

Artículo

La *Monarchia* de Dante entre poder civil y magisterio pontificio, y su vigencia para la actual reflexión política y constitucional

Claudio Pierantoni

Universidad de los Andes, Chile
Universidad de Chile, Chile

RESUMEN: En el presente artículo daremos un breve resumen de las principales líneas de la filosofía política de Dante, así como se presentan en su tratado acerca de la naturaleza y la fundamentación de la institución del Imperio (*De Monarchia*), en contraste con la doctrina 'hierocrática' sostenida por los papas de su tiempo, que enseñaba una estricta subordinación jerárquica del emperador al papado. Partiremos por una amplia contextualización histórica del problema, así como se planteaba más en general en la reflexión política medieval, a partir de sus raíces en la doctrina cristiana de los primeros siglos; se ilustrará la recepción de las ideas de Dante en el debate filosófico, teológico y político-eclesiástico de su época y a continuación también en relación con el magisterio pontificio de épocas posteriores. Se terminará con algunas reflexiones que muestran la vigencia del pensamiento político

CLAUDIO PIERANTONI es licenciado en Filología Clásica y doctor en Historia del Cristianismo por la Universidad de Roma (La Sapienza) y doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes, Chile. Ha sido profesor de Historia de la Iglesia Antigua y Patrología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente se desempeña como docente de los cursos Literatura Latina y Monográfico de Dante en el Instituto de Literatura, Universidad de los Andes, Chile, y de Filosofía Medieval en el Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. Dirección: Avda. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa, Santiago, Chile, CP 7750000. Email: claudiopierantoni@yahoo.com.

Se agradecen los útiles comentarios y sugerencias de los revisores de este artículo. Se agradece asimismo la ayuda de Carlos Pérez de Arce y de Vicente Martínez en la recopilación de la bibliografía.

de Dante en la actual reflexión política y constitucional, en particular respecto de la relación de la ley positiva con los valores perennes de una tradición, representados por la autoridad espiritual.

PALABRAS CLAVE: Dante, monarquía, imperio, papado, filosofía política

RECIBIDO: octubre 2022 / ACEPTADO: junio 2023

Dante's *Monarchia* between Civil Power and Pontifical Magisterium, and Its Validity for the Current Political and Constitutional Reflection

ABSTRACT: In this article, we will give a brief summary of the main lines of Dante's political philosophy, as presented in his treatise on the nature and justification of the institution of the Empire (*De Monarchia*), in contrast to the 'hierocratic' doctrine held by the popes of his time, which taught a strict hierarchical subordination of the emperor to the papacy. We will begin with a broad historical contextualization of the problem, as it arose more generally in medieval political reflection, starting from its roots in the Christian doctrine of the first centuries. We will illustrate the reception of Dante's ideas in the philosophical, theological, and political-ecclesiastical debate of his time and then also concerning the papal magisterium of later times. The article concludes with some reflections that show the relevance of Dante's political thought in current political and constitutional reflection, particularly regarding the relationship of positive law with the perennial values of a tradition represented by spiritual authority.

KEYWORDS: Dante, monarchy, empire, papacy, political philosophy

RECEIVED: October 2022 / ACCEPTED: June 2023

En este artículo daremos un resumen de las principales líneas de la filosofía política de Dante, así como se presentan en su tratado acerca de la naturaleza y la fundamentación de la institución del imperio (la *Monarchia*, o *De Monarchia*), en contraste con la doctrina 'hierocrática' sostenida por los papas de su tiempo, que enseñaba una estricta subordinación jerárquica del emperador al papado. Partiremos por una contextualización histórica del problema (1), así como se planteaba más en general en la reflexión política medieval, a partir de sus raíces en la doctrina cristiana de los primeros siglos; se ilustrará (2) la recepción de las ideas de Dante en el debate filosófico, teológico y político-eclesiástico de su época y a continuación (3) también en relación con el magisterio pontificio de épocas posteriores. Se terminará (4) con algunas reflexiones que muestran la vigencia del pensamiento político de Dante en la actual

reflexión política y constitucional, en particular respecto de la relación de la ley positiva con los valores perennes de una tradición, representados por la autoridad espiritual.

Tal como lo afirma Gilson (2004, 190-199), la doctrina política de Dante representa una postura original que hunde sus raíces en la tradición clásica y medieval, pero sin identificarse ni con la doctrina tomista ni con otra escuela conocida por nosotros. Por lo tanto, merece ser estudiada y comprendida por su mérito propio en la historia del pensamiento occidental.

I. Antecedentes históricos

El pequeño pero denso tratado *De Monarchia* nace en una época especialmente conflictiva, tanto para la biografía del autor como para las instituciones en cuestión, papado e imperio, en la historia de la cristiandad latina. No se conoce con certeza la fecha de su composición; sin embargo, la mayoría de los autores la coloca en los años 1310-1312, en coincidencia con la expedición en Italia del rey de Germania Enrique VII de Luxemburgo, que este emprendió para ser coronado emperador en Roma y para reafirmar el control imperial en Italia.¹ Es necesario aclarar que el título imperial del Sacro Romano Imperio (creado por el papa León III con la coronación de Carlo Magno en el año 800) por estos tiempos estaba vacante desde hacía ya más de medio siglo, desde la muerte de Federico II de Hohenstaufen. Durante el gobierno de Federico II (1220-1250), hijo del rey de Alemania Enrique VI y de una princesa de la dinastía normanda de Sicilia, Constanza de Hauteville, y por tanto contemporáneamente

¹ Tal datación es afirmada desde Boccaccio, primer biógrafo de Dante. Una datación más tardía, hacia el final de la vida del poeta, ha sido sostenida en décadas recientes sobre la base del famoso inciso con la presunta autocitación de la *Comedia* "sicut in Paradiso Comedie iam dixi" ("tal como ya he dicho en el *Paraiso* de la *Comedia*", cf. Alighieri (1996), *Monarchia*, I, xii, 6), presente en la mayoría de los manuscritos de la obra y aceptada en varias ediciones recientes, incluida la importante edición de Prue Shaw (Alighieri 2009). Pero, según la convincente hipótesis seguida por el último editor crítico de la *Monarchia*, el texto debería ser reconstruido del modo siguiente: "sicut immissum a Domino immediate iam dixi". Para la explicación filológica y paleográfica, véase Casadei (2011, 179-197) y Quaglioni, en Alighieri (2014, 889-890). Esta es la última y mejor edición crítica de la *Monarchia*, que hemos utilizado para este ensayo. El texto de la *Monarchia* presentado por Quaglioni se basa en la edición de la Shaw y aprovecha las ventajas de su edición electrónica. Sin embargo, también representa un avance en aspectos fundamentales (Quaglioni, en Alighieri 2014, 885-896). Para un resumen de la discusión, véase la lección del mismo Quaglioni (2012).

rey de Sicilia y emperador del Sacro Imperio, el contraste entre el papado y la institución imperial había sido muy duro, llegándose a la repetida excomunión del emperador y a un lenguaje fuertemente condenatorio por parte del papado. Contextualmente, durante el siglo XIII se fue radicalizando y precisando la doctrina marcadamente hierocrática ya inaugurada por los papas de los siglos XI y XII, sobre todo por Gregorio VII (1073-1085) y por Inocencio III (1198-1216), en circunstancias de la famosa contienda sobre las investiduras feudales de los obispos.

