

CONTEXTO, CONSECUENCIAS Y FUENTES
DE LA DOCTRINA DANTESCA
"HOMO EST MEDIUM"
(*Monarchia*, III, xv)

FRANCISCO BERTELLONI *

I. Introducción

En un trabajo anterior, concebido como recensión y breve comentario de la reciente edición alemana de la *Monarchia* realizada por R. Imbach y Ch. Flüeler¹, me referí a la función que las categorías de *medium* y *orizon* desempeñan en la antropología expuesta en el último capítulo de ese tratado. De mi afirmación² parecía concluirse que las categorías de *medium* y de *orizon* se encuentran en el mismo nivel de importancia y que contribuyen indistintamente a la constitución de la doctrina ética de los *duos fines* y de las dos *beatitudines*, las que, a su vez, dan lugar a la tesis política según la cual la autoridad del Emperador depende *immediate* de Dios, sin intermediarios³. Sin em-

* Universidad de Buenos Aires.

¹ Dante Alighieri, *Monarchia*. Studienausgabe Lateinisch/Deutsch. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach und Ch. Flüeler. Philipp Reclam, Stuttgart, 1989.

² "Nach Dante sind die theoretischen Grundlagen dieser Frage in seiner Lehre vom Menschen als *Horizont* zu suchen, d. h. einer Anthropologie, in der der Mensch die Mitte zweier Welten ist. Deshalb ist er nicht auf ein Ziel (Thomas), sondern auf zwei Ziele oder 'beatitudines' hingebordnet..., die Dante für unabhängig voneinander hält" (cfr. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 [1990], p. 326).

³ "...ostensive probandum est Imperatorem, sive mundi Monarcham, immediate se habere ad principem universi, qui Deus est" (cfr. *Monarchia*, III, XV, 272, 6-8). Cito libro, capítulo, página y líneas de la edición de Pier Giorgio Ricci: Dante Alighieri, *Monarchia*, Mondadori, Verona, 1965

bargo, de un cuidadoso examen de la función de esas dos categorías antropológicas, resulta: primero, que la doctrina antropológica del *homo medium* y del *homo orizon* se apoya en una doctrina anterior, de carácter cosmológico; segundo, que esta cosmología actúa como fundamento de aquella doctrina antropológica; y tercero, que en la estructura de la argumentación de ese pasaje, la doctrina del *homo medium* tiene una clara primacía sobre la del *homo orizon*. Este tercer aspecto es el más importante, pues no solo revela las preferencias de Dante por el locus del *homo medium* sino que, además, el examen de este locus contribuye a identificar las fuentes del pasaje.

En efecto, para fundamentar la tesis política de la independencia del Emperador respecto del Papa, Dante construye su argumentación en tres momentos. El primero es un momento *cosmológico*, que considera al mundo dividido en naturaleza corruptible y naturaleza incorruptible. El segundo es el momento *antropológico*, en el que Dante recurre a la doctrina del *homo medium* colocado entre aquellas dos naturalezas. Este momento antropológico cumple una función de *mediación* entre el primer y el tercer momento, en el que, precisamente, se produce la transformación de los momentos precedentes en la tesis *ética* de los *duos fines* del hombre y en la consecuente tesis *política* de la independencia de la autoridad imperial respecto de la autoridad papal. Así, primero la cosmología, luego la antropología y por último la ética conducen a la demostración de una tesis política; y mientras todo el pasaje se desarrolla entre la cosmología como punto de partida y la política como conclusión, el tránsito de la cosmología a la política es posible gracias al recurso dantesco al locus del *homo medium*.

La tesis política del capítulo, quizá la más importante de todo el tratado, ha motivado ya profundos y merecidos estudios⁴ centrados sobre todo en el esfuerzo de explicarla a la luz de las últimas líneas de la *Monarchia*, en las que Dante —fundándose

(en: *Opere di Dante Alighieri*, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, vol. V).

⁴ Particularmente Ét. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, pp. 197 ss. y notas 1 y 2 de p. 197; L. Minio Paluella, "Tre note alla 'Monarchia'", en: *Medioevo e Rinascimento* (Studi in onore di Bruno Nardi), Firenze, 1955, p. 522 ss.; M. Maccarrone, "Il terzo libro della 'Monarchia'", en: *Studi danteschi*, 33 (1955), pp. 1-42; B. Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, Roma, 1960, esp. pp. 66-96 y 285-313; G. Vinay, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, Firenze, 1962 y B. Martinelli, "Sul 'quodammodo' di *Monarchia*, III, 15, 17, en: *Dal Medioevo al Petrarca* (Studi in onore di Vittore Branca), Firenze, 1933, pp. 193-214 (con abundante bibliografía).

en el hecho de que la felicidad terrena está ordenada, *quodammodo*, a la felicidad eterna— sugiere la dependencia *in aliquo* del Emperador al Papa⁵. La determinación del alcance del *quodammodo* que vincula la felicidad terrestre con la celeste y viceversa es, ciertamente, la clave para la resolución de un problema sobre el que aún no existe unanimidad entre los críticos. Sin embargo, la definición de ese problema debe tener en cuenta, además, algunos aspectos teológicos del tratado, como por ejemplo la doctrina de los dos paraísos, el hecho de que es la misma *providencia* la que propone al hombre no solo el fin celeste sino también el terrestre y el carácter también providencial del *Imperium Romanum*, cuya restauración propone Dante identificándolo prácticamente con la *beatitudo huius vite* o fin último terrestre del hombre. De allí que resulte difícil encontrar una solución definitiva al problema *político* de la relación entre los poderes sin resolver, previamente, el problema *histórico-teológico* de la relación entre los dos paraísos y el paradójico problema teológico del fin exclusivamente terrestre, cuya efectivización responde a un designio divino. Por una parte, pues, y de acuerdo a las interpretaciones canónicas del tratado, Dante habría procurado limitar la política estrictamente al ámbito de la filosofía; pero, por la otra, esa limitación no puede significar que la interpretación de *toda* la *Monarchia* se resuelva en un contexto exclusivamente filosófico.

