

REPUBLICANISMO Y PLATONISMO EN LA *MONARCHIA* DE DANTE *

KARL UBL ***

Giovanni Boccaccio narra en su *Vita di Dante* que en el año 1329, cuando el emperador Luis IV invadió Italia contra la voluntad del papa, el legado papal Bertrand du Poujet condenó la *Monarchia* de Dante y la hizo quemar públicamente ¹. Casi en la misma época el dominico de Rimini Guido Vernani, vehemente partidario del papa, escribió una refutación de la *Monarchia*. Guido Vernani censuró el escrito de Dante como herético porque en él defiende la soberanía universal del emperador romano y niega al papa toda jurisdicción en el orden civil. Fue, pues, una consecuencia lógica, que en el año 1559 la *Monarchia* fuera puesta en el "Index librorum prohibitorum" de la Iglesia católica. Esa medida fue anulada recién tres siglos más tarde, en 1881, cuando los Estados pontificios fueron incorporados en el nuevo Estado nacional italiano apartando definitivamente al poder del papa del orden temporal.

Esta turbulenta historia de la recepción de la *Monarchia* también ha influido decisivamente en la investigación científica sobre ella de los últimos cien años. En el centro de la discusión estuvo siempre el libro III, en el cual Dante se ocupa de la relación entre los poderes espiritual y temporal, entre el papa y el emperador. A principios del último siglo se trató de conciliar el poeta nacional Dante con el Dante crítico de la Iglesia, es decir, nacionalismo y catolicismo. A esta tarea se dedicó el jesuita Busnelli, quien trató de mostrar que las posiciones filosóficas y teológicas de Dante se fundamentaban en las de Tomás de Aquino, eliminando así toda posibilidad de discutir la ortodoxia del poeta. El más vehemente opositor de esa tesis fue Bruno Nardi, quien insistió en el carácter no ortodoxo, incluso herético de la filosofía de Dante ². Esa discusión fue continuada por Étienne Gilson, Michele Maccarone, Gustavo Vinay, Ovidio Capitani, Kenelm Foster y Cesare Vasoli,

* Este trabajo fue realizado en el marco de un proyecto de investigación argentino-alemán financiado por la Fundación Antorchas.

*** Universidad de Tübingen.

¹ Boccaccio, *Trattatello in lode di Dante*, ed. P. G. Ricci (Tutte le opere III), Milano, 1974, pp. 437-496. Cfr. F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, München, 1995.

² B. Nardi, "Dante e la filosofia", id., *Nel mondo di Dante*, Roma, 1944, pp. 207-245; id., *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*, Roma, 1960 (21992), pp. 37-150.

sin que hasta hoy se haya logrado una *communis opinio*³. Con todo, ni la interpretación de Busnelli ni la de Nardi lograron imponerse. Hoy predomina más bien una posición intermedia, según la cual el referente principal de la filosofía de Dante no fue Tomás ni Averroes, sino Alberto Magno⁴.

Entretanto han disminuido las turbulencias en torno al libro III de la *Monarchia*. En los últimos años los investigadores se han interesado más en los libros I y II. Durante largo tiempo los argumentos metafísicos del libro I sobre la necesidad de un monarca universal fueron considerados como totalmente pasados de moda. ¿A quién convence hoy que todo el poder debe concentrarse en el poder único del emperador universal? ¿o que a la soberanía del Dios único debe corresponder la de un emperador universal? ¿o que no se debe dividir entre varios lo que puede ser hecho por uno? Peor fue la suerte del libro II, que demuestra el derecho de los romanos al gobierno universal. Édouard Jordan llamó "pueriles" los argumentos de Dante, porque del triple casamiento de Eneas con una mujer europea, una asiática y una africana no se puede concluir seriamente la justificación del dominio romano sobre Europa, Asia y África⁵. Y además ridiculizó las afirmaciones dantescas que sostienen que existen pueblos señores y pueblos esclavos, que el triunfo de los romanos en la guerra debe ser considerado un juicio divino y que Dios asistió a los romanos con milagros.

Los libros I y II, pues, ya no resultan convincentes. Sin embargo, como lo muestran algunos estudios de los últimos años, ambos libros son una valiosa fuente para el estudio del pensamiento de Dante y para la mejor inteligencia de la *Divina Commedia*. Recientemente y en reiteradas ocasiones se ha relacionado el libro I de la *Monarchia* con la vieja discusión sobre monarquía universal versus Estado nacional⁶. Sus características, especialmente su

³ E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939; M. Maccarone, "Il libro terzo della Monarchia", *Studi Danteschi* 33, 1955, pp. 5-142; id., "Teologia e diritto canonico nella Monarchia III, iii", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 5, 1951, pp. 7-42 (ambos ahora en: id., *Romanae ecclesiae Cathedra Petri*, Roma, 1991); G. Vinay, *Interpretazione della Monarchia di Dante*, Firenze, 1962; O. Capitani, "Spigolature minime sul III della Monarchia", *Bullettino dell'Istituto storico Italiano* 87, 1978, pp. 173-200 (ahora en: id., *Chiese minime dantesche*, Bologna, 1983); K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, London, 1979; C. Vasoli, "Introduzione", Dante Alighieri. *Il Convivio*, ed. C. Vasoli/D. De Robertis (Opere minori I/2), Milano/Napoli, 1988; id., *Otto saggi per Dante*, Firenze, 1995.

⁴ C. Vasoli, "Fonte albertine nel Convivio di Dante", *Albertus Magnus und der Albertismus: Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, ed. M. J. F. M. Hoenen/A. de Libera, Leiden, 1995, pp. 33-49; F. Cheneval, "Einleitung zu den Büchern I-IV", Dante Alighieri: *Das Gastmahl*. Erstes Buch, ed. T. Ricklin/F. Cheneval, Hamburg, 1996.

⁵ E. Jordan, "Dante et la théorie romaine de l'Empire", *Revue historique de droit français et étranger* 45, 1921, pp. 353-396; IV. série, 1, 1922, pp. 191-232 y pp. 331-390.

⁶ C. N. S. Woolf, *Bartolos of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1913; C. T. Davis, *Dante and the Idea of Rome*, Oxford, 1957; B. Nardi, "Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco", id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, pp. 215-275; C. Flüeler/R. Imbach, "Einleitung", Dante Alighieri, *Monarchia*, Stuttgart, 1989, pp. 11-57; K. Ubl, *Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung*, Wien/München 2000, pp. 140-169; R. Lambertini, "La monarchia prima della

insistencia en la unidad humana, a la que debe corresponder un gobierno unitario, han sido valoradas en su singularidad ⁷. También el libro II ha merecido atención. Un trabajo de Bertelloni demostró que Dante de ninguna manera emplea argumentos pueriles, sino que intenta aplicar a la historia métodos de la teología ⁸. Según Bertelloni los argumentos de Dante son adecuados en la medida en que su concepción de la historia se halla penetrada por la visión profética de la *Commedia*, según la cual la *Eneida* de Virgilio es una obra sacra y el antiguo imperio universal romano fue creado por Dios mismo para preparar la venida de Cristo. Sin la visión profética ⁹ del poeta no se podrían comprender los argumentos de la *Monarchia*.

