

(32 a) Cf. E. LEWIS, op. cit., II, pp. 448-49.

(33) Cf. T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. II, Madrid, 1943.

(33 a) En su comentario a la II Epístola a los Tesalonicenses, cit. por J. BRYCE. *Le Saint Empire Romain Germanique* (ver nota 37), p. 136, nota 1; también LEWIS, op. cit. II, p. 619, nota 2.

(34) D'ENTREVES, op. cit., p. 66. Cf. *Inferno*, II, 22-24.

(35) Cf. también HOLSTEIN, *Geschichte der Staatsphilosophie*, en G. HOLSTEIN y K. LARENZ, *Staatsphilosophie*, Munich, 1933, p. 49.

piritualismo quiliástico de Joaquín de Fiore (36). En la contemplación del acaecer universal *sub specie aeternitatis* ascendemos de la naturaleza a la sobrenaturaleza, de la razón a la revelación, de la filosofía a la teología, del Imperio universal a una Iglesia universal espiritualizada hasta el máximo. Virgilio como exponente de las posibilidades innatas del hombre nos conduce ante Beatriz, símbolo de la gracia.

## VIII

Así se enmarca la teoría dantesca del Imperio en la lucha de las tradiciones, como uno de los intentos más ambiciosos de promover una organización unitaria de la humanidad y darle fundamento espiritual. La tragedia de este intento reside en el hecho de que las fuerzas históricas se movían decididamente en la dirección opuesta. Para servirnos de una expresión acuñada por Federico Nietzsche en otro orden de ideas, la teoría del *imperium mundi* de Dante era entonces, propiamente, “de ayer” o “de pasado mañana”. Conocido es el juicio de James Bryce, según el cual el *De monarchia* era antes un epitafio que una profecía (37). El poeta mismo actuó en cuanto tal en el sentido de las diferenciaciones nacionales, al elevar la lengua popular patria a la categoría de primera gran lengua literaria de Occidente. Es de justicia, sin embargo, subrayar que en él las diferencias nacionales eran compatibles con un gobierno mundial que las abarcara a la manera de una bóveda, y que incluso significaban un enriquecimiento cultural, mientras actuara el aglutinante de una fe común.

El hecho es que los siglos que siguieron no fueron favorables a la idea de un gobierno mundial. Después de la renovación de las concepciones hierocráticas en la obra de un Tomás Campanella, la unidad que abarcara a todos los pueblos se buscó generalmente bajo la forma de una comunidad de comunidades independientes (Francisco de Vitoria y los teóricos españoles del derecho de gentes del Siglo de Oro, especialmente Francisco Suárez) sobre la base humano-general del derecho natural, que a partir de Hugo Grocio presenta rasgos racionalistas cada vez más acusados, pero también bajo la forma de una confederación de Estados en la línea cosmopolita de un Abbé de Saint-Pierre. Irenistas de noble intención, como Nicolás de Cusa y Leibniz, fracasaron en sus proyectos de largo alcance ante las disensiones religiosas y confesionales, imposibles de salvar. Tampoco la positivista “cité des savants”, de Augusto Comte, logró

---

(36) DEMPFF, op. cit., pp. 482 ss.

(37) J. BRYCE, *Le Saint Empire Romain Germanique*, trad. fr. de E. Domergue, París, 1890, p. 345.

fundamentar una comunidad de espíritu universal (38). Hoy, la técnica parece trabajar en el sentido de la unidad, pero también, por desgracia, de una uniformidad y simplificación de la cultura, que muestra en forma aterradora su faz inhumana en el "nuevo mundo feliz", magistralmente descrito por Aldous Huxley. Por otra parte, la revolución espacial de los tiempos modernos y la revolución industrial de los siglos XIX y XX hacen que por vez primera el problema afecte realmente al conjunto de la humanidad (39). Después de siglos de equilibrio europeo, hemos entrado en la era de un equilibrio planetario. Un gobierno mundial unitario está hoy en los límites de lo posible, pero con él surge ante nosotros, al mismo tiempo, la posibilidad de una concentración inaudita del poder, que con los medios de la técnica moderna puede fácilmente degenerar en la más insospechada tiranía. Ello hace que viejas problemáticas, cuando no viejas soluciones, recobren actualidad, aunque adquieran desde nuestra perspectiva un sentido nuevo. Para Dante el *imperium mundi* no implicaba en modo alguno la supresión de los reinos y cuerpos políticos históricamente dados, permitiendo la promulgación de leyes particulares, de acuerdo con su respectiva idiosincrasia (40). El Emperador de Dante no ejercía su poder directamente sobre todos los hombres, sino sobre los demás príncipes. De esta suerte, la conservación cuidadosa de las peculiaridades culturales y nacionales, incluso en el marco de una dirección unitaria de los destinos humanos *sub specie orbis*, es acaso en el legado político de Dante a la posteridad la incitación más apremiante.

---

(38) Cf. sobre el particular los correspondientes capítulos, excelentes, en GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, antes cit. Por lo que atañe a Campanella en este punto, además, nuestro estudio "Hierokratie und Staatenwelt bei Thomas Campanella", en *Archiv des Völkerrechts*, Tübinga, V (1955), 1-20.

(39) Cf. C. SCHMITT, *La unidad del mundo*, ya cit.

(40) Sólo ocasionalmente se ocupa Dante del problema de la relación entre el monarca universal y los Estados particulares. Así en *De mon.*, I, 14, y *Conv.*, IV, 4. En este último tratado se caracteriza al Imperio como "di tutti gli altri comandamenti comandatore".