No me ocuparé aquí de la conclusión política del capítulo que, como acabo de sugerirlo, solo puede resolverse teniendo en cuenta los aspectos del tratado que comprometen la teología de la historia de Dante. Ello será tema de un trabajo futuro. Examinaré aquí solo los dos momentos precedentes de la argumentación que, en mi opinión, admiten aún una interpretación. En primer lugar —mediante una breve caracterización del momento cosmológico— presentaré las condiciones de posibilidad del ingreso en la argumentación de la tesis antropológica del *homo medium* (§ II). En segundo lugar procuraré establecer la relación que existe entre las categorías de *medium* y *orizon*, poniendo de manifiesto el carácter primario que para Dante asume la doctrina del *homo medium* y el carácter secundario, y por ende derivado, de la doctrina del *homo orizon* (§ III). Estos dos primeros aspectos conciernen sobre todo a la estructura de la argu-

⁵ "Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalibus ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur" (*Monarchia*, III, xv, 275, 79-83).

mentación. Por último formularé una hipótesis acerca de las posibles fuentes de la doctrina dantesca del *homo medium* (§§ IV y V).

II. Momento cosmológico

Ante todo debe tenerse en cuenta que la argumentación del capítulo no comienza —como ha sido sugerido⁶— a partir de bases antropológicas, sino que ha sido prolijamente construida de modo tal que ella se desarrolle a partir de un punto que ya no permite retrotraerse más hacia atrás en la búsqueda de un fundamento último. Ese punto no está en el hombre, sino en la constitución del mundo. Según la formulación de Vossler, “im ganzen Weltsystem”⁷. Dante parte del hecho de que el hombre ocupa un lugar peculiar *en el mundo*: “homo solus in entibus tenet medium”⁸, y que, poco después, se refiere todavía dos veces a la posición del hombre ubicado “inter omnia entia”⁹. Estas formulaciones revelan su empeño en inaugurar su discurso apoyándose en una estructura originaria y última que abarque *toda la realidad*, de modo tal que el mundo considerado como *totalidad* —y no el hombre como *parte* de él— constituya el primer *sciendum* para la inteligencia de la conclusión política del capítulo.

Es verdad que, de los tres momentos en que Dante organiza su discurso, el núcleo del razonamiento lo constituye el momento correspondiente a la posición *del hombre* entre la naturaleza corruptible y la incorruptible. También es verdad que a pesar de su radicalidad, el momento cosmológico ha sido introducido por Dante *en función* del momento antropológico y que la cosmología debe presentar la naturaleza de toda la realidad, pero solo *para poder* colocar después al hombre en su *medium*. Finalmente, si examinamos la argumentación ahora ya no desde su punto de partida, sino desde su conclusión, también debe admitirse que, puesto que la independencia de los poderes es la consecuencia última de la tesis del *homo medium*, el momento político depende causalmente, en forma directa, del momento antropológico.

⁶ “...il reste à démontrer que, comme celle du pape, l'autorité de l'empereur dépend immédiatement de Dieu seul... Pour fonder sa thèse sur une base inébranlable, Dante a voulu l'établir sur la *structure même de l'être humain*” (Gilson, como nota 4, p. 190. El subrayado es nuestro).

⁷ K. Vossler, “Dante und die Renaissance”, en: *Neue Heidelberger Jahrbücher*, XI (1902), p. 87.

⁸ *Monarchia*, III, xv, 272, 9.

⁹ *Ibid.*, 22 y 23-4.

gico. Con todo, a pesar de ese carácter central de la antropología, la organización lógica del pasaje comienza refiriéndose al amplio ámbito de los *omnia entia*, abarcante de toda la realidad. Este ámbito cosmológico constituye el término *a quo* del discurso y sus dos regiones —*corruptibilia et incorruptibilia*— constituyen la primera evidencia que debe conducir al término *ad quem*, es decir, que el Emperador "ab ipso Dei vicario non dependet"¹⁰. Así, partiendo de la cosmología, el discurso avanza atravesando ámbitos siempre más estrechos hasta llegar a la política.

Si ahora consideramos el ámbito cosmológico de los *omnia entia*, ellos no constituyen ni una región unitaria ni homogénea. Los *omnia entia* conforman fundamentalmente un ámbito sujeto a la fractura. Este carácter se explica en virtud de que la tesis política de Dante no es una conclusión derivada de los *omnia entia* considerados *in toto* sino, como lo ha señalado Kantorowicz¹¹, solo de la región de los entes corruptibles. Y esta parte es, precisamente, la región de la realidad en la que la política tiene sus raíces. Así, el objetivo de la exégesis dantesca del mundo entendido como dicotomía radical en la que coexisten *corruptibilia* e *incorruptibilia* no es otro que responder a la necesidad de conducir toda la argumentación a través de la región de lo corruptible. Pues es esta región la que permite una fluida continuidad entre cosmología, antropología y política.

No parece superficial llamar la atención sobre el tono altamente provocativo que asume el planteo político dantesco. Se trata de un planteo organizado deliberadamente de tal manera que comienza por la parte corruptible *del mundo*, prosigue por la parte corruptible *del hombre* y debe concluir en un fin ético estrechamente ligado al hombre considerado como ente corruptible. Esto es lo verdaderamente novedoso en la teoría política de la época, pues Dante llega a un fin ético, la *beatitudo huius vite*¹², que toda la humanidad puede alcanzar "prout [homo] corruptibilis est"¹³. La política está ordenada, pues, como instrumento, a efectivizar esta *beatitudo* de la parte corruptible del hombre; y si esta *beatitudo* es posible, su posibilidad depende de su origen mediato, es decir, de la parte corruptible de los

¹⁰ Ibid., 5.

¹¹ "In order to prove that his universal Monarch was free from papal jurisdiction, Dante had to build up a whole sector of the world which was independent not only of the pope, but also of the church and, virtually, even of the Christian religion" (E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theory*, Princeton, 1957, p. 457. El subrayado es mío).

¹² Monarchia, III, xv, 273, 27.

¹³ Ibid., 272, 25.

omnia entia. Dante construye, pues, su discurso político, sobre la base de una cosmología, de una antropología y de una ética de lo corruptible. No es, pues, llamativo, solamente el hecho de que Dante haya edificado su teoría monárquica sobre fundamentos hasta ese momento absolutamente descuidados: porque, en efecto, las letanías *in corruptibile, eterno, celeste*, que a lo largo de un período varias veces secular habían gozado de las preferencias de los modelos teocráticos, ya no atraen a Dante en la construcción de su discurso político. La provocación dantesca se agudiza aún más si tenemos en cuenta que, de la sustitución de lo incorruptible por lo corruptible, resulta un giro copernicano que apunta a rescatar una *notitia utilissima* para el pensamiento político, es decir la doctrina de un sistema político absolutamente temporal —*temporalis Monarchia*¹⁴—, cuyas bases Dante busca en la parte temporal del mundo y cuyo fin es, exclusivamente, alcanzar la *temporalis felicitas* del género humano¹⁵.