También otros historiadores encontraron aspectos interesantes en el libro II de la *Monarchia*. Charles Davis estudió la posición dantesca frente a la tradición republicana tomando como punto de partida el hecho de que Dante fundamenta el imperio universal romano principalmente con ejemplos de la época de la República ¹⁰. Según Davis, la admiración de Dante por héroes como Escipión, Catón, Cincinato, Fabricio o Camilo expresa su adhesión a los valores de la Roma republicana. Peter Armour amplió la interpretación de Davis utilizándola para resolver algunos problemas intensamente discutidos de la *Divina Commedia* ¹¹. Por ejemplo, a generaciones de dantistas había atormentado la contradicción de Dante que, por una parte, enviaba a Bruto y Casio, asesinos de César, a lo más profundo del Infierno con Lucifer, y, por la otra, colocaba en la entrada del Purgatorio a Catón, suicida y opositor de César. ¿Por qué Dante salva en el más allá a Catón, pagano, suicida y enemigo del emperador¹²? Armour responde a esta pregunta con la tesis de que Dante era tan imperialista (César) como republicano (Catón) y quería unir ambas posiciones en su concepción del gobierno justo. Su ideal sería “una élite inteligente, virtuosa y amante de la libertad que gobierne con el consenso de toda la ciudadanía mediante instituciones colegiadas cuyo modelo eran las de la Roma republicana” ¹³. Armour utiliza esta tesis también para descifrar otro célebre problema de la *Commedia*, la interpretación del grifo en Purga-

Monarchia: le ragioni del regnum nella ricezione di Aristotele”, *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, ed. B. Pinchard/C. Trottmann, Paris, 2001, pp. 39-75; F. Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Basel, 2002.

⁷ A. P. d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, 1952, p. 47.

⁸ F. Bertelloni, “Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio”, *Patristica et Mediaevalia* 2, 1981, pp. 37-66.

⁹ B. Nardi, “Dante profeta”, id., *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1985, 265-326.

¹⁰ C. T. Davis, “Brunetto Latini and Dante”, *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, 1984, 166-197. No aporta otros datos el trabajo de R. Hollander/A. L. Rossi, “Dante's Republican Treasury”, *Dante Studies* 104, 1986, 59-82.

¹¹ P. Armour, *Dante's Griffin and the History of the World. A Study of the Earthly Paradise (Purgatorio, cantos XXIX-XXXIII)*, Oxford, 1989.

¹² J. A. Scott, *Dante's Political Purgatory*, Philadelphia, 1996.

¹³ P. Armour, “Dante and Popular Sovereignty”, *Dante and Governance*, ed. J. Woodhouse, Oxford, 1997, 27-45, aquí 40.

torio 31-32. Nos llevaría demasiado lejos extendernos aquí en la interpretación de Armour.

En mi exposición intentaré profundizar la cuestión de en qué medida Dante puede ser colocado dentro de la tradición republicana. Con dicho objetivo dedicaré la primera parte a la explicación de conceptos, determinando los límites que separan al republicanismo de otras tradiciones de la filosofía política. En la segunda me referiré a los elementos republicanos en la obra de Dante. En la tercera presentaré lo que considero elementos antirepublicanos de la *Monarchia*. Y por último intentaré formular una evaluación conclusiva de la filosofía política dantesca.

1. Aclaración de conceptos

Republicanismo es un concepto cambiante. Hasta el comienzo de la marcha triunfal del concepto de "Estado", a principios del siglo XVI, la expresión latina "res publica" fue generalmente usada para denominar el "Estado", sirviendo también como traducción del griego "politeia"¹⁴. Todavía Jean Bodin puso como título a su obra principal "Libri sex de re publica". El cambio conceptual de "res publica" a stato/state/Staat/Estado permite reconocer óptimamente la singularidad del republicanismo: en el republicanismo el Estado se identifica con el bien común; por él deben velar todos los ciudadanos y en él participan todos mediante el alternante desempeño de funciones públicas. "Estado" designa por el contrario lo otro, lo que se distingue del individuo y contra el cual el individuo debe defenderse. La tradición conceptual que acompaña la marcha triunfal del concepto de "Estado" es el liberalismo. El liberalismo considera a los súbditos en oposición al Estado e interviene para que, mediante la definición de los derechos inalienables del hombre, el individuo se encuentre protegido de las maquinaciones del Estado y de la tiranía de la mayoría. Entre los fundadores del liberalismo se cuentan John Locke, Immanuel Kant y John Stuart Mill, mientras que sobresalen como filósofos republicanos Niccolò Machiavelli, James Harrington y Alexis de Tocqueville.

Junto a estas dos corrientes antagónicas existe otra tradición en la filosofía política¹⁵. Ella pone el acento en la búsqueda de la vida recta del individuo, a la cual se deben subordinar las cuestiones del orden político. Paradigma de esta tradición son la *República* de Platón y los libros VII-VIII

¹⁴ W. Mager, *Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs*, Wiesbaden, 1968; id., "Res publica chez les juristes, théologiens et philosophes à la fin du Moyen Âge: Sur l'élaboration d'une notion-clé de la théorie politique moderne", *Théologie et droit dans la science politique de l'état moderne*, Rome, 1991, 229-239.

¹⁵ Esta división tripartita se apoya en Q. Skinner, "The republican ideal of political liberty", *Machiavelli and Republicanism*, ed. G. Bock, Cambridge, 1990, 293-309; J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, 205-206; M. J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge/London, 1996, 5-6.

de la *Política* de Aristóteles. Esta corriente implica una estrecha vinculación entre ética y política y hasta cierto punto también una posición de rechazo ante el pluralismo. Por ello, en su (unilateral) genealogía del totalitarismo, Karl Popper calificó a esta tradición como enemiga de la sociedad abierta. Actualmente se discuten ideas similares bajo el término de comunitarismo, al cual adhieren filósofos como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor¹⁶.

Sintéticamente podemos caracterizar las tres orientaciones según su diferente vinculación entre política y conducta moral: Para el liberalismo la política debe prescindir completamente de los conceptos sobre conducta moral, para no inmiscuirse en la esfera íntima del individuo. Para el republicanismo los ciudadanos deben mostrar conducta moral y adquirir virtudes cívicas, pues ellas fortalecen el sentido de comunidad y garantizan la viabilidad de la sociedad. Para Platón y el primer Aristóteles toda la constitución del Estado debe subordinarse a las exigencias de una conducta moral.

La estrecha vinculación de ética y política tal como la propiciaron Platón y Aristóteles, careció en la Edad Media de todo predicamento. La cosmovisión cristiana entendía que la búsqueda de la salvación individual no se alcanza en el Estado, sino en la Iglesia y por ello con frecuencia contra el Estado. La verdadera felicidad se obtiene en virtud de los dones concedidos al individuo por la gracia divina y en virtud de la mediación sacramental salvífica de la Iglesia, no del Estado. La valoración negativa agustiniana del Imperio universal romano reforzaba esta tendencia de la filosofía cristiana a separar, en términos de principios, la salvación individual de la intervención del Estado.