Remontémonos brevemente a los orígenes del problema: ya en la época de Constantino el Grande, el primer emperador romano cristiano (306-337), se había iniciado la costumbre de involucrar a los obispos católicos en la actividad jurisdiccional del Imperio, considerando su mayor rectitud y fiabilidad en una época de profunda corrupción y decadencia moral. Sin embargo, la costumbre de ejercer un poder judicial y, poco a poco, también político, fatalmente introdujo un elemento de corrupción dentro del mismo episcopado católico y del propio papado, como el mismo Dante lamenta en una de sus más famosas requisitorias, en la *bolgia* de los simoniacos:

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversión ma quella dote
che da te prese il primo ricco padre!
(Alighieri 1996, *Inferno* XIX, 115-117)²

Sin embargo, hasta que duró el Imperio romano antiguo, nunca hubo cuestión de que el papa pudiera siquiera imaginar con tener un poder temporal propiamente tal, aunque la Iglesia sí tuviera un influjo político en la sociedad. Por el contrario, la tendencia en toda la época de Constantino y sus descendientes —y que se mantendrá después por largos siglos en el Imperio romano de Oriente— será más bien el ‘cesaropapismo’, es decir, la tendencia de los emperadores a interesarse en cuestiones eclesiásticas e incluso a imponer a los obispos y al propio papa su línea teológica, casi siempre motivada por asuntos políticos. Al colapsar el Imperio romano en Occidente, los obispos católicos y el papa quedaron improvisamente liberados de la exigente ‘tutela’ del emperador y al

²“Ay Constantín, ¡de cuánto mal fue madre/ No tu conversión, sino aquella dote/ Que de ti tomó el primer rico padre!”. Para el texto original de la *Commedia* seguimos la edición de Antonio Lanza, con traducción de Mitre (Alighieri 1996).

mismo tiempo obligados a asumir tareas de orden temporal, en la situación de completo caos y vacancia del poder político.

En los primeros tiempos, sin embargo, se mantuvieron vivos los contactos con el emperador de Constantinopla, quien, al menos en teoría, seguía siendo aún la figura responsable de la parte occidental del Imperio. A esta época pertenece una importante carta del papa Gelasio I (492-496), dirigida al emperador Anastasio I. Reproducimos el pasaje capital para nuestro debate:

Por cierto, hay dos [instituciones] o Augusto emperador, por las cuales este mundo se rige: la sagrada autoridad de los pontífices, y la potestad regia: entre las cuales, tanto más grave es el peso de los sacerdotes, cuanto que ellos también por los mismos reyes tendrán que rendir cuentas en el juicio divino. Y en efecto sabes, o hijo clementísimo, que, si bien tú presides al género humano en cuanto a la dignidad, sin embargo, agachas el cuello, devoto, ante los preladados de las cosas divinas, y de ellos requieres los medios de tu salvación, y en la recepción de los santísimos sacramentos y en la disposición de ellos como corresponde, sabes que, en el orden de la religión, debes ser sometido más que presidir. [...] Si, en efecto, en cuanto se refiere al orden de la disciplina pública, los mismos que presiden a la religión también obedecen a tus leyes, conociendo el poder que te es conferido por disposición divina, no sea que parezca que, en las cosas del mundo, ellos se opongan a tal eminente sentencia, ¿con qué afecto, pregunto, te corresponde obedecer a aquellos a los que ha sido conferida la erogación de los venerables misterios? (*Famuli vestrae pietatis*, Patrologia Latina 59, col. 41-47; mi traducción)³

He citado el pasaje con una cierta extensión para evitar reducirlo a una mera fórmula, ambigua en su brevedad, que es lo que ocurre generalmente, cuando se citan solo las primeras tres líneas, las más famosas. La carta fue escrita en el contexto del cisma acaciano. Acacio, patriarca de Constantinopla, había sostenido una línea teológico-política favorable a la herejía monofisita, que afirmaba una sola naturaleza en Cristo —condenada en el Concilio de Calcedonia de 451—, basándose en el Decreto de Unión (*Henotikón*) que había sido promulgado por el anterior emperador Zenón; en este documento se pasaban por alto precisamente los decretos de Calcedonia, y de ahí la ruptura de la comunión con Roma. Es claro, por todo el contexto, que el papa no piensa mínimamente en inmiscuirse en asuntos de carácter político temporal: al contrario, enfatiza su creencia en la existencia de dos esferas de actividad. Precisamente para subrayar

³ Cf. Denzinger-Hünemann (1999, 177-178, n 347).

su primacía en las realidades espirituales y eclesiásticas, tiene cuidado de reconocer la primacía y el deber de obediencia al emperador en las realidades temporales. Eso no ha impedido que, en los siglos siguientes, el documento fuera utilizado como respaldo también por los sostenedores de la postura hierocrática, quienes evidenciaron la superioridad de la esfera espiritual sobre la temporal, por cuanto la primera conduce a la salvación y a la vida eterna. Con todo, a una lectura imparcial, es claro que en el documento gelasiano falta completamente la nota distintiva de lo que será la doctrina hierocrática de los siglos XI-XIII, que consiste esencialmente en plantear una absoluta superioridad jerárquica del papado también en los asuntos temporales. Para entender la gran diferencia entre las dos posturas, basta repasar algunas sentencias de los famosos *Dictatus Papae*, redactados en 1075 en los tiempos de Gregorio VII, medio milenio después de Gelasio:

- VIII. Que él sólo [i.e., el papa] puede llevar las insignias imperiales.
- XII. Que le es lícito deponer a los emperadores.
- XXVII. Que el Papa puede eximir a los súbditos de la fidelidad hacia príncipes inicuos. (Gregorio VII, en Caspar 1920, 202-208)⁴

Es la doctrina de la *plenitudo postestatis*, que da una interpretación extensiva y absoluta del famoso pasaje de San Mateo: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia [...] y te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares en la tierra, será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos" (Mt 16:18).

Entre la postura de Gelasio y la de Gregorio VII media, naturalmente, el surgimiento del Sacro Romano Imperio, con la coronación de Carlo Magno a manos del papa: este acto implícitamente contenía todas las premisas del futuro desarrollo de la doctrina hierocrática, pues, en la óptica de los papas, el emperador empezó a convertirse en un delegado del papa para las funciones temporales, aun cuando esto no fuera visible todavía durante el reino del mismo Carlo, cuya fuerte personalidad mantuvo más bien sometidos a los obispos y al mismo papado, políticamente muy débil en ese entonces (Zamora Navia 2007, 81-98).⁵ Este

⁴ Cf. *Das Register Gregors VII*, en *Monumenta Germaniae Historica* (Caspar 1920, 202-208). *Dictatus Papae*, propiamente, es el título de la colección de cartas personales de la sección que contiene el documento.

⁵ Esto empezó a aparecer con claridad en la evolución que ocurrió durante el reino de Lodovico el Pío (814-840). Cf. Guillot (1983).

desarrollo se basa en las premisas de que, en Cristo, Hombre y Dios, se condensa toda autoridad,⁶ y de que el papa es su único representante en la tierra, de modo que al papa se debe la misma obediencia que al mismo Cristo. El hecho de que ordinariamente emperadores y reyes gobiernen y emanen leyes debe entenderse como una mera delegación de este poder absoluto, que en cualquier momento puede ser retirada o por cualquier motivo dejar de existir. Después de Gregorio VII, el primer papa que sistematizó esta doctrina fue Inocencio III en su decretal *Novit ille*, con la ocasión de un conflicto entre el rey Juan de Inglaterra y Felipe Augusto de Francia: el papa argumentó su derecho, como supremo pastor, a intervenir en los asuntos temporales *ratione peccati* ('por razón del pecado'): es decir que, dado su deber de preservar a las almas del pecado y de corregirlas, se atribuye el derecho de imponer sanciones con efectos jurídicos temporales, por ejemplo, deponiendo al rey moralmente indigno o herético. También afirma que, en caso de vacancia del emperador, al papa le correspondía juzgar en caso de controversia en la sucesión. Poco después, Inocencio IV afirmará que cuando el emperador muere o es depuesto, el propio papa es quien le sucede directamente.⁷ Eso es, por ejemplo, lo que ocurrió después de la muerte de Federico II, "el último emperador de los Romanos" en palabras de Dante.⁸ Esta situación de vacancia se extendió durante toda la segunda mitad del siglo XIII y, por tanto, a lo largo de la primera parte de la vida de Dante. Comenzando el nuevo siglo, justo a la mitad de la vida del poeta y en su momento más trágico (precisamente por la intervención del papa en el conflicto político interno de Florencia, que llevará a su exilio),⁹ el papa Bonifacio VIII proclamaba solemnemente:

Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en esta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal. Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas esta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una

⁶ Apareciéndose a los discípulos después de la resurrección, Cristo afirma: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt 28:18).