La renovación dantesca no consiste, pues, solamente, en la ruptura de la vieja estructura monolítica de los fines unipolares del *christianus*, cuya fractura habría permitido anteponer —cronológicamente al menos— los fines de la *Humanitas* a los fines de la *Christianitas*.¹⁶ Si así lo hubiera hecho, su novedad habría afectado solamente las consecuencias del sistema, es decir los fines, mientras que, en rigor, esos fines pueden ser alcanzados gracias a que Dante ha procedido a la total sustitución del terreno a partir del cual la humanidad puede alcanzar esos fines. La novedad reside, sobre todo, en la sustitución del terreno en el que Dante coloca las bases del discurso político. Puesto que ese terreno es la región corruptible del mundo, en consecuencia, lo corruptible tiene en lo sucesivo, a partir de Dante, una legitimidad hasta ese momento desconocida en la construcción del discurso político.

III. Momento antropológico

Manteniéndonos aún dentro de los límites de la naturaleza de la argumentación, podemos ocuparnos ahora del locus del

¹⁴ Ibid., I, i, 135, 17-8.

¹⁵ Ibid., III, xv, 274, 50.

¹⁶ W. Ullmann, "Dante's 'Monarchia' as an Illustration of a Politico-religious 'Renovatio'", en: *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht* (Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag), Marburg, 1976, pp. 101-113.

homo medium. Aunque en el momento anterior Dante no había especificado aún la constitución ontológica de la parte corruptible del mundo, la condición del hombre como *medium inter omnia entia* y su consecuente participación del mundo corruptible, hacen que el hombre aparezca como la primera naturaleza prototípica de la corruptibilidad. Pues el hombre puede ser considerado *secundum animam et corpus*, y en este sentido constituye un compuesto sujeto a la disolución.

Dante se refiere en tres oportunidades al locus *medium*. En primer lugar escribe: "homo solus in entibus tenet medium"¹⁷. Poco después agrega: "homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium"¹⁸. La tercera mención la efectúa en base al común carácter de *medium* del hombre y del horizonte; puesto que ambos son *medium*, ese carácter común le permite asimilar *homo a orizon*: "homo...tenet medium; propter quod recte a phylsophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisperorum"¹⁹. Esta asimilación del *homo* al *orizon* ha orientado a numerosos estudiosos de la *Monarchia* a considerar sólo al *orizon* como noción relevante en la construcción de la argumentación. Consecuentemente, y en lo que concierne a la reconstrucción de las fuentes a que habría recurrido Dante, la tradición presentada por los comentaristas como fuente del pasaje ha sido solo la correspondiente a la idea de *orizon*, mientras que la rica tradición filosófica y teológica del *homo medium* ha sido prácticamente olvidada²⁰. Curiosamente, ninguna exégesis del pasaje

¹⁷ *Monarchia*, III, xv, 272, 9-10.

¹⁸ *Ibid.*, 18-19.

¹⁹ *Ibid.*, 9-12.

²⁰ En efecto, normalmente se señala a la idea de horizonte, introducida por el *Liber de Causis*, como fuente del pasaje. Por ejemplo B. Landry (cfr. *De la Monarchie*, Paris, 1933, p. 191) y A. Meozzi (cfr. *Monarchia*, Milano, 1938, p. 144) se refieren a la *propositio* IX, 84 del *Liber de Causis*: "Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam" (cfr. *Liber de Causis*, ed. por A. Pattin, en: *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 [1966], p. 68). G. Vinay (cfr. *Monarchia*, Firenze, 1959, p. 279) escribe más prudentemente: "I commentatori rimandano al *Liber de Causis*", y menciona como fuente la *propositio* II, 22: "Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus" (cfr. Pattin, *op. cit.*, p. 50). También P. G. Ricci (*Monarchia*, como nota 3, p. 272) refiere a la *propositio* II, 22 del *Liber de Causis*. Por su parte R. Imbach y Ch. Flüeler (cfr. *Monarchia*, como nota 1, p. 332) también consideran la *propositio* II, 22 como fuente primaria del pasaje, aunque señalan además a Tomás de Aquino como fuente posible. Finalmente P. Dronke (cfr. *The Medieval Poet and his World*, Roma, 1985, p. 422 s.) organiza toda su interpretación del pasaje alrededor de la idea de horizonte. En cambio B. Nardi (cfr. *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, p. 90)

se refiere a la tradición del *medium*. Sin embargo, existen dos argumentos para mostrar la primacía otorgada por Dante a la noción de *medium* sobre la de *orizon*.

En primer lugar Dante establece entre el hombre y el locus *medium* una relación absolutamente *inmediata*. Esta relación es presentada casi como una constatación de carácter empírico, que no tiene necesidad de ninguna mediación para ser formulada: "homo... tenet medium" y "homo est medium quoddam". En cambio, la relación del hombre con el *orizon* recién puede ser establecida en virtud de la condición de *medium* que revisten los dos términos de la relación, es decir *homo* y *orizon*. De allí que escriba: "homo solus in entibus tenet medium...; propter quod recte a philosophis assimilatur orizonti, qui est medium"²¹. Si el hombre no fuera ante todo *medium*, no podría ser asimilado al *orizon*. La función primaria y mediatizante del *homo medium* es necesaria para definirlo como *orizon*. De ello resulta que mientras la relación *homo-medium* es una relación directa, el vínculo *homo = orizon* es indirecto: Dante llega indirectamente al *homo orizon*, a través del carácter primario del locus *medium*. En segundo lugar debe tenerse en cuenta la distancia que separa la fuerza del nexó predicativo ("est") que vincula a *homo* con *medium* del débil vínculo ("assimilatur") que une *homo* con *orizon*. Pues el *est* predicativo de la proposición *homo est medium* establece entre los términos de la proposición una relación mucho más fuerte y estrecha que la relación que la forma verbal *assimilatur* establece entre *homo* y *orizon*. Otros pasajes de la *Monarchia* en los que aparece la forma "*assimilatur*" confirman el alcance que Dante le atribuye y, consecuentemente, ratifican la distancia que separa esa forma del "*est*" predicativo²².

sostiene que la mención dantesca del horizonte es, "più che una citazione... una vaga allusione", con lo cual parece relativizar la primacía del horizonte.