Con todo, en contraposición a ello, en la Edad Media siempre hubo una fuerte presencia de elementos republicanos. Cicerón, Séneca y Salustio formaban parte de las lecturas escolares y de ese modo transmitían el respeto ante el sacrificio por la patria e inculcaban la estima por los héroes de la Roma republicana¹⁷. En general era un lugar común reconocido que se debe morir por el bien de la patria, que el bien común antecede al provecho privado, y que la unidad es útil y la discordia dañina. Puede citarse como ejem-

¹⁶ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, 1981; id., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, 1999; C. Taylor, "What's wrong with negative liberty", id., *Philosophical Papers, 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985, 211-229.

¹⁷ E. H. Kantorowicz, "Pro patria mori in Medieval Political Thought", *American Historical Review* 56, 1951, 72-492; P. Delhaye, "Grammatica et Ethica au XIIIe siècle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 25, 1958, 59-110; B. Smalley, "Salust in the Middle Ages", *Classical Influences on European Culture, AD 500-1500*, ed. R. R. Bolgar, Cambridge, 1971, 165-175; P. von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im "Politicus" Johannis von Salisbury*, Hildesheim/Zürich/New York, 1988; C. J. Nederman, "Nature, Sin and the Origins of Society. The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 49, 1988, 3-26; id., "The Union of Wisdom and Eloquence before the Renaissance: The Ciceronian Orator in Medieval Thought", *The Journal of Medieval History* 18, 1992, 75-95; id., "Rhetoric, reason, and republic: republicanism - ancient, medieval, and modern", *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. J. Hankins, Cambridge, 2000, 247-269.

plo al franciscano Johannes Gallensis ¹⁸ (†1285), un mediocre erudito, cuyas obras circularon en toda Europa en centenares de manuscritos como antologías de ejemplos de predicación. En su obra *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* Johannes trata, exclusivamente sobre la base de antiguos ejemplos y tratados de moral, las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Los antiguos éticos Séneca y Cicerón constituyen para él la norma para la formulación teórica de las virtudes, y los antiguos héroes la medida de su realización práctica. Al final de su tratado Johannes concluye con la siguiente exhortación dirigida al lector: Si los antiguos héroes se esforzaron tanto sólo para alcanzar gloria mundana o virtud cívica, ¿cuánto más deben esforzarse los cristianos por la salvación eterna? Si las virtudes paganas han brillado tanto, ¿cuánto más debería relucir la Caritas cristiana?

Otro ejemplo es el benedictino austríaco Engelbert von Admont (†1331). En su escrito *Speculum virtutum* dedicado a los Habsburgos, se orienta en forma consecuente según el esquema de la ética aristotélica y, a diferencia de Johannes von Wales, deja de lado completamente todo el ideario cristiano ¹⁹. Realizaba así el programa de la total reconstrucción de la filosofía aristotélica que Alberto Magno había formulado por primera vez en sus Comentarios a la Ética y que en pos de él habían hecho suyo en forma sistemática los "aristotélicos radicales" ²⁰. Éstos como lema usaban la fórmula *loquens ut naturalis*, en la que estaba implícita la exclusión de consideraciones teológicas ²¹. Alberto, por cierto, limitó esta forma de proceder a sus Comentarios y los aristotélicos radicales casi no se dedicaron a los problemas de la filosofía práctica, mientras que Engelbert traspuso ese programa a la ética. De ese modo afirma en su totalidad la doctrina aristotélica sobre la virtud: su orientación a una realización intramundana, la teoría de la felicidad determinada por el honor extrínseco y la riqueza y el *ethos* republicano que pone la mira en la colaboración para el bien común. El *Speculum virtutum* muestra pues en forma significativa cómo un monje benedictino medieval podía referirse sin reservas al ideario republicano de la Antigüedad sin al mismo tiempo traspasar desde su visión las fronteras de lo permitido.

En la Edad Media, pues, era frecuente la veneración de las virtudes republicanas de los antiguos héroes y aconsejar su imitación. Por cierto, al

¹⁸ Johannes von Wales, *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, Straßburg, 1518. J. Swanson, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, 1989.

¹⁹ Ubi, *Engelbert*, 81-90.

²⁰ G. Wieland, "Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, 1980, 590-607; L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280)*, München, 1993, 339-341; J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster, 2001, 379-382.

²¹ L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990; Luca Bianchi, "Loquens ut naturalis", id./E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg/Paris, 1993, 39-70; F.-X. Putallaz/R. Imbach, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Paris, 1997.

republicanismo medieval se oponía un obstáculo casi insuperable: la hegemonía de la monarquía. En toda Europa reinaban reyes que se apoyaban en el derecho hereditario o en la legitimación sagrada y que no se consideraban funcionarios de una comunidad²². La oposición entre tradición republicana y soberanía monárquica no era ciertamente absoluta. El rey medieval no estaba en general en posesión de la soberanía, sino que en su obrar debía tener en cuenta a los representantes de la nobleza y a menudo también a los de las ciudades. La soberanía monárquica no excluía que un amplio sector de la población dispusiera de derechos feudales autógenos o delegados y que de ese modo participara en el ejercicio del poder público. Sin embargo, el antiguo republicanismo encontró una barrera en el hecho de que dicha participación se hallaba restringida a la parte de la población constituida por la nobleza y también porque la administración autónoma de las ciudades estaba sujeta a la supremacía de los reyes.

Un cambio se produjo recién con la recepción de la *Política* de Aristóteles²³ en las ciudades del norte de Italia. La discusión aristotélica de la antigua constitución de la ciudad en sus diversas formas ofreció un óptimo motivo para el desarrollo de la autocomprensión teórica en las ciudades del norte de Italia²⁴. En Florencia, Padua y muchas otras comunas en el curso de los siglos XII y XIII se formó una administración autónoma de la ciudad con órganos colegiados, que no quería someterse a ningún otro poder, ni al papa ni al emperador. El más célebre abogado de estas nuevas y casi democráticas constituciones fue el dominico Tolomeo de Lucca²⁵. Su escrito "De regimine principum", escrito poco después de 1300 y fuertemente influenciado por Aristóteles, contiene una entusiasta alabanza de la constitución republicana y una fuerte crítica del gobierno monárquico. Se puede llamar a Tolomeo como el primer auténtico republicano.

2. Republicanismo en Dante

Dante posiblemente conoció el escrito de Tolomeo de Lucca²⁶. Charles Davis mostró que también otro dominico, Remigio dei Girolami, que predi-

²² F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford, 1968; E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.

²³ C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter 1-2*, Amsterdam/Philadelphia, 1992.

²⁴ Q. Skinner, "Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas", *Machiavelli and Republicanism*, 121-141; M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*, Cambridge, 1992.