⁷ Cf. Enrique de Susa, *Summa aurea*, 4. Obra escrita a la mitad del siglo XIII (Enrique de Susa 1570; McCready 1973).

⁸ "Federigo di Soave, ultimo imperadore de li Romani" (Alighieri 2014, *Convivio*, IV, iii, 6).

⁹ En 1301, el papa organizó un 'golpe' en Florencia con la ayuda del príncipe francés Carlos de Valois, apoyando la facción de los güelfos negros, que sostenían las pretensiones políticas del papado en la ciudad y exiliando a los principales exponentes de los güelfos blancos, que a tales pretensiones se oponían (Barbero 2020, 157-162).

por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual. Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal. Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena. Luego, si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas, si [se desvía] la suprema, por Dios solo, no por el hombre podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: el hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado (I Cor 2:15). Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino antes bien divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquel mismo a quien confesó, y por ello fue piedra, cuando dijo el Señor al mismo Pedro: "Cuanto ligares etc." (Mt 16:19). Quienquiera, pues, resista a este poder así ordenado por Dios, a la ordenación de Dios resiste (Rom 13:2), a no ser que, como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que 'en los principios', sino 'en el principio' creó Dios el cielo y la tierra (Gn 1:1).

Ahora bien, declaramos, decimos, definimos y pronunciamos que someterse al Romano Pontífice es de toda necesidad para la salvación de toda humana criatura. (Bula *Unam Sanctam*, 1302; en Römer 1889, traducción mía)

Con esta bula, la doctrina hierocrática llega a su punto culminante. Yendo un paso más allá de la teoría de Inocencio III sobre la intervención del poder espiritual, limitada a algunos casos 'por razón del pecado', el papa afirma ahora un derecho de superioridad incondicional y absoluta del poder espiritual sobre el temporal: "es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual".

Además, una coherente sistematización filosófico-teológica de esta doctrina fue dada, a la mitad del siglo XIII, por el príncipe de los teólogos católicos, Tomás de Aquino. En su fundamentación esencial, la doctrina se apoya en el concepto de 'fin último'. El fin último del hombre, afirma Tomás, no es simplemente vivir en sociedad según la virtud, como había enseñado Aristóteles basándose en un concepto más bien terrenal y relativo de la felicidad, sino que, "por medio de una vida virtuosa, llegar a la fruición de Dios" (Tomás de Aquino, *De regimine principum* I, 14, en Gilson 2004). De esta subordinación de los fines, Tomás deduce una estricta subordinación jerárquica de los respectivos encargados de procurar tales fines: "Así, a aquel a quien pertenece la cura del fin último, deben estar

sometidos aquellos a quienes pertenece la cura de los fines antecedentes, y estos deben estar dirigidos por el imperio de aquel" (*De regimine principum* I, 14, en Gilson 2004, 180-185). Y este no es otro, evidentemente, que el pontífice romano. La escuela tomista moderna ha tendido a veces a bajarle el perfil a lo absoluto de la autoridad pontificia en Tomás de Aquino, citando por ejemplo textos como el siguiente: "En las cosas que se refieren al bien civil, hay que obedecer más al poder secular que al espiritual, según el texto de Mt 18:21: 'Dad al César lo que es del César'" (*In II Sentent. D. 44, expos. text., ad quartum*, en Gilson 2004, 196). Pero, como nota pertinentemente Gilson, tales autores omiten citar las palabras que siguen:

salvo en el caso [en] que a la potestad espiritual se una también la potestad temporal, como en el papa, quien tiene el vértice de ambas potestades, es decir, la espiritual y la secular, según la disposición de Aquel que es sacerdote y rey: 'Sacerdote por la eternidad, según el orden de Melquísedek, Rey de los reyes y Señor de los señores'. (*De regimine principum* I, 14, en Gilson 2004, 196, n 51)

Por supuesto, la subordinación de los fines terrenales al único fin sobrenatural es un dato constante de la tradición cristiana. Su mayor representante en la tradición patristica había sido, naturalmente, Agustín de Hipona, en su *De civitate Dei*. Ha existido una tradición historiográfica tendiente a ver en esta subordinación la fundamentación de una idea 'teocrática', a veces llamada 'agustinismo político' (Arquilliere 1972; Gilson 1965). Naturalmente, si se entiende la palabra 'teocrático' en sentido estricto, eso no significa nada más que 'Dios mismo es la suprema autoridad' y por supuesto que debe ser obedecido de modo absoluto, aun cuando tal obediencia entre en conflicto con las leyes positivas de un determinado país. Significa, por cierto, que un cristiano tiene que afrontar el martirio antes que renegar de su fe. Y significa también, claramente, que un gobernante cristiano no puede absolutamente promulgar, ni votar, ni aplicar leyes contrarias a la ley divina y, por supuesto, opuestas a la ley natural.¹⁰ Pero nótese bien que, por sí mismo, esto no nos dice nada

¹⁰ Una verdad oportunamente recordada por los obispos chilenos con ocasión de la reciente votación por la propuesta constitucional del pasado 4 de septiembre de 2022. Se expresó este concepto crucial con una cita del papa Juan Pablo II: "El aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia. [...] En

específico en cuanto a la subordinación respectiva de los representantes de ambos poderes en la tierra. En otras palabras, la deducción de Tomás de Aquino en favor de la tesis hierocrática, no fue hecha por Agustín, y es una deducción discutible.

2. La refutación de la doctrina hierocrática en *De Monarchia*

El autor que más decidida y claramente se atrevió a emprender la refutación de tal tesis, en el momento de su máximo auge y apoyada en tamañas autoridades académicas y magisterio pontificio, fue, paradójicamente, un simple laico, desprovisto, además, de un grado académico formal: el poeta Dante Alighieri.

Su enorme fama y prestigio como poeta y escritor, especialmente como autor de la *Comedia*, frecuentemente ha eclipsado sus méritos como teórico político. Obviamente se reconoce la importancia de la reflexión política en su obra maestra, pero no se la ha considerado mucho por su mérito propio, así como por su originalidad. Por una parte, los críticos que consideran a Dante un pensador esencialmente católico, también en política, han tendido a identificar su posición con alguna de las corrientes de pensamiento conocidas en su tiempo, como la de san Bernardo o la de santo Tomás. Otros, en cambio, han querido acercarlo a la corriente del averroísmo latino, condenada en la Universidad de París en 1277 (Blanco 2013).¹¹ Por otra parte, los críticos que consideran a Dante esencialmente opuesto a la Iglesia católica como institución, terminan

el caso pues de una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella, ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto (*Evangelium vitae*, 73)" (Conferencia Episcopal de Chile 2022). El argumento frecuentemente esgrimido por los legisladores católicos para sostener tales leyes contrarias a la ética natural y a la dignidad humana es el de que no se deberían imponer a toda la sociedad civil las propias creencias religiosas, supuestamente en base al principio de la libertad religiosa expresado por el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*). En Chile, esta postura ha sido sostenida en particular por Ignacio Walker (2020). La falacia principal de este argumento es evidente: aquí no se trata en absoluto de imponer las propias creencias religiosas, pues las verdades básicas de la ética son patrimonio común de todos los seres humanos y obligan a todos por igual, sin perjuicio de que también sean contenidas en la revelación cristiana o de otra religión. La revelación cristiana, por supuesto, puede facilitar el conocimiento de tales verdades, pero eso no quita que ellas sean perfectamente accesibles a la razón natural y, por lo tanto, obliguen por igual a todos los seres humanos.

¹¹ Sobre la condenación de 1277, véase Thijssen (2018).

por clasificarlo como afín a los teóricos del imperio y en general del gobierno civil, como una institución completamente autónoma y separada de la Iglesia, con un origen y un fin puramente humanos y terrenales, tales como Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* (1324), escrito apenas una década después del *De Monarchia* y considerado un directo precursor de la moderna separación Iglesia-Estado.¹²

Pretendemos mostrar a continuación que no es posible clasificar a Dante en ninguna de estas corrientes contrapuestas: a pesar de tener a su vez aspectos criticables, creemos que, en conjunto, consigue evitar tanto los errores de la doctrina hierocrática medieval como también los errores de la postura, que podríamos llamar ‘moderna’, de la total separación (entendida en el sentido de una completa ‘invisibilización’ recíproca) de ambos poderes.