²¹ *Monarchia*, III, xv, 272, 9-10.

²² Para determinar el alcance de las formas *est* y *assimilatur* en este pasaje podemos referirnos a otro pasaje en el que Dante realiza una exégesis de *Gen.*, I, 26 ("Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram"). Dante interpreta allí la *similitudo* entre Dios y la creación en el sentido de presencia de un vestigio de Dios en la creación ("Quod licet 'ad ymaginem' de rebus inferioribus ab homine dici non possit, 'ad similitudinem' tamen de quaelibet dici potest, cum totum universum nichil aliud sit quam vestigium quoddam divine bonitatis" (*Monarchia*, I, viii, 150, 7-11). La *similitudo* entre hombre y Dios hace posible que la humanidad se encuentre en una situación óptima ("Ergo humanum genus bene se habet et optime quando, secundum quod potest, Deo assimilatur. Sed genus huma-

Más allá del carácter secundario que la idea de *orizon* desempeña en la construcción del pasaje podemos preguntarnos qué sentido podía tener para Dante articular el momento antropológico alrededor de una idea como la de *orizon* que, en la tradición latina, había quedado reservada preponderantemente al *anima*, no al *homo*²³. En efecto, el único texto relevante de la tradición latina que identifica *homo* (no *anima*!) y *horizon* es un pasaje de Tomás de Aquino²⁴. Podemos preguntar, además,

nus maxime Deo assimilatur quando maxime est unum", *ibid.*, 11-13). De la exégesis dantesca de este pasaje bíblico y del hecho consecuente que "humanus genus... Deo assimilatur" nunca podría concluirse que la forma *assimilatur* tiene el mismo valor que un *est* predicativo que vincule hombre y Dios. Así, del mismo modo como en este pasaje la forma *assimilatur* no permite el tránsito a la afirmación *homo est Deus*, así tampoco la forma *assimilatur* de *Monarchia*, III, xv, 272 ("[homo]... assimilatur orizonti") permite el paso a la afirmación *homo est orizon*.

²³ Para los pasajes del *Liber de Causis* que se refieren al *alma* como horizonte, supra, nota 20. También para Tomás el *alma* es *horizon*: "Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeum et incorporeum" (cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 68, N 2453) y: "Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta" (cfr. *De anima*, 1. En este texto *confinium* está etimológicamente más cercano de *horizon* que de *medium*). Una presentación general de la tradición latina del horizonte ofrece N. Hinske, sub voce *Horizont*, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. por J. Ritter), T. 3, Darmstadt, 1974, col. 1187 ss. De los datos reunidos por Hinske resulta claro que en la tradición latina el uso de horizonte queda más limitado al *alma* que al hombre. A esos datos, sin embargo, se puede agregar el uso de horizonte en sentido astronómico, que es relevante pues es el primer sentido que le atribuye Dante en *Monarchia*, III, xv, 272, 11-12 ("[orizon]... est medium duorum emisporiorum"). Este uso astronómico aparece en Radulphus de Longo Campo: "Horizon enim interpretatur limitans sive finitor visus, ut cum videtur alicui, quod coelum tangat terram. Ad designandum siquidem horizonta inventus fuit in sphaera quidam circulus circumvolens terram" (cfr. *In Anticlaudianum Alani Commentum*, ed. por J. Sulowski, Varsavia, 1972, p. 213. Véase además *ibid.* p. 223 ss.). Para las relaciones entre horizonte y tiempo v. J. P. Zwaenepoel, *Les Questions in Librum de Causis attribuées à Henri de Gand*, Louvain-Paris, 1974, p. 46 s.: "aevum dicitur esse horizon inter aeternitatem et tempus".

²⁴ Al contrario de lo que sucede en Dante, la antropología de Tomás parece privilegiar al *horizon* sobre el *medium*: "...in homine quodammodo omnia congregantur. Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales; unde et 'omnis creaturae nomine homo intelligitur', Marc., ult., 15 ubi dicitur 'Praedicate Evangelium omni creaturae'..." (cfr. *Super Libro Tertio Sententiarum*, Prologus). En otro pasaje, que corresponde exactamente al sentido de éste, aplica al hombre la idea de *confinium*, mucho más cercana a la de *horizon* que a la de

si en cambio Dante no ha querido asignar más importancia a la relación entre *homo* y *medium* recuperando el *locus medium* que la tradición griega, y con grande insistencia y coherencia sobre todo la tradición de la patrística griega, había considerado como expresión predilecta (*methórios*) para caracterizar la peculiar posición del hombre en el mundo²⁵. La tradición latina, en cambio, refiere el *medium* sobre todo al *anima*²⁶, y en ella son muy escasos y heterogéneos los textos que identifican *homo* y *medium*²⁷. Parece, pues, más adecuado pensar que Dante se refiere a la alegoría astronómica del *orizon* solo en sentido figurado y auxiliar, conservando en cambio la primacía de la noción de *medium* que, no obstante haber sido descuidada en lo que concierne a la interpretación del pasaje y a la identificación de sus fuentes, es determinante y primaria en el desarrollo de su argumentación. Pues, en efecto, toda la deducción de las consecuencias éticas y políticas resultantes del momento antropológico depende directa y totalmente del *homo medium* y no del *homo orizon*. Este, después de una única mención, no cumple función alguna en la continuación del discurso y desaparece de él.

medium: "Homo enim, cum sit constitutus ex spiritali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae ad totam creaturam pertinere videtur" (cfr. *Summa contra Gentiles*, IV, 55 N^o 3936).