²⁵ C. T. Davis, "Ptolemy of Lucca and the Roman Republic", *Dante's Italy*, 254-289; id., "Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicolas III", *Dante's Italy*, 224-253; J. Blythe, "Civic Humanism and Medieval Political Thought", *Renaissance Civic Humanism*, 30-74; id., "Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca", *Vivarium* 40, 2002, 103-136.

²⁶ Cf. T. S. Silverstein, "On the Genesis of De Monarchia II 5", *Speculum* 13, 1938, 326-349.

caba y enseñaba en Florencia, pudo influir posiblemente en la filosofía de Dante²⁷. Remigio y Dante realzan fuertemente la preeminencia del bien común, de la *publica utilitas*, frente al provecho propio, los *propria commoda*. En la *Monarchia* de Dante las virtudes republicanas y el sacrificio por la patria juegan un papel decisivo en la argumentación que afirma que los romanos, como pueblo especialmente virtuoso, fueron predestinados por Dios para el dominio del mundo; pues sólo los romanos habrían resistido al apetito de poder y de riqueza que domina la humanidad después del pecado original y que impide un orden político estable²⁸. En el *Convivio* y en la *Monarchia* Dante cita lleno de admiración a los héroes republicanos Escipión, Catón, Cincinato, Fabricio y Camilo²⁹.

Un segundo elemento republicano importante es la acentuación del carácter de servicio del gobierno político. Nadie puede, escribe Dante en el libro III de la *Monarchia*, legitimarse por sí mismo y considerar el poder político como propiedad personal. Gobierno político es para Dante equivalente a gobierno público, delegado a quien posee el poder, como ocupante de un cargo, sólo para su uso justo³⁰. Contenido de este gobierno público es la *iurisdictio* como esencia de un poder que administra el derecho y que realiza la justicia. El emperador debe conservar el derecho, no puede restringir los derechos del imperio y está obligado a gobernar mediante leyes³¹. En ningún pasaje de la *Monarchia* Dante atribuye al emperador una propiedad suprema sobre los bienes de sus súbditos, como muchos de sus contemporáneos³², sino que lo considera únicamente un garante de la propiedad privada³³.

En tercer lugar, a nivel comunal, Dante parece propiciar un gobierno republicano, no monárquico. En *Monarchia* I.5 escribe que la unidad de una ciudad no es garantizada por una persona individual –como en la casa por el

²⁷ C. T. Davis, "An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de'Girolami", *Dante's Italy*, 198-223.

²⁸ "Nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri; romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei omnibus aliis preferri". *Monarchia* II iii 2 (p.176), ed. P. G. Ricci, Firenze, 1965. Los mejores comentarios de la *Monarchia* son los de B. Nardi (Opere minori II), Milano/Napoli, 1979; C. Flüeler/R. Imbach, Stuttgart, 1989 y R. Kay, Toronto, 1998.

²⁹ *Monarchia* II v 8-17 (pp. 186-191); *Convivio* IV v 13-16 (pp. 572-574), ed. C. Vasoli (Opere minori I/2), Milano/Napoli, 1988.

³⁰ "Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps se ipsum auctorizare potest". *Monarchia* III vii 7 (p. 247).

³¹ "Preterea, omnis iurisdictio prior est suo iudice: iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso ... Ex quo patet quod Imperator ipsam permutare non potest in quantum Imperator, cum ab ea recipiat esse quod est". *Monarchia* III x 10 (pp. 258-259). "Unde sententia Phylosophi est ut que lege determinari possunt nullo modo iudici relinquuntur". *Monarchia* I xi 11 (p. 155).

³² K. Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1993.

³³ *Epistola* V 7 (p. 544), ed. A. Frugoni/E. Brugnoli (Opere minori II), Milano/Napoli, 1979.

padre de familia, en el reino por el rey o en el mundo por el emperador-, sino mediante una administración unitaria³⁴. También en otros lugares³⁵ presupone que a nivel de la ciudad el gobierno es ejercido mediante representantes de la comuna y no mediante una persona individual, un *signore*. En la *Monarchia* Dante sólo insinúa este gobierno republicano en la ciudad, pero éste corresponde claramente al ideal del *buon tempo antico* que él pone en los cantos 15 y 16 del Paraíso en boca de su antecesor Cacciaguida³⁶. Cacciaguida, un viejo noble florentino, describe allí la situación de Florencia en el siglo XII y la contrapone a la (supuesta) decadencia de la época del 1300. Describe el cuadro de una pequeña y delimitada comuna, que no ha conquistado todavía sus alrededores ni se ha mezclado todavía en los negocios financieros de toda Europa ni ha rechazado todavía la suprema autoridad del emperador (Par. 15, 97-102):

*“Fiorenza dentro dalle cerchia antica,
ond’ella toglie ancora e terza e nona,
si stava in pace, sobria e pudica.
Non avea catenella, non corona,
non gonne contigiate, non cintura
che fosse a veder più che la persona”.*
[Florencia, dentro de sus antiguos muros,
donde todavía se oye tocar terciá y nona,
vivía en paz, sobria y púdica.
No tenía brazaletes, ni coronas
ni faldas con cenefa, ni cinturones
más atractivos que las personas].

Dante, por consiguiente, sostiene el ideario republicano respecto de tres puntos: en primer lugar cuando subraya claramente la primacía del bien común, en segundo lugar cuando afirma la concepción del gobierno como un servicio (o cargo) público y en tercer lugar cuando propicia la administración republicana a nivel de las ciudades.

Sin embargo, tres razones de peso se oponen, en mi opinión, a que consideremos a Dante un partidario del republicanismo.

El primer elemento anti-republicano es la posición jerárquica del emperador universal. En opinión de Dante toda *iurisdiction* se deriva del emperador y la del emperador inmediatamente de Dios³⁷. Todo hombre se encuentra

³⁴ “Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen ...”. *Monarchia* I v 7 (p. 146).

³⁵ *Monarchia* II v 7 (p. 186).

³⁶ C. T. Davis, “Il buon tempo antico”, *Dante’s Italy*, 71-93; J. M. Ferrante, *The Political Vision of the “Divine Comedy”*, Princeton, 1984, 132-197; J. J. Najemy, “Dante and Florence”, *The Cambridge Companion to Dante*, ed. R. Jacoff, Cambridge, 1993, 80-99.

³⁷ “Et sic per prius et immediate Monarche inest cura de omnibus, aliis autem principibus per Monarcham, eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendit”. *Monarchia* I xi 16 (p. 156). W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the*

según Dante desde todo punto de vista (“*secundum totum*”) directa e inmediatamente bajo el gobierno del emperador, de cuya mano los otros príncipes reciben su autoridad³⁸. Esta relación jerárquica se expresa en el hecho de que el emperador debe mejorar las malas constituciones de Estados y comunas y debe velar para que, en el caso de las buenas constituciones, los gobernantes gobiernen con justicia³⁹. Todos los príncipes y gobernantes subordinados al emperador están obligados a adoptar las leyes universales del emperador y de acuerdo con ellas promulgar leyes particulares que tengan en cuenta las diversas costumbres y climas de las regiones del mundo⁴⁰. Como lo ha señalado Hans Kelsen⁴¹, en Dante todas las funciones estatales se encuentran en la mano del emperador universal. Es evidente que esta teoría jerárquica es incompatible con la autocomprensión republicana de las comunas urbanas con administración autónoma.