A continuación presentaremos brevemente los contenidos de los primeros dos libros del *De Monarchia*, y posteriormente nos detendremos en el libro III y último, donde se discute el problema crucial que Dante quiere solucionar.

El prólogo de la obra manifiesta la ambición de desvelar una verdad filosófica muy importante y al mismo tiempo muy desconocida. Cabe recordar que, en su anterior obra filosófica, el *Convivio*, Dante se presenta no como un filósofo profesional u original, sino como un mero divulgador que pretende ayudar a disfrutar al menos de algunas migajas del banquete de la filosofía, a cuantos no tienen la posibilidad de dedicarse a ella a tiempo completo. Aquí, en cambio, se muestra como un autor provisto de todos los medios técnicos, tanto filosóficos y teológicos como jurídicos, en condición de dar un aporte original y sumamente urgente y necesario.

En el primer libro de la obra, Dante argumenta la necesidad de una autoridad única, precisamente la autoridad monárquica, no en el sentido de una monarquía nacional, sino en el sentido de la monarquía universal: el Imperio. El género humano es un único cuerpo, que tiene un fin único.

¹² Entre estos destacan Bruno Nardi, uno de los mayores dantistas del siglo XX, y Giovanni Gentile, el principal exponente del idealismo italiano. Véase Ercole (1928, 231-407); Nardi (1967, 241-305). Nardi (1967, 284) suscribe la opinión de Gentile, según la cual la *Monarchia* sería “el primer acto de rebelión contra la trascendencia escolástica”. Así, lamentablemente, un historiador competente como Nardi es arrastrado por el inmanentismo del prestigioso filósofo a olvidar que el emperador de la *Monarchia* es en sí independiente del papa, pero eso es porque depende directamente del Dios trascendente (Gilson 2004, 155, n 2).

Para que el género humano pueda desarrollarse en lo que tiene de más propio y específico, que es la facultad del 'intelecto posible', es necesario que actúe como un único cuerpo, al que cada individuo podrá dar su contribución particular.¹³ Pero eso será posible únicamente si hay paz. Ahora bien, la paz puede ser conseguida solo por medio de un gobierno universal. En efecto, los príncipes de los diferentes reinos inevitablemente entran en competencia unos con otros para proteger sus respectivos intereses; esto es lo que Dante resume con el concepto de 'codicia' (*cupiditas*), que es la mala orientación del libre albedrío hacia la preferencia de los bienes terrenales por sobre los espirituales y, por tanto, enemiga jurada de la caridad, la justicia y la verdadera libertad. Solo un monarca universal, que posee y controla todo, podrá funcionar como mediador y garante de la paz universal —siempre y cuando, claro está, los reyes particulares estén dispuestos a reconocerlo y obedecerle lealmente, punto especialmente conflictivo en la época.

En el segundo libro de la obra, Dante pretende demostrar el derecho del pueblo romano al imperio universal. El fulgurante éxito, y al mismo tiempo la virtud y el amor al derecho demostrados por el pueblo romano en la conquista y organización del mundo, demuestran la especial elección divina para esta misión universal. Además, el hecho de que en el nacimiento de Cristo los Evangelios mencionen el edicto de César Augusto, y que, en su pasión, Jesús fuera juzgado y ejecutado bajo la autoridad romana, confirmaría que Dios reconocía tal autoridad como válida.

El libro tercero es seguramente el más importante, pues contiene la refutación de la tesis hierocrática, que está en el centro de las preocupaciones políticas de Dante. El autor está bien consciente del carácter conflictivo de su tesis y lo subraya de entrada, con especial solemnidad, en el prólogo:

[Esta] verdad será quizá motivo de indignación contra mí, ya que, por cierto, no puedo exponerla sin que algunos se ruboricen. Pero, como la verdad clama desde su inmutable trono, también Salomón, al penetrar en la selva de los Proverbios, nos enseña a meditar la verdad y a detestar al impío; y el Filósofo, preceptor de costumbres, nos aconseja que sacrifiquemos todo lo familiar por amor a la verdad. Puesta mi confianza en las anteriores palabras

¹³ Aquí Dante toma inspiración de la doctrina averroísta del 'intelecto único': hay un solo intelecto de todos los hombres. Pero es claro que se trata solo de una inspiración que le permite subrayar la unidad del fin intelectual de la humanidad, sin negar que cada persona tiene un intelecto particular y personal, doctrina afirmada por la Iglesia católica contra Averroes, y explícitamente afirmada por Dante en la *Comedia*.

de Daniel, con las que se fortalece el escudo de los defensores de la verdad por la divina potencia, vistiendo la coraza de la fe de acuerdo con el aviso de Pablo, y con el calor de aquel carbón encendido que uno de los serafines tomó del altar celestial, para tocar los labios de Isaías, entraré en este gimnasio y arrojaré fuera de la palestra al impío y al mendaz, a la vista del mundo, apoyándome en el brazo de Aquel que nos libró con su sangre del poder de las tinieblas. ¿Qué he de temer, si el Espíritu coeterno del Padre y del Hijo dice por boca de David: 'El justo será para eterna memoria, no temerá la mala nueva?' (Alighieri 2014, *Monarchia* III, 1; con pequeños retoques)

No deja de ser impresionante el tono altamente profético que asume aquí Dante, con lujo de referencias bíblicas, poniéndose casi al nivel de los profetas del Antiguo Testamento y del propio Pablo, el Apóstol por excelencia. Sabe que esta verdad causará protesta e indignación en personajes del más alto rango eclesiástico, comenzando por el propio papa, y con profética seguridad desafía su poder y autoridad.¹⁴ Terminado este solemne prólogo, Dante formula sucintamente su tesis principal:

La cuestión presente, que será objeto de nuestra investigación [...] consiste en saber si la autoridad del Monarca romano, que es de derecho Monarca del mundo, como se ha probado en el libro II, depende inmediatamente de Dios, o bien de algún vicario o ministro suyo, por el que entiendo un sucesor de Pedro, que es en realidad el clavero del reino de los cielos. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, 1)

La argumentación de Dante es densa y compleja, enteramente tejida con rigurosos silogismos. No es posible dar aquí un resumen detallado, pero sí expondremos algunos de los principales argumentos. Aficionado a la simbología del número 3, Dante se propone discutir nueve argumentos de los adversarios, divididos en tres grupos de tres. Los primeros dos grupos son formados por argumentos bíblicos, de los cuales tres del Antiguo Testamento y tres del Nuevo.

El primer argumento bíblico es también el más famoso y es extraño del primer capítulo del Génesis, con la interpretación alegórica de la creación del Sol y de la Luna (Gen 1:16-18). Según la tesis hierocrática, el Sol, *luminare maius*, recibe su luz directamente de Dios y representa al

¹⁴ Véase también Alighieri (1996, *Par.* XVII, 124-135). No será inútil recordar —un aspecto que frecuentemente se omite mencionar en los estudios sobre Dante— que en esta época los tribunales de la Inquisición están en pleno funcionamiento, en uno de los periodos de su más intensa actividad, aunque, naturalmente, el peligro variaba mucho según las diferentes ciudades italianas: en las ciudades güelfas, políticamente aliadas del papado, el riesgo era alto, mientras que los gobiernos gibelinos solían oponerse a la actuación de los tribunales inquisitoriales (Picchio Simonelli 1979, 129-149).