²⁵ Algunas fuentes patrísticas en Hinske (ut supra, nota 23) col. 1187 s. Véase también M. Kurdzialek, "Der Mensch als Abbild des Kosmos", en: *Der Begriff repraesentatio im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Vol. 8), Berlin-New York, 1971, pp. 67 ss., que olvida a Filón de Alejandría y Gregorio de Nyssa (v. infra, notas 31 y 32). Algunas referencias a las fuentes patrísticas se encuentran también en G. Verbeke, "Man as a 'frontier' according to Aquinas", en: *Aquinas and problems of his time*, ed. por G. Verbeke y D. Verhelst (Mediaevalia Lovaniensia, Ser. I, 5), Leuven, 1976, pp. 195-223, esp. 207-214. Precisiones sobre las fuentes patrísticas de la doctrina del hombre como *methórios*, infra, notas 31 ss.

²⁶ Para la aplicación del *locus medium* al *anima* véase, además de Hinske (ut supra, nota 23), el uso que hace Alcherio de Claraval: "Humanus animus quasi in medio collocatus quadam conditionis suae excellentia" (cfr. *Liber de spiritu et anima*, en: Migne, *PL*, XL, col. 814).

²⁷ Para el *locus medium* aplicado al hombre v. por ejemplo el uso agustiniano en Kurdzialek (ut supra, nota 25) p. 70, nota 133. Para Bernardo Silvestre véase también Kurdzialek, *ibid.*, p. 69. Otros usos en Guillermo de Conches: "Exigit autem ut quemadmodum sunt quedam rationalis sine sensu ut angeli, quedam sensibilia sine ratione ut bruta animalia, sit quoddam medium quod et rationale sit et sensibile ut homo" (cfr. *Glosae super Platonem*, ed. E. Jeaneau, Paris, 1965, p. 223) y Pedro Lombardo: "Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur et ipse serviret" (cfr. *Sent.*, II, 8). Los pasajes de Tomás de Aquino supra, nota 24.

IV. Homo = medium

De inmediato Dante presenta una peculiar doctrina antropológica resultante de la aplicación al hombre del locus *medium*: "Nam homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est; si consideretur tantum secundum unam, scilicet animam, incorruptibilis est"²⁸. No se trata, como lo había transmitido una tradición textual de la *Monarchia*, de una simple diferencia entre cuerpo por una parte y alma por la otra²⁹, sino, como lo ha señalado B. Nardi, de una distinción "fra corpo vivente e sensibile al quale è unito come forma l'intelletto, e l'intelletto stesso che, per sua natura, trascende il corpo umano ed è capace di vita immortale"³⁰. Pues si se tratase de una simple oposición entre cuerpo y alma, en la que cada término de la oposición excluye al otro, sería posible establecer una rápida relación entre este texto y algunos pasajes de la literatura patristica que consideran al hombre como *medium* entre naturaleza corruptible e incorruptible. En efecto, sobre la base de la oposición *sensible-inteligibile*

²⁸ *Monarchia*, III, xv, 272, 12-15.

²⁹ "Nam homo, si consideretur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus; si vero secundum alteram, scilicet animam, incorruptibilis est" (cfr. D. Bigongiari, "Notas on the 'Monarchia'", en: id., *Essays on Dante and Medieval Culture*, Firenze, 1954, pp. 33 s.). Este texto es adoptado por numerosas ediciones modernas, por ejemplo la de A. Meozzi (Milano, 1938, p. 144), G. Vinay (Firenze, 1959, p. 280). Según Ricci (cfr. *Monarchia*, pp. 272 ss.) se trata de un texto resultante de palabras intercaladas por Witte, cuya edición se basa en el *volgarizzamento* de M. Ficino ("Magno etiam subsidio mihi fuit versio Ficini", cfr. *Dantis Alighierii De Monarchia Libri III Codicum Manuscriptorum Ope Emendati per Carolum Witte*, Vindobonae, 1874, p. XXII). La traducción de Ficino dice, en efecto: "Imperò che ssolo [lo] huomo si considera secondo l' una et l' altra parte essenziale, c[il]oè anima et corpo: secondo el corpò è corruttibile, secondo l'anima non corruttibile" (cfr. P. Shaw, "La versione ficiniana della 'Monarchia'", en: *Studi Danteschi*, 51 [1978], p. 405). Sobre los aspectos filológicos del *volgarizzamento* ficiniano v. P. Shaw, "Per l'edizione del volgarizzamento ficiniano della 'Monarchia'", en: *Testi ed interpretazioni. Studi del Seminario di filologia romanza dell' Università di Firenze*. Milano-Napoli, 1978, pp. 927-939. Sobre los aspectos doctrinales v. P. Shaw, "Il volgarizzamento inedito della 'Monarchia'", en: *Studi Danteschi*, 47 (1970), pp. 115 ss., R. Marcel, *Marsil Ficini*, Paris, 1958, pp. 325 ss. y C. Vasoli, "Note sul volgarizzamento ficiniano della 'Monarchia'", en: *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia* (Miscellanea in onore di Vittore Branca), vol. III, Firenze, 1983, pp. 451 ss.

³⁰ Dal "Convivio"..., ut supra, nota 4, p. 287 ss.

y *cuero-po-alma*, la tradición que parte de Filón de Alejandría³¹, que pasa por Gregorio de Nyssa³², Nemesio de Émesa³³ y Máximo el Confesor³⁴ que Dante utiliza a través de sus respectivas tra-

³¹ "El hombre es *methórios* entre naturaleza mortal e inmortal" (cfr. *De opificio mundi*, cap. 135; en la edición de R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961, p. 233).

³² "In Christo namque Jesu, sicut dicit Apostolus, neque masculus, neque femina, sed quia per haec divisit hominem sermo divinus, *duplex quaedam probatur naturae nostrae formatio*, et ea quae divinam refert similitudinem, et ea quae ab ista differre monstratur...: *duabus rebus secundum summitates ab invicem separatis mediam humanam esse substantiam, inter divinam scilicet incorporeamque et irrationabilem brutamque naturam*" (cfr. D. Gregorii Nysseni *De Creatione hominis Liber, interprete Dionysio Romano Exiguo*, en: Migne, PL, LXVIII, col. 373 C). Véase también la traducción de Juan Escoto Erigena: "In christo enim ihesu sicut ait apostolus neque masculus neque femina est, sed in haec hominem dividi sermo dicit. Nonne itaque *duplex quaedam est nostrae naturae constitutio*, unam ad deum assimilata, altera ad talem differentiam divisa... Talis autem doctrina est duorum quorundam per extremitatem a se invicem distantium *medium est humanitas divinae videlicet incorporealisque naturae, et irrationabilis pecudalisque vitae*" (cfr. M. Cappuyns, "Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène", en: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33 [1965], pp 233 ss.). Los subrayados son míos.