En segundo lugar, el emperador universal se halla por encima del derecho positivo, está *legibus solutus*⁴². Su jurisdicción no se halla limitada por la tradición ni por el consenso de la población y abarca todos los campos de la vida humana, por ejemplo, las leyes matrimoniales, el derecho de los esclavos, el régimen militar y el ordenamiento de los cargos del Estado⁴³.

En tercer lugar, Dante rechaza vigorosamente la legitimación del gobierno por el consenso. Dante considera imposible una fundamentación consensuada del gobierno universal, porque después del pecado original los hombres privilegian el provecho propio al bien común y porque mediante un acuerdo en forma independiente nunca llegarán a instituir un emperador universal⁴⁴. La imagen pesimista que Dante tenía del hombre excluye una elección unánime del emperador mundial. La divina providencia, según Dante, debió intervenir premiando la extraordinaria virtud del pueblo romano con el imperio mundial y como señal de ello hizo que Cristo naciese durante la paz universal bajo el emperador Augusto⁴⁵. Para Dante es justo lo que Dios quiere, y Dios quiere que los virtuosos gobiernen y que los menos o nada virtuosos sean gobernados⁴⁶. El mérito de la virtud demuestra por sí

Middle Ages, London, 1961, 258-262, interpreta a Dante por el contrario como representante de una teoría ascendente.

³⁸ *Monarchia* I xi 15 (p. 156).

³⁹ *Monarchia* I xii 9 (p. 159).

⁴⁰ *Monarchia* I xiv 4-7 (pp. 164-165).

⁴¹ H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien, 1905, 129.

⁴² “... e quello che esso dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritate”. *Convivio* IV iv 7 (p. 556).

⁴³ *Convivio* IV ix 14 (p. 635).

⁴⁴ “Però che la romana potenza non per ragione né per decreto di convento univerale fu acquistata, ma per forza, che a la ragione pare esser contraria. A ciò si può lievemente rispondere, che la elezione di questo sommo ufficiale convenia primieramente procedere da quello consiglio che per tutti provvede, cioè Dio; altrimenti sarebbe stata la elezione per tutti non iguale; con ciò sia cosa che, anzi l’officiale predetto, nullo a bene di tutti intendea”. *Convivio* IV iv 8-9 (pp. 557-558).

⁴⁵ *Monarchia* II x (pp. 212-214).

⁴⁶ “Sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum ius”. *Monarchia* II ii 4 (p. 175).

mismo la legitimidad del dominio universal romano, el cual es justo incluso si los hombres deben ser obligados a reconocerlo ("*etiamsi cogantur*")⁴⁷. Por ello se encuentra muy lejos de la concepción republicana, según la cual el gobierno consensuado contribuye esencialmente a la estabilidad de una constitución, pues de ese modo se fortalece la vinculación de los ciudadanos con el bien común. El consenso representa para el poeta más bien un peligro, porque con él se abrirían totalmente las puertas a la *cupiditas*. Por tal razón les niega a los príncipes del Imperio germano-romano la denominación de "electores" y los reconoce únicamente como pregoneros de la voluntad divina⁴⁸.

Es interesante señalar aquí que Dante con su rechazo del consenso se diferencia en forma radical de los demás críticos del poder temporal de la Iglesia. Si analizamos el pensamiento de Juan de París, el primer crítico de la *plenitudo potestatis* papal, observaremos que en su discusión sobre la división de poderes entre el Estado y la Iglesia contrapone siempre la legitimación consensuada del Estado a la legitimación divina del papa. Porque el gobierno se fundamenta en un acuerdo humano y no por institución divina, la Iglesia como institución espiritual no puede, según Juan, inmiscuirse en los intereses del Estado⁴⁹. En Marsilio de Padua la fundamentación consensuada del gobierno político se convierte en una teoría democrática de la soberanía popular, y en Thomas Hobbes en una teoría contractual individualista.

Dante sigue otro camino que lo coloca ante un problema central: si derecho es lo que Dios quiere, si Dios decide la legitimidad del gobierno, ¿quién está entonces autorizado a reivindicar para sí el conocimiento de la providencia divina? Si el virtuoso debe ejercer el gobierno, ¿quién está entonces autorizado a juzgar la virtud? ¿No reclamará cada uno la virtud para sí mismo? Thomas Hobbes habría formulado su famosa pregunta *Quis iudicabit?* atacando el absurdo de semejante teoría política porque, en su opinión, sobre esta cuestión nunca reina consenso entre los hombres y de esa manera sólo se fomenta la guerra civil, la lucha del hombre contra el hombre.

Dante enfrenta este problema con su distinción entre teología y filosofía, el núcleo central de la *Monarchia*⁵⁰. No debemos sin embargo entender en sentido moderno esta distinción entre teología y filosofía, entre Revela-

⁴⁷ "Propter quod videmus quod quidam non solum singulares homines, quin etiam populi, apti nati sunt ad principari, quidam alii ad subici atque ministrare, ut Philosophus astruit in hiis que De Politicis: et talibus, ut ipse dicit, non solum regi est expediens, sed etiam iustum, etiamsi ad hoc cogantur". *Monarchia* II vi 7 (p. 195). Cfr. etiam *Monarchia* I iii 10 (p. 143).

⁴⁸ *Monarchia* III xv 13 (p. 275).

⁴⁹ Juan de París, *De regia potestate et papali*, ed. F. Bleienstein, Frankfurt, 1969. Cfr. H. Bielefeldt, "Von der päpstlichen Universalherrschaft zur autonomen Bürgerrepublik: Aegidius Romanus, Johannes Quidort von Paris, Dante Alighieri und Marsilius von Padua im Vergleich", *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, kanonistische Abt. 73, 1987, 70-130.

⁵⁰ Cfr. etiam Gilson, *Dante et la philosophie*, y B. Nardi, "Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta", *Saggi e note di critica dantesca*, Milano/Napoli, 1966, 3-109.

ción y saber, entre Dios y la naturaleza, pues ello equivaldría a malinterpretarla. Para Dante esa distinción no delimita un mero ámbito terreno donde encontraría su lugar un Estado secularizado. Por el contrario, la voluntad de Dios se expresa tanto en la naturaleza como en la Revelación; el saber filosófico surge igualmente del intelecto programado por Dios del mismo modo como el saber teológico participa inmediatamente de Dios. Naturaleza y sobrenaturaleza reflejan la voluntad divina⁵¹. Sólo así se puede entender que para Dante el Imperio romano fuera creado por la providencia divina, que Virgilio conduzca como enviado de Dios a Dante a través del Infierno y del Purgatorio y que los antiguos héroes sean representados obrando como por inspiración divina.