papado, mientras que la Luna, *luminare minus*, brilla de una luz refleja y por eso representa al emperador, que recibe su autoridad del papa. Dante contraargumenta que no hay ningún indicio en la Biblia que justifique tal interpretación política de ese pasaje, y aquí hace una importante aclaración metodológica: la interpretación alegórica no puede ser arbitraria, sino que debe responder a precisos criterios racionales, que la tradición había elaborado desde la época patrística, aun con ciertas polémicas y oscilaciones. De todos modos, agrega, en caso de interpretarse así, hay que decir que la luna no depende del sol en su existir, y tiene su propio movimiento, independientemente del sol, e incluso —sostiene— posee en alguna medida su propia luz; sin embargo, Dante admite que la luminosidad de la luna se aumenta por el efecto del sol:

pero, para obrar mejor, recibe algo del Sol, pues recibe abundancia de luz, y con ella obra con mayor eficacia. Digo, por tanto, que el reino temporal no recibe su ser del espiritual, ni tampoco su virtud, que es su autoridad, ni tampoco simplemente su operación; pero sí recibe de él algo para obrar con más eficacia, por la luz de la gracia, que en el cielo “Dios”¹⁵ y en la tierra le infunde la bendición del Sumo Pontífice. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, iv, 20)

Es claro que, si bien el autor aboga fuertemente por la independencia del poder temporal, su esencia y su operación autónoma con respecto al poder papal, no olvida por otro lado que la luz proveniente del orden de la gracia puede conferirle mayor eficacia. Por lo tanto, no es posible adscribir a Dante la teoría de una completa separación entre los dos poderes, sino más bien la de una cooperación que mantenga su distinción. Ello, aun cuando, como veremos más adelante, Dante estima que la enseñanza humana natural de la filosofía, por sí misma es suficiente al buen gobierno del mundo (al menos teóricamente), en orden a la felicidad terrenal. Con todo, cabe recordar que más tarde, escribiendo el *Purgatorio*,¹⁶ Dante cambiará audazmente la imagen proporcionada por

¹⁵ La palabra ‘Dios’ es una inserción conjetural de la edición de Rostagno (Alighieri 1921), aceptada por otros importantes editores y traductores, para subsanar lo que parecería una incongruencia doctrinal: atribuir a la bendición papal una acción celeste, que en rigor Dante quiere reservar a la acción divina. Sin embargo, podría objetarse que Dante no tendría reparo en aceptar que la bendición papal tenga efecto en el cielo, dado que bendecir al emperador ciertamente cae dentro de sus competencias: por lo tanto, la integración no parece necesaria.

¹⁶ La diferencia y la novedad de la imagen son, a mi manera de ver, otro indicio importante de que Dante en la época de la *Monarchia* no había escrito aún (al menos) la segunda mitad del *Purgatorio*. De opinión diferente es Blanco (2015).

el texto bíblico, la del Sol y de la Luna, por la alegoría de los dos Soles. Invirtiendo aquí el proceso interpretativo, él crea aquí una imagen *ex novo* para ilustrar su propia doctrina, según la cual ambos poderes de modo análogo reciben la investidura directamente de Dios:

Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
 due soli aver, che l'una e l'altra strada
 facean vedere, e del mondo e di Deo.
 L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
 col pastorale, e l'un con l'altro insieme
 per viva forza mal convien che vada;
 però che, giunti, l'un l'altro non teme.
 (Alighieri 1996, *Purgatorio* XVI, 106-112)¹⁷

Si bien la imagen de los 'dos soles' es nueva con respecto al *De Monarchia*, en cambio, la imagen complementaria de los 'dos caminos', el del mundo y el de Dios, recuerda muy de cerca la controvertida doctrina de las dos felicidades, la terrenal y la celestial, que Dante propone al término del tratado, y que analizaremos un poco más adelante. Aquí agregamos que el verso 104, que deplora la unión del "báculo con la espada" es una implícita crítica a la doctrina de las dos espadas, que encontramos en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y que Dante refuta a continuación en su tratado (III, ix), en la siguiente triada de contraargumentos dedicada a los textos del Nuevo Testamento. Esta doctrina se basa en la interpretación alegórica del texto del Evangelio de Lucas, donde Pedro, en la dramática noche del arresto en el huerto de Getsemaní, le dice a Jesús: "He aquí dos espadas" (Lc 22:38). Antes de Bonifacio VIII, ya importantes autores, como Egidio Romano y Enrique de Susa¹⁸ habían sostenido que las dos espadas simbolizan los dos poderes, espiritual y temporal, que en esta escena figuran ambos en las manos de Pedro y, por tanto, deben considerarse en poder de sus sucesores. Dante no tiene dificultad en mostrar que aquí también la interpretación alegórica es del todo arbitraria y forzada: para hacerlo, le dedica un largo y puntual análisis al contexto en que esas palabras son pronunciadas. Explica que la acción y las

¹⁷ "Roma, que un día dio saber profundo,/ tuvo dos soles, que nos han mostrado,/ el camino de Dios y el del mundo./ El uno por el otro se ha apagado,/ el báculo juntando con la espada,/ y es fuerza, todo ser mal gobernado, pues el temor en ambos se anonada" (Alighieri 1922; traducción de Mitre con un retoque).

¹⁸ El cardenal de Ostia, llamado simplemente 'el Ostiense', el más famoso canonista de su época. Véase (Alighieri 1996, *Par.* XII, 83).

palabras de Pedro no son en nada conformes a la intención de Jesús, y en cambio manifiestan que el apóstol ha caído en un malentendido y ha actuado con simpleza e impulsividad, como en muchos otros episodios narrados por los Evangelios. Incluso, en caso de querer interpretarlas figurativamente, su significado tendría que armonizarse con el de otros pasajes donde Jesús utiliza la misma figura de la espada (por ejemplo en Mt 10:34 o, en este mismo contexto, Lc 22:36), significado que no tiene nada que ver con el que es propuesto por los adversarios. Es interesante notar que el más antiguo crítico de la *Monarchia* de Dante, el dominico Guido Vernani, pase por alto precisamente la refutación de este pasaje crucial del tratado, evidentemente por falta de contraargumentos.¹⁹

Finalmente, citaremos íntegramente la refutación de la interpretación del famoso pasaje de Mt 16:18 —quizás el fundamento principal de la doctrina hierocrática y también citado en la *Unam sanctam*— para que se aprecie la precisión y la profesionalidad de la argumentación silogística del texto dantesco:

Asimismo, toman las palabras de Cristo a Pedro, del mismo evangelista: 'Y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos' (Mt 16:18), cosa que fue dicha también a todos los demás apóstoles. [...] De aquí arguyen que el sucesor de Pedro, por concesión de Dios, puede atarlo todo y desatarlo todo; e infieren luego que puede anular las leyes y los decretos del Imperio, e imponer leyes y decretos para el gobierno temporal. De esto se seguiría lo que ellos sostienen. Pero a esto hay que responder con una distinción a la mayor del silogismo que ellos emplean. Silogizan así: 'Pedro pudo atarlo y desatarlo todo; el sucesor de Pedro puede todo lo que Pedro pudo; luego, el sucesor de Pedro puede atar y desatar todo'. De aquí ellos infieren que puede anular e imponer la autoridad y los decretos del Imperio. Concedo la menor, pero no la mayor, a no ser con una distinción. Y, por tanto, digo que el término de signo universal 'todo', incluido en 'cualquier cosa', no se aplica nunca fuera del ámbito del significado del término. [...] Por eso hay que ver siempre cuál es el valor de atribución del término universal, y, hecho esto, se verá fácilmente cuánto se extiende su predicación, una vez conocidos la naturaleza y el ámbito del término que se aplica. Por eso, cuando se dice 'todo lo que atares', si ese 'todo' se tomara en sentido absoluto, sería verdad lo que dicen ellos; y no sólo podría hacer esto, sino que podría también separar a la mujer de su marido y unirla a otro, viviendo aún el

¹⁹ Véase el texto de Vernani en Matteini (1958). Esta omisión de Vernani es tanto más notable, pues el mismo dominico había sido autor de un comentario a la bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII, donde la alegoría de las dos espadas es central, como hemos visto.