³³ "[homo] ideoque tamquam *in medio est intellectualis atque sensibilis essentiae*, coniunctus quidem per corpus corporalesque virtutes animalibus aliis et inanimatis, per rationabilitatem vero incorporeis substantiis, ut praedictum est" (cfr. *Nemesii Episcopi Premon Physicon... a N. Alfano Archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, ed. por C. Burkhard, Leipzig, 1917, p. 7); "*in medio irrationabilis rationabilisque naturae homo positus*" (ibid., p. 10); "Hebraei vero hominem in principio nec mortalem manifeste nec immortalem factus esse fatentur, *sed in medio utriusque naturae*" (ibid., p. 11). Véase también la traducción de Burgundio de Pisa: "Ideoque velut *medius est intellectualis et sensibilis substantiae*, copulatus secundum corpus quidem et corporales virtutes irrationalibus animalibus et inanimatis, ut dictum est prius" (cfr. Nemesius d' Émèse, *De Natura Hominis*. Traduction de Burgundio de Pisa. Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Nemesius par G. Verbeke et J. R. Moncho, Leyden, 1975, p. 6); "Quasi igitur *medius terminus irrationalis et rationalis naturae homo constitutus...*" (ibid., p. 9); "Hebraei autem hominem a principio neque mortalem concesserunt neque immortalem generatum esse aiunt, *sed in medio termino alterutrius naturae...*" (ibid., p. 10). Los subrayados son míos.

³⁴ "...et quintam per quam ipse in omnibus veluti quaedam cunctorum continuatissima officina omnibusque per omnem differentiam extremitatibus *per se ipsum naturaliter medietatem faciens* bene ac pulchre secundum generationem his quae sunt superadditus homo in masculum feminamque dividitur, omnem habens profecto naturaliter extremorum omnium medietatibus per ipsam ad extrema omnia copulativam propriarum partium proprietatem adunationis virtutem" (cfr. *Ambigua*, I, XXXVII, en: Migne, PG, XCI, col. 1305 A B - B 5); "Huius rei gratia novissimus introducit in his quae sunt homo veluti coniunctio quaedam naturalis universaliter per

ducciones latinas y que desemboca en Juan Escoto Erígena³⁵ y Honorio de Autún³⁶ es unánime en su consideración del hombre —no del alma— como *medium*, *medietas* e *in medio* del mundo material y espiritual. Y, de estos autores, podemos pensar particularmente en Gregorio de Nyssa y Nemesio de Émesa, cuyos textos circulaban en latín ya desde los siglos IX y XI respectivamente, y, sobre todo en la *Clavis Physicae* de Honorio de Autún, que difundía en el siglo XII las doctrinas de Escoto Erígena. Pero existen diferencias entre el *homo medium* dantesco y el de la tradición patrística.

Estos textos oponen cuerpo y alma³⁷, de modo que ningún término de esa oposición contiene elementos del otro. Por ello, esa oposición se presenta como una absoluta disyunción que asume la figura lógica *aut - aut*. En consecuencia, las posibilidades del hombre —carnalizarse o espiritualizarse— se veri-

propias partes medietatem faciens extremitatibus et in unum ducens in se ipso multum secundum naturam a se invicem distantia spatio" (ibid., col. 1305 B 13 - C 2). La traducción latina es la transcripta en el *Periphyseon* de Escoto Erígena, p. 16 de la edición citada infra, nota 35. Los subrayados son míos.

³⁵ "Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibimet oppositi, sed *humana natura medietatem eis praestat*" (cfr. *Periphyseon*, Liber II, en la edición de I. B. Sheldon-Williams, Dublin, 1972, p. 18); "Ad hoc igitur quantum ex praedicti magistri sermonibus datur intelligi inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret et ut esset *medietas* atque adunatio omnium creaturarum" (ibid., p. 23). Los subrayados son míos.

³⁶ "Homo quippe continet in se omnem creaturam, sensibilem possidet in quantum corpus est, intelligibilem in quantum anima; et ideo *humana natura est quaedam medietas contingens duos rerum extremos terminos sibimet oppositos*, supremum videlicet intelligibilis essentiae, infimum vero corporalis substantiae" (cfr. Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, ed. de P. Lucentini, Roma, 1974, p. 49).

³⁷ "Lo corruptible y lo incorruptible son opuestos por naturaleza" (Filón de Alejandría, ut supra, nota 31, cap. 82, en la ed. cit., p. 197). En Gregorio de Nyssa la oposición surge de dos textos ya citados en la nota 32: "duabus rebus secundum summitates *ab invicem separatis* mediam humanam esse substantiam..."; "Talis autem doctrina est duorum quorundam per extremitatem *a se invicem distantium* medium est humanitas...". En Nemesio de Émesa las dos naturalezas son tan diferentes entre sí, que la función del hombre es reunir en sí un mundo fracturado: "Conditor enim paulatim visus est copulare sibi invicem diferentes naturas" (cfr. *De Natura Hominis*, trad. de Burgundio de Pisa, ut supra, nota 33, p. 6). Para Máximo el Confesor: "...in unum ducens in se ipso multum secundum naturam *a se invicem distantia spatio*" (ut supra, nota 34). Para Honorio de Autún, que cierra la recepción occidental de la tradición inaugurada por Filón, reitero un texto transcripto en la nota 36: "...humana natura est quaedam medietas contingens duos extremos terminos sibimet *oppositos*".

fican dentro de una estructura en la que la oposición funciona de modo *sincrónico*, es decir, en la que cada término cumple una función simultáneamente con el otro y en la que los contrarios se excluyen entre sí. De ese modo el hombre, o bien se carnaliza al mismo tiempo que disminuye su espiritualidad, o bien se espiritualiza en la medida que abandona sus compromisos con el cuerpo.