Filosofía y teología, por consiguiente, pueden ser reconducidas a la misma causa, a saber, Dios; sin embargo, ambas formas de saber son autónomas en cuanto corresponden a fuentes distintas: Revelación y razón. El emperador universal, fundamentado en la razón, puede llevar a cabo su tarea de ofrecer la paz general a la humanidad, posibilitando de esa manera una vida feliz. Dante define la felicidad, siguiendo a Aristóteles y Averroes, como la actualización del intelecto posible, es decir, la total realización de las posibilidades intelectuales de la humanidad. Y esto no puede darse en un individuo, sino sólo comunitariamente⁵². El hombre realiza todo su potencial en la contemplación de todo el conocimiento posible en este mundo. La condición más importante para ello es la paz garantizada por el emperador universal. Además de ello él garantiza que las leyes repriman la codicia de los hombres. Solamente el emperador universal no ostenta ninguna codicia hacia bienes terrenales porque todo en la tierra le está ya sujeto. Tal posición le posibilita apaciguar la codicia de los demás hombres, garantizando de ese modo la felicidad y la paz⁵³.

El emperador universal puede cumplir esa función sólo si cuenta realmente con los fundamentos del saber filosófico. Dante mismo lo expresa con claridad cuando en la *Monarchia* III.15 afirma que mediante la enseñanza filosófica de las virtudes morales e intelectuales el emperador conduce a la humanidad a la felicidad terrena⁵⁴. Su legislación es expresión directa de este

⁵¹ "Veritas autem questionis patere potest non solum lumine rationis humane, sed etiam radio divine auctoritatis: que duo cum simul ad unum concurrunt, celum et terram simul assentire necesse est". *Monarchia* II i 7 (p. 173).

⁵² *Monarchia* I iii-iv (pp. 139-144). Para la interpretación más reciente cfr. M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, 1983; R. Imbach, "Die politische Dimension der menschlichen Vernunft bei Dante", *Der Mensch – ein politisches Tier*, ed. O. Höffe, Stuttgart, 1992, 26-42; R. Ogor, "Das gemeinsame Ziel des Menschengeschlechts in Dantes *Monarchia* und des Averroes Lehre von der Einheit des separaten Intellekts. Zur Wertung des Averroismus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40, 1993, 88-108.

⁵³ *Monarchia* I xiii (pp. 161-163).

⁵⁴ "Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando". *Monarchia* III xv 8 (p. 273).

saber filosófico, porque el emperador, como ya dijimos, debe promulgar las leyes generales que deben ser aplicadas por los funcionarios subordinados. Dante compara esas leyes universales con la premisa mayor del silogismo práctico, descrito por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*⁵⁵. Así pues, la premisa mayor contiene siempre la ley moral, es decir, una determinación del derecho natural. El emperador encarna por consiguiente el derecho natural.

Es interesante señalar aquí que esta concepción distingue diametralmente a Dante de los otros críticos del papado. Juan de París hace precisamente lo contrario: coloca al papa como defensor del derecho natural, para despojarlo de toda competencia en la legislación positiva. Según Juan el Estado promulga leyes positivas y las protege mediante la coacción física, mientras que por el contrario la Iglesia sólo está facultada para establecer reglas generales del derecho natural y divino⁵⁶. En forma similar también Marsilio de Padua reserva únicamente al Estado la *potestas coactiva*, dejando a los sacerdotes sólo la discusión del derecho divino⁵⁷. Esta separación desemboca en Hobbes en la estricta distinción entre orden y consejo, entre autoridad y opinión (*auctoritas, non veritas facit legem*)⁵⁸.

Si de acuerdo a lo que hemos expuesto hasta aquí el emperador universal es también al mismo tiempo filósofo, ¿puede afirmarse que Dante defiende una variación de la doctrina platónica del rey filósofo? ¿Es el rey filósofo la solución a la pregunta de Hobbes *Quis iudicabit?* Aunque Dante, como el Medioevo latino, desconocía la *República* de Platón, sin embargo es seguro que Dante conoció la célebre frase de los reyes filósofos. Boecio la cita en su *De consolatione philosophiae*, mencionado por Dante como la obra cuya lectura le ayudó a superar la crisis después de la muerte de Beatrice⁵⁹. La cita de la *sententia Platonis* "*beatos fore res publicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset*" estaba muy difundida en la Edad Media. Dante alude a ella cuando escribe en el *Convivio*: "*Congiungasi la filosofica autoritate con la imperiale, a bene e perfettamenteemente reggere*"⁶⁰. Según Dante, esta unión entre la filosofía y el Imperio

⁵⁵ "Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent, tanquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo, et sub illa particularem, que proprie sua est, assummit et particulariter ad operationem concludit". *Monarchia* I xiv 7 (p. 165).

⁵⁶ Juan de París, *De regia potestate et papali* 12 (p. 133).

⁵⁷ Marsilio de Padua, *Defensor pacis* I 12, 6 (p. 76); II 5, 6 (p. 190), ed. R. Scholz, Hannover, 1932.

⁵⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan* II 26.

⁵⁹ Boecio, *De consolatione philosophiae* 1, pr. 4. "E misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea". *Convivio* II xii 2 (p. 202).

⁶⁰ "Per che, tutto ricogliendo, è manifesto lo principale intento, cioè che l'autoritate del filosofo sommo di cui s'intende sia piena di tutto vigore. E non repugna a la imperiale autoritate; ma quella sanza questa è pericolosa, e questa sanza quella è quasi debile, non per sé, ma per la disordinanza de la gente: sì che l'una con l'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore". *Convivio* IV vi 17 (p. 594).

se puede realizar de dos formas: o el emperador hace suyo el saber filosófico o recibe a filósofos en su consejo ⁶¹.

Dante escribe esta frase al final de las consideraciones en las que, inmediatamente después de rechazar la definición de la nobleza del emperador Federico II, termina dando preeminencia a la definición de Aristóteles. Así queda fundamentado que el filósofo goza de autoridad en las cuestiones del saber teórico y el emperador en las del obrar práctico. Como señaló por primera vez E. H. Kantorowicz, Dante omite recordar esta distinción en la *Monarchia*, porque socavaría su argumento según el cual el emperador universal con su saber filosófico conduce a los hombres a la felicidad terrena. La equiparación entre emperador y filósofo debe pues presuponerse si el Estado debe estar fundamentado sobre el saber filosófico y la Iglesia sobre el saber sobrenatural teológico ⁶².

3. Dante y la tradición platónica

Volvamos a nuestro tema principal. ¿Fue Dante un republicano? Espero haber mostrado que existen fuertes argumentos contra esa tesis: la posición jerárquica del emperador, su rango por encima del derecho positivo y el rechazo del consenso. Dante no asume ninguna posición particular respecto de la teoría política medieval que, en general está impregnada de ideas republicanas. La concepción dantesca del gobierno del filósofo sugiere colocarlo en otra línea de pensamiento, es decir, en la tradición platónica. Busquemos entonces otras ideas platónicas en la *Monarchia*.