primero, cosa que en manera alguna está en su poder.²⁰ Podría también absolverme sin arrepentimiento, lo cual ni Dios mismo puede hacer.²¹ Por tanto, siendo esto así, está claro que no hay que tomar aquella predicación en sentido absoluto, sino en sentido relativo. Si consideramos lo que se le concede, se ve claramente con relación a qué se determina la predicación. En efecto, dice Cristo a Pedro: “Te daré las llaves del reino de los cielos”, es decir: “Te haré clauero del reino de los cielos”. Después añade: “todo”, es decir, ‘todo aquello que’; esto es, ‘todo aquello que está con relación a este oficio podrás atarlo y desatarlo’. Y, de este modo, el término universal que se incluye en el ‘todo’ se restringe en su predicación al oficio de las llaves del reino de los cielos. Tomando así el término, la proposición es verdadera; pero no en sentido absoluto, como queda claro. Por consiguiente, digo que, aunque el sucesor de Pedro, de acuerdo con las exigencias del oficio encomendado a Pedro, puede atar y desatar, no se sigue de aquí que por eso pueda anular e imponer decretos al Imperio, o leyes, como ellos pretendían, a no ser que se pruebe posteriormente que esto se refiere al oficio de las llaves; pero lo contrario se probará después. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, viii)

Como se ve, Dante interpreta la proposición discutida en armonía con el contexto, dando así una lección de correcto método exegético a los más ilustres teólogos de su tiempo y al propio magisterio pontificio. Mediante una sencilla precisión lógica, afirma que el término ‘todo’ en la proposición “todo lo que atares...” debe ser tomado no en sentido absoluto, sino en el sentido restringido que el contexto exige, a saber, en relación al oficio de las “llaves del Reino”, es decir, de los sacramentos dispuestos para la salvación eterna y confiados por Cristo a la Iglesia. Que en este oficio no está comprendido el poder temporal, resultará evidente por la colación de otros pasajes bíblicos que analizará después con amplitud en los capítulos xiii-xv. Por brevedad, nos limitamos aquí a citar

²⁰ Este tema es de actualidad, pues se han denunciado ambos abusos del poder papal en el presente pontificado, sobre todo en referencia a la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*, que afirma (nota 351) ‘en algunos casos’ (no especificados) la posibilidad de recibir la absolución sacramental y comulgar —cosa que implica la plena comunión con la Iglesia— para los separados o divorciados que conviven *more uxorio* en una nueva unión, en conflicto con el derecho canónico (canon 915) y con la ley divina revelada. No han faltado las reacciones, tanto de parte de algunos cardenales, que han dirigido interrogaciones formales (*dubia*) a la Congregación de la Doctrina de la fe sin recibir respuesta. Disponible en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414ffae.html?sp=y> [12 de octubre 2022]. También, cartas abiertas y numerosos artículos de filósofos y teólogos católicos, ya sea clérigos o laicos. Disponible en: <http://www.correctiofilialis.org/> [12 de octubre 2022].

²¹ Así, supuestamente, según Dante, Bonifacio VIII pretendió absolver por adelantado a Guido de Montefeltro: “Assolver non si può chi non si pente,/ né pentere e volere insieme puossi/ per la contraddizion che nol consente” (Alighieri 1996, *Inf.* XXVII, 118-120).

el texto en el cual, interrogado por Pilato acerca de su realeza, Cristo confirma que en efecto él es rey, sin embargo, agrega: “Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros hubieran luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de este mundo” (Jn 18:36). Cristo no dice esto en cuanto Dios, pues evidentemente como tal también es ‘Señor’ del mundo, sino en cuanto hombre y como ‘forma ejemplar’ de la Iglesia, de la que es la Cabeza (Alighieri 2014, *Monarquía* III, xv, 5). El supuesto, que Dante afirma con precisión, es que:

La forma de la Iglesia no es otra cosa que la vida de Cristo, considerada tanto en sus hechos como en sus palabras; ya que su vida fue la idea y el ejemplar de la Iglesia militante, en especial de los pastores y, sobre todo, del Supremo Pastor, cuya misión es apacentar a los corderos y a las ovejas. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xv, 3)

Podríamos agregar que esta interpretación es fuertemente apoyada por el conjunto del relato de los Evangelios, donde continuamente Jesús se sustrae a la atribución, que el pueblo quiere conferirle, de un reinado temporal. Por tanto, dado que nadie puede dar lo que no tiene, la Iglesia no puede ser titular del poder temporal, ni por tanto delegárselo al Imperio. Es significativo que fray Guido Vernani, para refutar este argumento, se ve obligado a replegar sobre la doctrina de la corrección del emperador ‘por razón del pecado’ (*ratione delicti*). Incluso el emperador, como oveja, él también, de la grey cristiana, por supuesto está sujeto a la corrección del papa y eventualmente a la excomunión (Matteini 1958, 113). Hasta aquí, Dante también estaría de acuerdo. Quedaría por ver, sin embargo, si se sigue de este razonamiento que también tenga derecho a deponerlo y privarlo de toda dignidad, como sostiene el dominico. Fuera de eso, es claro que la intervención del papa contra el emperador *ratione peccati* corresponde a la formulación más moderada de Inocencio III y no a la formulación extrema de Bonifacio VIII en la *Unam sanctam*, según la cual el papa tiene una potestad absoluta de intervenir en lo temporal, como verdadero monarca universal. La propia refutación de Vernani confirma por lo tanto que no existe una sólida base teológica para la teoría del papa más reciente.

Volvamos a la *Monarchia*: según Dante, tampoco puede la Iglesia recibir poder temporal del emperador, como se pretende en base a la famosa ‘Donación de Constantino’, según la cual ese emperador, por gratitud al papa Silvestre, que lo había sanado de la lepra, “hizo donación

a la Iglesia de la sede del Imperio, es decir, de Roma, con otras muchas dignidades del Imperio" (Alighieri 2014, *Monarchia* III, x). Es necesario advertir que este documento en sí mismo es una falsificación, como demostró más tarde el humanista Lorenzo Valla, probablemente fabricada por la misma cancillería pontificia durante el siglo IX (Barceló 2021, 98-102). Dante lo cree auténtico, como todos sus contemporáneos, sin embargo, impugna su validez jurídica. En efecto, por un lado, el emperador no tenía el derecho de enajenar lo que es esencial a la potestad imperial, fraccionándola, en contraste con el principio de unidad de la monarquía universal; y, por otro lado, el papado no tenía derecho a recibir una tal donación, por la expresa prohibición de poseer en propiedad bienes materiales prescrita por Jesucristo (Mt 10:9-10; Lc 9:3). En consecuencia, Dante afirma:

Podía, sí, el Emperador poner bajo el patrocinio de la Iglesia su patrimonio y otras cosas, manteniendo siempre su dominio último, cuya unidad no permite división; el Vicario de Dios podía recibir algo no como propietario, sino como 'dispensador' de las rentas en favor de la Iglesia y de los pobres de Cristo, cosa que sabemos hicieron los Apóstoles. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, x)

Debe advertirse aquí que la argumentación sufre un desplazamiento desde el ámbito del derecho público (la jurisdicción temporal) hacia el derecho privado (derecho de propiedad). Aquí tenemos una fuerte afirmación en contra de la propiedad eclesiástica, que acerca a Dante notablemente a los ambientes de los franciscanos 'espirituales', la corriente dentro del franciscanismo que abogaba por la pobreza no solo de los frailes, sino también de todo el clero de la manera más radical. Este tema constituyó uno de los puntos álgidos del debate teológico-político de la época. La negación de la propiedad privada de Cristo, de los apóstoles y, por tanto, de toda la Iglesia, negación ya tradicional dentro de esta corriente desde hacía muchas décadas, fue formalmente afirmada en el capítulo general de la Orden Franciscana en Perugia, en 1322 (solo un año después de la muerte de Dante) y enseguida condenada como herética por el papa Juan XXII,²² suscitando gran escándalo y hostilidad hacia el papado por parte de la Orden y un conflicto que seguiría agudo por más de veinte años y tendría consecuencias perdurables en toda la historia de la Iglesia y de Europa (Manselli 1970). Al parecer, ninguna de

²² Bula *Cum inter nonnullos* de 1323.

las dos partes en conflicto dio importancia a la diferencia entre el plano del derecho público (jurisdicción temporal de la Iglesia) y el del derecho privado (derecho de propiedad): ciertamente, esta confusión de planos indujo a error a cada una de las dos partes.