Dante afirma que el hombre puede lograr una plenitud legítima no solamente como espíritu sino también —e incluso antes— como hombre. Por ello la plenitud del hombre y la del alma no se excluyen, sino que —según la figura *et et*— el mismo hombre que puede ser feliz como corruptible comienza *en esta vida* a preparar su vida eterna. En esta perspectiva Dante va a proponer una *sincronía de inclusión* que permite, por una parte, la compatibilidad de esos términos y, por la otra, la simultaneidad de sus funciones. Y en segundo lugar agrega a esta sincronía de inclusión una dimensión *diacrónica* que tiene en cuenta el carácter *sucesivo* de las funciones de cada uno de los términos al parecer opuestos. Si sincronía y diacronía pueden coexistir, ello sucede en virtud de la presencia del alma en cada término de la oposición, de modo que ésta ya no se resuelve en la polarización entre cuerpo y alma, sino en la distinción entre hombre corruptible y alma incorruptible. Así, en virtud de la sincronía de inclusión, el compuesto por una parte y el alma por la otra cumplen, simultáneamente, una función *ya en esta vida*. Y en virtud de la diacronía, cuando el compuesto ha logrado alcanzar su fin, se disuelve y desaparece este hombre corruptible, que ya había comenzado en esta vida a recorrer el camino de la eternidad en virtud de la sincronía, para dar paso ulteriormente al incorruptible, sujeto de la *beatitudo* eterna.

Solo la simultánea consideración del *homo medium* sincrónica y diacrónicamente permite entender, por una parte, las funciones de un alma que forma parte de cada término de la oposición y, por la otra, las funciones teleológicas y finalísticas del hombre y del alma concernientes a esta vida y a la vida futura. Esto es, precisamente, lo que Dante quiere expresar cuando dice que, puesto que el hombre es *medium* entre lo incorruptible y lo corruptible y puesto que todo *medium* participa de la naturaleza de los extremos, entonces el hombre debe participar de la naturaleza incorruptible y de la corruptible. Y puesto que cada naturaleza está ordenada a un fin distinto, en consecuencia el hombre está ordenado a dos fines últimos que, a pesar de ser de distinta naturaleza, no se excluyen entre sí, sino que actúan *simultáneamente* (sincronía) en lo que concierne a su prepara-

ción y *sucesivamente* (diacronía) en lo que concierne a su realización, es decir la *beatitudo huius vite* a la que apunta el hombre corruptible y la *beatitudo vite eterne* a la que tiende el alma incorruptible³⁸.

V. Conclusión

A pesar de estas diferencias que separan el locus *medium* cultivado por la antropología de la tradición patrística del *medium* dantesco, es posible establecer relaciones entre ambos. Formularemos ahora una hipótesis tendiente a recuperar los vínculos entre el *medium* dantesco y el *medium* de la antropología patrística. No me detendré en señalar paralelismos textuales y similitudes de carácter literario entre pasajes dantescos y las traducciones latinas de textos patrísticos. Estos paralelismos, sobre todo en lo que concierne a versiones latinas de Nemesio y Gregorio de Nyssa, a Juan Escoto Erígena y especialmente a Honorio de Autún, pueden ser fácilmente verificados por el lector. Solamente haré referencia a otros argumentos de carácter doctrinal e histórico.

1. — Parece más verosímil que Dante se haya inspirado en el locus *medium* de la tradición de la patrística griega —y no en el de la tradición filosófica y teológica latina— porque en la patrística la aparición del *medium* es mucho más constante, intensa y coherente. En efecto, mientras que en el contexto latino no se puede hablar propiamente de una tradición del *homo medium* —es más dominante la del *anima medium*³⁹—, en la patrística griega en cambio el locus *medium* se transmite de un autor a otro sin solución de continuidad y conservando las mismas características y el mismo contenido doctrinal, es decir, como microcosmos que reúne términos opuestos y discontinuos por naturaleza.

³⁸ "Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis. Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite...; et beatitudinem vite eterne..." (cfr. *Monarchia*, III, xv, 272, 18-273, 29).

³⁹ V. supra, nota 26.

2.— Mientras el locus del *homo medium* aparece en la tradición latina asumiendo sobre todo un carácter *cosmológico* (*medium* entre dos mundos) en función de la doctrina *antropológica* del puesto central del hombre en el universo, en la patristica griega el *homo medium* muestra, además de ese aspecto, una manifiesta dimensión *ético-finalística* que permite asociar las partes corruptible e incorruptible del hombre con cada uno de sus fines posibles. Precisamente, es esa dimensión ético-finalística presente en la patristica la que parece utilizar y reformular Dante para organizar *teleológicamente* la argumentación del capítulo y para transformar cada una de las partes del hombre en antecedente de un consecuente que cumple la función de fin *último* del hombre.

3.— Podría argumentarse que la fuente más cercana del pasaje dantesco es el texto de Tomás de Aquino que presenta al hombre como *medium*⁴⁰. Sin embargo, independientemente de que Tomás considera al *homo medium* como microcosmos y de que éste —como veremos de inmediato— no parece ser el sentido que le atribuye Dante en la *Monarchia*, las consecuencias que saca Tomás de la *congregatio in homine* del mundo espiritual y material son muy distintas, casi opuestas a aquéllas a que llega Dante a partir de su *homo medium*⁴¹.

4.— La tradición patristica identifica el *homo medium* con la idea de *microcosmos* y de *adunatio* de toda la creación, de modo tal que el hombre constituye un *medium*, pero no tanto en el sentido de límite u horizonte divisorio entre dos mundos diferentes, como en el sentido de síntesis y reunión de todo lo creado⁴². Ello no obstante, algunos textos concretos de la tra-

⁴⁰ V. supra, nota 24.

⁴¹ Para Tomás la *beatitudo huius vite* nunca podría ser considerada como *ultima felicitas*: "...dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua 'videbimus Deum sicuti est'. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam" (cfr. *Summa Theol.*, I, q. 62, a. 1, Resp.). Sobre el problema de las dos felicidades y de sus relaciones con Tomás y Dante véase Nardi, *Dal "Convivio"...* (como nota 4), pp. 90 ss. y 283 ss.

⁴² Cfr. Filón de Alejandría, op. cit., cap. 146 (en la ed. cit., p. 239).

dición que puede haber recibido Dante podrían haberlo inducido a otra interpretación⁴³. No podía ser de otra manera en un pensamiento que sostiene, por una parte, que el locus del *homo medium* cumple la función de reunir diferentes niveles de la realidad —materia y espíritu— entre los cuales no hay continuidad y, por la otra, que la continuidad del macrocosmos —en sí discontinuo— es garantizada por la precaria unión, en el hombre microcosmos —en sí, también discontinuo— de una materia y de un espíritu que no se compadecen entre sí⁴⁴.