En primer lugar debe mencionarse el método de Dante. En el *Convivio* Dante se propone como objetivo describir la mejor organización para el mundo (*ottima disposizione*) ⁶³, tal como ella habría tenido lugar durante el Imperio de Augusto. Con ese objetivo hace abstracción de las circunstancias concretas de la época presentando al Emperador como culminación de la jerarquía política a partir de la cual proviene todo poder. Este distanciamiento dantesco respecto de la realidad siempre fue denunciado por los investigadores que intentaron explicarlo de diversas maneras.

Algunos han visto en ese distanciamiento una expresión del carácter utópico de la *Monarchia*, lo que acercaría a Dante a Tomás Moro y Tommaso Campanella ⁶⁴. No concuerdo con esa opinión, porque la realidad y el Estado

⁶¹ "Oh miseri che al presente reggete! E oh miserissimi che retti siete! Ché nulla filosofica autoritate si congiunge con li vostri reggimenti né per proprio studio né per consiglio". *Convivio* IV vi 19 (p. 594).

⁶² Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 462. No estoy de acuerdo con la crítica de C. T. Davis a Kantorowicz en este punto: "Kantorowicz and Dante", *Ernst Kantorowicz*, ed. R.L. Benson/J. Fried, Stuttgart, 1997, 240-264.

⁶³ *Convivio* IV v 4 (p. 562).

⁶⁴ Entre otros Kelsen, *Staatslehre*, 126; B. Nardi, "Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante", id., *Saggi e note*, 377-385; E. L. Fortin, *Dantes "Göttliche Komödie" als Utopie*, München, 1991, 41.

ideal en Dante se comportan respectivamente en forma distinta que en la utopía moderna⁶⁵; mientras Moro y sus seguidores oponen a la realidad una ficción tomada del reino de la posibilidad, Dante describe el verdadero orden mundial, y por ello el único real, que tuvo su realización en la época de Augusto y del cual se fueron alejando sus manifestaciones posteriores. La utopía moderna confronta la realidad con una posibilidad, Dante confronta la apariencia con la realidad.

En mi opinión, Dante continúa la discusión sobre el Estado ideal. El distanciamiento dantesco se puede entender a la luz de un pasaje del libro IV de la *Política* de Aristóteles. Allí Aristóteles menciona tres objetivos de la teoría política⁶⁶. Primero, presentar en términos absolutos la mejor constitución del Estado. Segundo, describir la constitución del Estado que mejor se adecua a las circunstancias. Tercero, analizar las constituciones ya existentes en su desarrollo histórico y en sus distintas formas. Dante se limita al primer objetivo, es decir la descripción de la mejor disposición del Estado, tal como Platón lo hace en la *República* y Aristóteles en los libros VII y VIII de la *Política*. Por cierto, tanto Platón en las *Leyes* como Aristóteles en los libros IV y V de la *Política* muestran cómo pueden ser utilizados en la realidad los principios del Estado ideal. Dante olvida construir un puente entre el ideal y la realidad.

Un segundo elemento platónico es la idea meritocrática, según la cual las virtudes legitiman el ejercicio del gobierno político. Aristóteles recibió esta concepción de Platón y la consideró como el principio de justicia que debe regir en el Estado mejor constituido. Aristóteles desarrolla estos temas en los libros VII y VIII de la *Política*, y también en el libro III, cuando trata acerca de la monarquía. Por ese motivo la Edad media discutió intensamente este tema. Sin embargo, antes de la recepción de la *Política* se había consolidado en el derecho canónico la idea de que, en rigor, la virtud no es un criterio adecuado para cualificar al candidato, pues cada uno podía autopresentarse como candidato virtuoso. Por ello, para la concesión de un cargo político era decisiva, o bien la elección, o bien el nombramiento por parte de una autoridad superior⁶⁷. Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham reciben esta argumentación canónica y la transmiten a la teoría política⁶⁸. Solamente en los comentarios a la *Política* de Aristóteles, por

⁶⁵ Cfr. H. Blumenberg, "Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie", *Schweizerische Monatshefte* 48, 1968, 121-146; O. G. Oexle, "Utopie", *Lexikon des Mittelalters* 8, München/Zürich, 1999, col. 1345-1348.

⁶⁶ *Política* IV 1 (1288 b 22-30); cfr. Ubl, *Engelbert*, 154-155.

⁶⁷ Glossa ordinaria ad C. 8 q. 1 c. 15 v. qui praestantior (Decretum Gratiani cum glossis, Lyon, 1613, col. 855); ad C. 1 q. 1 c. 45 v. nisi praecellat (col. 518); Glossa ordinaria ad X 1.27.2 v. sanctorum (Decretales Gregorii IX. cum glossis, Lyon, 1618, col. 323); cfr. Ubl, *Engelbert*, 163-164.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *Lectura super Ioannem* 21, 3 ad v. 15; *Summa theologiae* II-II, q. 185, a. 3; Guillermo de Ockham, *Dialogus* III, I, i, 17, ed. M. Goldast, *Monarchia Sacri Romani Imperii* 2, Frankfurt/M., 1614, p. 802.

ejemplo de Alberto Magno, Pedro de Alvernia y Egidio Romano, se conservó esta concepción meritocrática⁶⁹. Lo mismo sucedió en el caso de Dante.

El tercer elemento platónico es la estrecha vinculación entre ética y política, a la que ya me he referido en mi introducción. Fritz Kern ha descrito la teoría política de Dante como una "unidad de moral y derecho"⁷⁰. Como Dante afirma expresamente en la *Monarchia* la corrupción causada por la codicia es la causa de todas las discordias y de todos los conflictos⁷¹. Para Dante, por consiguiente, no existen iguales intereses legítimos de los individuos, que por la intervención estatal deben ser protegidos y llevados a un orden armónico, sino solamente intereses racionales e irracionales (*ratio* y *cupiditas*). Pues el Estado no debe actuar como neutralizador de intereses o como protector de derechos individuales, sino que debe luchar contra la *cupiditas* y promover la felicidad terrena. Por ello Dante no distingue entre virtud y obediencia a la ley, entre legitimidad y legalidad, porque en su construcción ideal las leyes son justas *per se*. Leyes que no son justas, para Dante no son leyes⁷². Con ello Dante rechaza el positivismo jurídico. Las leyes no son obligantes porque el Emperador las ha promulgado, sino porque son justas. Esta posición iusnaturalista de Dante resulta del ya citado pasaje según el cual la voluntad divina es el mismo derecho: "*divina voluntas sit ipsum ius*"⁷³.