Finalmente, en el último capítulo de la *Monarchia* (III, xvi), Dante se dedica a demostrar en forma directa (*ostensive*) su tesis principal: “que el Emperador, o Monarca del mundo, está en relación inmediata con el príncipe del Universo, que es Dios” (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xvi, 2). El autor parte fundamentando su respuesta en la estructura misma del ser humano. Este es formado de cuerpo y alma; esta es incorruptible y aquel corruptible. Así como participa, en cierto modo, de dos naturalezas diferentes y cada una es ordenada a un fin último, el ser humano en su conjunto es ordenado a “dos fines últimos” (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xvi, 6). De aquí la doctrina de las ‘dos felicidades’ (Barceló 2021, 102-108):

La infalible²³ providencia propuso al hombre dos fines a conseguir, a saber: la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de sus propias facultades y se simboliza por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, a la que la propia virtud no puede ascender, si no es ayudada por la divina luz, felicidad ésta que nos es dado entender como paraíso celestial. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xvi, 7)

Ahora bien, para estos dos diversos fines son necesarios diversos medios. Para la primera, el medio son las enseñanzas filosóficas, con tal de que las sigamos actuando según las virtudes morales e intelectuales; para la segunda, necesitamos de las enseñanzas espirituales de la Revelación, que trascienden la razón humana, con tal de que las sigamos mediante las virtudes teologales, es decir, la fe, la esperanza y la caridad. Sin embargo, la codicia impediría a los seres humanos conseguir su doble finalidad, “si no hubieran sido conducidos en su camino ‘con el freno y la brida’, como caballos indómitos” (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xvi, 9).

Por eso fue necesario al hombre tener un doble guía, de acuerdo con este doble fin, a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad temporal, según las enseñanzas filosóficas. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xvi, 10)

²³ *Inenarrabilis* (que los traductores rinden con ‘inefable’) es probablemente un error por *inerrabilis*, ‘infalible’ (cf. la antigua traducción italiana de Marsilio Ficino, en Alighieri 2013, 451-536).

Es interesante notar que ambos guías, es decir, tanto el Pontífice como el Emperador, no son concebidos por Dante como 'absolutos', como si pudieran gobernar a su arbitrio. Así, tal como el pontífice está sujeto a la verdad revelada, consignada en la Escritura y en la Tradición, de modo análogo el emperador está sujeto a las enseñanzas filosóficas. Como ya había precisado en el *Convivio*, el filósofo constituye para él una verdadera autoridad, que no repugna a la autoridad imperial, sino que al contrario la sostiene y la ilumina.²⁴ A los ojos modernos, Dante nos parece aquí especialmente optimista en cuanto a la evidencia de quién sería en concreto la autoridad filosófica a seguir. Él cree poder demostrar fehacientemente que sin duda el representante por excelencia de la filosofía es Aristóteles.²⁵ Prescindiendo de ese 'detalle', lo interesante aquí es recalcar que Dante concibe la autoridad intelectual como del todo autónoma con respecto al poder político, no ciertamente sujeta a él, sino al contrario, capaz de constituirse en su guía. Cuando el emperador pretende él mismo hacerse filósofo y dictar una doctrina, cae fácilmente en error y no debe ser seguido ni obedecido en eso.²⁶ Análogo abuso puede perpetrar el papa cuando no se somete a la Revelación de Dios y pretende usar del "poder de las llaves" de un modo arbitrario o absoluto, lo cual puede llevarlo no solo a interferir ilegítimamente con el poder temporal, sino a toda clase de conflicto con la ley divina, y con la misma lógica de las cosas, que es también parte del orden divino del mundo.²⁷

En este contexto, es claro que la filosofía, además de ser autónoma con respecto al poder político, también es autónoma con respecto al poder espiritual y a la misma teología revelada. El plantear la filosofía puramente humana (representada por Aristóteles), separada de la teología, como guía para la felicidad terrenal, ha sido visto por algunos críticos como un exceso que destruye la unidad de la sabiduría cristiana. En esta línea, Gilson (2004, 199), por ejemplo, ha afirmado que: "Dante parte por

²⁴ Véase Alighieri 2014 (*Convivio* IV, vi,17). Es claro que el hecho de que el filósofo debe ser guía para el emperador supone la diferencia entre estas dos figuras y no debe ser confundido con la tesis platónica de que los filósofos deberían gobernar.

²⁵ Cf. Alighieri (2014, *Convivio* IV, vi, 6-10). Véase Alighieri (1996, *Inf.* IV, 131): "vidi 'l maestro di color che sanno".

²⁶ Ejemplo de este comportamiento erróneo fue también Federico II (cf. Alighieri 2014, *Convivio* IV, x), figura por otra parte admirada por Dante.

²⁷ Véase el pasaje citado anteriormente (Alighieri 2014, *Monarchia* III, viii). En este abuso cayeron según Dante casi todos los papas contemporáneos y especialmente Bonifacio VIII (véase Alighieri 1996, *Inf.* XXVII, 94-123).

el medio la unidad de la sabiduría cristiana, principio unificador y nexo de la Cristiandad. En ambos puntos vitales este pretendido tomista ha herido de muerte la doctrina de S. Tomás de Aquino". Sin pretender que Dante sea pura y simplemente un tomista, como algunos han querido,²⁸ me parece que esta afirmación es muy exagerada. Es claro que, en este tema, ambos pensadores dependen de Aristóteles, en particular de su *Ética Nicomaquea*. Tomás, al igual que Dante, se inclina a rescatar el valor de la felicidad terrenal, en contraste con las posturas neoplatonizantes que podían ser marcadas por un excesivo pesimismo cosmológico y antropológico y, en consecuencia, también político. En breve, también para Tomás la *beatitudo* de este mundo (ausencia de conflictos, prosperidad material, salud física) es un 'fin' acorde a la naturaleza humana y plenamente legítimo. Así, el propio doctor Angélico no teme hablar de 'dos fines', por supuesto, el uno subordinado al otro (Thomae Aquinatis 1961, 182, 426, *Summa Theol.* I, q.23, art. 1, co.; q. 62, art. 1, co.), aun cuando no cae en el error de Dante, que llega a hablar de "dos fines últimos", una expresión ciertamente desacertada. Dante incurre en este exceso, arrastrado por la urgencia de sostener lo más fuertemente posible la tesis política de la autonomía de los dos poderes. Dado que Tomás relacionaba estrechamente la existencia de un solo fin último con una única autoridad suprema universal (por supuesto la espiritual), Dante se cree en deber de hablar de "dos fines últimos", estimándolo necesario para afirmar dos poderes universales autónomos. Sin embargo, es claro que no es ese su pensamiento más profundo, dado que incluso en el final de la obra declara abiertamente que:

La verdad de esta última cuestión no hay que tomarla en sentido tan estricto que el Príncipe romano no esté sometido en nada al romano Pontífice; pues la felicidad mortal de algún modo se ordena a la felicidad inmortal. El César, pues, debe guardar reverencia a Pedro, como el hijo primogénito debe reverenciar a su padre:²⁹ para que, iluminado con la luz de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe de la tierra, a cuya cabeza ha sido puesto por sólo Aquél que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales. (Alighieri 2014, *Monarchia* III, xvi, 17-18)

Como esta afirmación parece contradecir la teoría de los "dos fines últimos", algunos han pensado que Dante la haya agregado *a posteriori*

²⁸ Entre varios otros, sobre todo Mandonnet (1935), a quien Gilson (2014) pretende refutar.