Aunque Gregorio de Nyssa no simpatiza con la definición estoica del hombre como microcosmo ("Quomodo parva et indigna magnanimitate hominis ex his quae extra sunt quidam imaginaverunt, comparatione ad hunc mundum, quasi in ipso existeret, homine magnificentis. Dicunt enim hominem parvum mundum esse ex hisdem quibus universum elementis consistens", cfr. Cappuyns, ut supra, nota 32, p. 232), acepta sin embargo la idea del hombre como reunión de todos los niveles de realidad ("Nam in rationabili cetera comprehenduntur", cfr. ibid., p. 218). También Nemesio asume la idea del microcosmos: "quis igitur digne admirabitur nobilitatem huius animalis, quod copulat in se ipso mortalia immortalibus et rationalia irrationalibus colligit et fert in sui ipsius natura omnis creationis imaginem, propter quae et parvus mundus dictus est" (cfr. *De Natura Hominis*, trad. de Burgundio de Pisa, ut supra, nota 33, p. 21). Para la idea de microcosmos como *coniunctio* en Máximo el Confesor, v. supra, nota 34, y para la idea de microcosmos como *adunatio* en Juan Escoto Erígena v. supra, nota 35. También Honorio de Autun asume la idea del hombre microcosmos: "Homo... continet in se omnem creaturam" (ut supra, nota 36).

⁴³ Así p. ej.: "Est enim reditus quidam in primam vitam ipsa spectanda gratia expulsum paradysio iterum in ipsum reducens, ipsa igitur restitutorum vita ad eam quae proprie angelorum habetur, profecto ante ruinam angelus quidam erat propterea etiam ipse ad antiquitatem vitae nostrae reditus angelis assimilatur" (cfr. Cappuyns, "Le 'De imagine'...", ut supra, nota 32, p. 236 s.). Pero es sobre todo Nemesio quien expresa la necesidad de abandonar la corporeidad: "Quasi igitur medius terminus irrationalis naturae homo constitutus, si ad corpus quidem reperit et quae corporis plus amaverit, irrationalium amplectitur vitam et his connumerabitur et terrenus vocabitur secundum Paulum, et audiet: 'Terra es et in terra abibis' et 'Comparatus est fumentis insipientibus et similis factus est eis'; si vero ad rationale incesserit contemnens corporales omnes voluptates, divinam et deo amabilem vitam pertransit et eam quae ut hominis antecederet, et erit secundum hoc quod dictum est: 'Qualis qui terrenus tales et qui terreni qualis qui supercaelestis tales et qui supercaelestes'" (cfr. *De Natura Hominis*, trad. de Burgundio de Pisa, ut supra, nota 33, p. 9).

⁴⁴ La discontinuidad resulta de la oposición entre cuerpo y alma y de la distancia entre ellos. Textos sobre el problema supra, nota 37. Véase además el siguiente comentario de Daniélou "La notion de confin (methórios) chez Grégoire de Nyse", en: *Recherches de Sciences Religieuses*, 49 (1961), pp. 161-187, esp. p. 172: "...les deux mondes aux confins desquels se trouve l'homme ne sont plus deux réalités complémentaires qu'il doit unir, mais deux mondes opposés entre lesquels il doit choisir".

En la *Monarchia*, en cambio, para romper la unipolaridad del fin solamente espiritual implícita en el *medium* microscósmico de la tradición patrística, Dante procede en dos pasos. En primer lugar deja de lado el aspecto microcósmico concerniente a la reunión en el *homo medium* de distintos niveles de realidad que se excluyen entre sí. En segundo lugar, conserva el *homo medium* de la patrística la idea de que las dos naturalezas que en él confluyen actúan como posibles fines que el hombre puede alcanzar; considero relevante este aspecto teleológico-finalístico para acercar a Dante con la tradición patrística.

Así, para Dante el hombre es *medium* entre dos naturalezas distintas pero que no se excluyen entre sí; ese carácter de *medium* le permite aspirar a dos fines consecuentes a esas dos naturalezas; esos fines son preparados en forma simultánea en esta vida y tal proceso es posible gracias a que el alma está simultáneamente presente en cada uno de sus dos momentos, el corruptible y el incorruptible. Por eso los respectivos fines son a la vez paralelos (sincronía) y sucesivos (diacronía). Pero al mismo tiempo que el hombre corruptible y el alma incorruptible no se excluyen entre sí, su diversidad —resultante de su respectiva dependencia ontológica respecto de la parte corruptible e incorruptible del mundo respectivamente— les permite ejercer sus funciones sin interferencias y separadamente, correspondiendo así a su diversidad de naturaleza. De este modo, también los dos fines a que puede llegar el hombre como a *diversas conclusiones* son distintos e independientes entre sí como lo son las dos partes del cosmos y del hombre que Dante utilizó como punto de partida de su argumentación.

En un viejo trabajo, Eugenio Garin ha mostrado la influencia de lo que allí llama la *pia philosophia* de la patrística sobre el pensamiento renacentista⁴⁵. Si fuese efectivamente la tradición patrística la que Dante ha utilizado como fuente en el último capítulo de la *Monarchia*, ya no se podría hablar solamente de una influencia sobre este tratado de la literatura filosófica medieval. En ese caso se debería admitir en el texto dantesco la presencia de la especulación sobre la función mediadora universal del *homo medium* llevada a cabo por el pensamiento patrístico. Si así fuera, el renacimiento del interés humanístico por el pensamiento patrístico ya habría comenzado con Dante, es decir, en la Edad Media.

⁴⁵ Cfr. E. Garin, "La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica", en: *La Rinascita*, I (1938), 4, pp. 103-146.

ABSTRACT

This paper deals with the sources of Dante's doctrine of the *homo medium*. The autor divides the argumentation of *Monarchia*, III, xv in three moments: cosmological, anthropological moment —specially the corruptible sector of the world— as antecedent of the third moment, in which Dante analyzes the *homo corruptibilis* as fundamental principle of the political thesis of the *monarchia temporalis*. An attempt is made to identify the sources of Dante's doctrine of the *homo medium*.