El último elemento platónico en Dante es su concepto de libertad. En la filosofía política moderna suele distinguirse entre libertad positiva y negativa⁷⁴. La libertad negativa ha sido definida por Thomas Hobbes en términos clásicos del siguiente modo: La libertad del ciudadano comienza allí donde caducan las leyes del Estado⁷⁵. Esta caracterización negativa equivale a un ámbito libre de regulaciones estatales, lo que constituye el ideal del liberalismo político. La libertad positiva es actualmente sostenida por el comunismo. Según Charles Taylor no es suficiente que existan ámbitos de libertad, sino que el Estado debe garantizar que estos ámbitos sean utilizados de modo correcto⁷⁶. Según Taylor es importante para la política que estos ámbitos no sean puramente formales, sino que el Estado forme individuos

⁶⁹ K. Ubl/L. Vinx, "Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles bis Ockham", *Vivarium* 40, 2002, 41-74.

⁷⁰ F. Kern, *Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur). Eine Dante-Untersuchung*, Leipzig, 1913, 18-24.

⁷¹ "... et cupiditas ipsa sola sit corruptiva iudicii et iustitie prepeditiva ...". *Monarchia* I xiii 7 (p. 162).

⁷² "Quod si ad utilitatem eorum qui sunt sub lege leges directe non sunt, leges nomine solo sunt, re autem leges esse non possunt: leges enim oportet homines devincire ad invicem propter comunem utilitatem". *Monarchia* II v 3 (p. 185). Cfr. etiam *Monarchia* III x 19 (p. 261).

⁷³ *Monarchia* II ii 4 (p. 175).

⁷⁴ I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, 118-172.

⁷⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan* II 21.

⁷⁶ C. Taylor, "What's wrong with negative liberty" (cfr. *supra* n. 16).

autodeterminados. El comunitarismo se basa en primera línea en Hegel, pero también en el principio de autonomía de Platón y Aristóteles. Dante sigue la misma tradición, definiendo la libertad como autodeterminación de la razón⁷⁷. Esta libertad es garantizada por el Emperador, porque solamente él *ex officio*, es decir por definición, está libre de toda *cupiditas*, y por ello puede conducir a todos los hombres a su autodeterminación racional a través de leyes. La obediencia a las leyes no se opone a la libertad, como en el liberalismo político, sino que la obediencia posibilita la autodeterminación racional de los individuos. Dante rechaza como pura arbitrariedad y "falsa libertad" la libertad negativa de obrar como uno quiera y sin vallas morales, con la que se abren ampliamente las puertas a la concupiscencia⁷⁸.

En este sentido dice Virgilio en la *Divina Comedia* cuando abandona a Dante en el ingreso al paraíso terrestre confiándole la conducción de Beatrice (Purg. 27, 139-142):

*"Non aspettar mio dir più né mio cenno:
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno:
per ch'io te sovra te corono e mitrio".*
[No esperes ya mis palabras ni mi consejo
libre, recto y sano es tu albedrío
y sería un error no hacer lo que él te diga.
por lo cual yo, considerándote dueño de ti
te otorgo corona y mitra].

4. Conclusión

Hoy la filosofía política discute cuál es realmente el objetivo de la política. Autores liberales, como John Rawls y Robert Nozick, ven la función del Estado en el mantenimiento de un orden jurídico que deslinda los ámbitos de la libertad individual y evita que en ellos incursione el Estado o los otros ciudadanos. Autores republicanos, como Michael Sandel y Alisdair MacIntyre, consideran que la función del Estado es reconstruir el sentido comunitario, porque las instituciones estatales no funcionan si los ciudadanos se retiran a su vida individual y abandonan la política en manos de quienes sólo aspiran al poder, el dinero y las influencias.

Dante tiene una elevada concepción de la política. Ella debe hacer felices a los hombres. Y sólo la política puede lograrlo. Sin Virgilio, el profeta del Imperio Universal, Dante habría permanecido en la *selva oscura* y se habría

⁷⁷ *Monarchia* I xii 3 (p. 157). Cfr. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg/Paris, 1995.

⁷⁸ "Nulla etenim conditio delinquentis formidolosior, quam impudenter et sine Dei timore quicquid libet agentis. ... et quo false libertatis trabeam tueri existimatis, eo vere servitutis in ergastula conciditis". *Epistola* VI 2-4 (pp. 552-554).

entregado a la *lupa* de la *cupiditas*. Lo que vale para el individuo Dante, vale para la humanidad. La salvación de la *selva oscura*, una variación de la caverna platónica, solamente puede ser realizada por el Emperador, que a su vez es una variación del rey filósofo platónico ⁷⁹.

¿Debemos entonces considerar a Dante como un adepto del autoritarismo, del paternalismo y del anti-pluralismo que confía la humanidad a un caudillo? ¿Dante, en suma, enemigo de la sociedad abierta? Por una parte sí: Dante no conoce ningún conflicto legítimo de intereses, sino solamente el antagonismo entre intereses racionales e irracionales, entre *ratio* y *cupiditas*. Su teoría política es radical porque quiere tratar en la raíz las causas de la guerra y la discordia y por ello debe adoptar el ropaje de una doctrina salvífica para la humanidad. Todos los hombres deben llegar a ser felices, aunque rechacen la felicidad tal como la concibe Dante o no consideren en absoluto deseable una vida feliz. Por otra parte, a diferencia de Platón y de Aristóteles, Dante piensa en términos universales. Promete la felicidad a toda la humanidad, no a una pequeña élite de ciudadanos virtuosos. No divide a los hombres en reyes filósofos, guardianes y trabajadores como lo hace Platón. Ni tampoco excluye de la felicidad civil a los trabajadores como lo hace Aristóteles. Este universalismo es el que hace de la *Monarchia* una obra fascinante y moderna.

(Trad.: Gustavo D. Corbi)

ABSTRACT

After the path-breaking research by J.G.A. Pocock and Q. Skinner, the history of republicanism has been intensively studied in recent years. In the case of Dante, C. Davis and P. Armour related the political philosophy of the Italian poet to the republican tradition. This article tries to identify the limits of republicanism in the hierarchical view of politics which Dante traced out. It is argued that Dante should rather be labeled as a platonist than a republican. His idealist method, his concept of a philosopher-king, his blending of ethics and politics, his approval of meritocratic leadership, his concept of liberty betray him as a follower of platonism, even though he himself did not know any of Plato's political dialogues. Contrary to the elitism of Plato and Aristotle, Dante's universalist concept of mankind sets him off as an original thinker.

⁷⁹ La crítica más reciente también pone de relieve en la interpretación de la *Commedia* y del *Convivio* el platonismo de Dante: P. Boyde, *Dante Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos*, Cambridge, 1981; F. Cheneval, "Kommentar", Dante Alighieri: *Das Gastmahl*. Drittes Buch, ed. T. Ricklin/F. Cheneval, Hamburg, 1998, 376; Vasoli, "L'immagine 'enciclopedica' del mondo nel *Convivio*", *Otto saggi*, 83-102. Cfr. etiam M. Cristiani, "Platone", *Enciclopedia dantesca* 4, Roma, 1973, 547-550; id., "Platonismo", *Enciclopedia dantesca* 4, Roma, 1973, 550-555; R. M. Durling, "Neoplatonism", *The Dante Encyclopedia*, ed. R. Lansing, New York, 2000, 641-646.