²⁹ Cf. Alighieri (2014, *Convivio* IV, VIII, 1, 2 y 11).

como una especie de retractación (Vinay 1962, 12-13; Quaglioni, en Alighieri 2014, 1412-1413; Blanco 2016, 441-447). Pero esto es poco probable dado que concuerda perfectamente con lo afirmado en la discusión del pasaje bíblico del Sol y de la Luna (Alighieri 2014, *Monarchia* III, iv, 19-20) citado arriba. Por otra parte, este concepto de la Gracia que ilumina y completa la naturaleza, sin destruirla ni contradecirla, es esencial al tomismo y en general a la sabiduría cristiana, y es confirmado en toda la obra de Dante. En ambos pensadores, si se quiere, permanece como un resto de ‘aristotelismo no cristiano’: la idea según la cual el “doble fin” del hombre se fundamentaría en la distinción de cuerpo y alma, antes mencionada. Incluso en la propia doctrina aristotélica esto da lugar a una cierta incongruencia, pues aquí también lo que es la base de la felicidad no es la mera obtención de los bienes materiales en sí mismos, sino de las virtudes, éticas e intelectuales (o *dianoéticas*), que dependen esencialmente del alma. Traduciendo esto a un lenguaje cristiano, Dante distingue en la felicidad terrenal dos dimensiones: la vida activa y la vida contemplativa. La vida contemplativa puede realizarse, en esta vida, solo de un modo muy imperfecto e incoativo. Sobre las virtudes de la vida activa,³⁰ Dante tiende a pensar que pueden desarrollarse plenamente en esta vida: ellas pueden conocerse en base a la razón natural (ayudada como hemos visto por la autoridad del filósofo), aunque no se detiene en explicar cuál es precisamente el rol de la gracia en el ejercicio práctico de las virtudes mismas en un nivel interior. Pero en él también, como en Tomás de Aquino, el razonamiento se desarrolla en armonía con la idea cristiana de la distinción entre naturaleza y gracia. En teoría, la razón natural humana es capaz de entender aquellas verdades éticas y políticas que conducen a la justicia y a la paz temporal; pero en la práctica la mente humana, oscurecida por los vicios y pecados —fundamentalmente la *cupiditas*— necesita no solo que Dios le provea de un gobernante que refrene sus vicios, el emperador, sino además de un guía espiritual sobrenatural, incluso en aquellas verdades éticas que puede comprender con la razón, pero no fácilmente poner en práctica. Es verdad que Dante, en este tratado, no insiste particularmente en la importancia terrenal del guía espiritual, porque no es esencial a la tesis que quiere demostrar. Pero es claro que la reverencia que el emperador

³⁰ En la práctica coinciden con las que en el cristianismo se llaman ‘virtudes cardinales’: prudencia, fortaleza, justicia, templanza.

le debe al papa no es un simple acto formal o protocolar, sino que tiene un efecto práctico: la frase “iluminado con la luz de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe de la tierra” no puede significar otra cosa, sino que las verdades sobrenaturales (la luz de la gracia que irradia) influyen directamente en comportamientos, leyes y acciones de gobierno, haciéndolas más justas y efectivas.

A la luz de estas consideraciones, es evidente que, por un lado, si Dante en este aspecto de la teoría política se diferencia de Tomás de Aquino y de la mayoría de los teólogos, de los canonistas y del magisterio pontificio de estos siglos, no por eso se transforma en un adversario de la doctrina ética cristiana, mucho menos ‘hiere de muerte’ a la sabiduría cristiana en general. Más bien evidencia un error grave en la enseñanza común en su tiempo, a saber: que de la superioridad de la esfera espiritual sobre la temporal (que Dante comparte plenamente con toda la tradición cristiana), no es posible deducir, filosóficamente, una superioridad jerárquica jurisdiccional; tanto más cuanto que, desde un punto de vista teológico, esta deducción se demuestra contraria a pasajes muy claros de la Sagrada Escritura.

Por otro lado, es evidente asimismo que es errónea la postura que considera a Dante como un partidario de la completa separación entre poder temporal y poder espiritual, así como no lo es de una completa separación entre filosofía y teología. Podría decirse que ha llevado la distinción (no separación) entre ambas cosas al punto máximo compatible con la doctrina cristiana, para contrastar un secular exceso en la confusión de los poderes, que había llegado a su culminación en aquella época. Y así ha rendido un servicio precioso a la aclaración de la doctrina política cristiana, basándose en el testimonio de la Escritura y de la Tradición, y no limitando su mirada a las decretales contemporáneas. Desde los primeros capítulos del libro III de *Monarchia*, en efecto, denuncia claramente la visión limitada de los ‘decretalistas’, que se basan solo en el magisterio contemporáneo³¹ y pierden de vista la visión de conjunto, formada por la Escritura, los concilios ecuménicos y los doctores de la Iglesia (Alighieri 2014, *Monarchia* III, iii, 9-16).

³¹ Con precisión moderna podríamos agregar que se basan en un magisterio ‘no infalible’.

3. La acogida de *De Monarchia* en el clima político-eclesiástico de la época y en el magisterio posterior

Naturalmente, en el clima políticamente conflictivo de ese momento histórico, sus adversarios consideraron el libro lleno de perniciosos errores. Así, por ejemplo, el mencionado fray Guido Vernani de Rimini ataca duramente el tratado de Dante, considerado como un autor especialmente peligroso y como un verdadero “vaso del demonio”, según él, porque incluye su “veneno pestilencial” dentro de un contenido poético bien adornado “con falaces colores” (Matteini 1958, 94). Afirma fray Guido en la dedicatoria de su obra a Graziolo de’ Bambaglioli, canciller de connotada tradición güelfa en Boloña, y al mismo tiempo gran admirador y primer comentarista de Dante:

Entre otros de estos vasos [del demonio] hubo un tal que mucho poetiza fantásticamente y sofista verboso, grato a muchos por su elocuencia en la expresión, quien, aduciendo con sus ficciones poéticas, meretrices de teatro (según la palabra de Filosofía en Boecio), conduce a la perdición de la salutífera verdad, con dulces cantos de sirenas, no sólo a las almas enfermas, sino incluso a las estudiosas. (Matteini 1958, 94; mi traducción)

Es claro que en estos años Dante ya goza de una gran fama y prestigio como poeta, que atrae a muchos, incluso a güelfos, y esto preocupa especialmente al dominico. Por eso, el fraile se preocupa de poner en guardia, junto con el canciller boloñés, a todo el público italiano culto de la época contra las supuestas decepciones y engaños del florentino. Pero para entender mejor la situación es necesario esbozar brevemente el contexto político de estas décadas.³²

En 1320, pocos meses antes de la muerte de Dante, el cardenal Bertrand du Pouget, hombre culto y doctor en derecho canónico, fue enviado por el papa Juan XXII desde Aviñon, donde se hallaba entonces la sede papal, como legado para todo el norte de Italia, con la misión de afianzar la autoridad política del pontífice en Italia, en lo posible anulando el poder de los príncipes gibelinos, previamente excomulgados,³³ e incluso de preparar un posible traslado del papa a Boloña; la idea era

³² Para la síntesis histórica de estos años hemos tenido presente sobre todo a Cassel (2004).

³³ Sobre todo, Mateo Visconti en Milán y Can Grande de la Escala en Verona. Este último, que ostentaba el título de ‘vicario imperial’ en Italia, fue gran protector de Dante en una fase importante de su exilio y exaltado por el poeta como principal esperanza del partido filoimperial en Italia (véase Alighieri 1996, *Par.* XVII, 70-93).

ambiciosa e “incluía el proyecto de una nueva soberanía del papa en Italia según el concepto güelfo de *Respublica christiana*” (Jugie y Jamme 2015). Esto ocurría durante la áspera contienda con el rey de Alemania, Lodovico el Bávaro, quien, a pesar de haber sido también excomulgado y depuesto por el papa, seguía siendo pretendiente al título imperial. Este, esquivando la vigilancia de Bertrand, logró entrar en Italia y hacerse coronar en Roma; naturalmente, no por el papa, sino por un laico, el ‘capitán del pueblo romano’ Sciarra Colonna (1327).³⁴ Poco después, el nuevo emperador publicó un decreto en el que declaraba al papa depuesto con el cargo de herejía³⁵ y nombró papa al franciscano ‘espiritual’ Pietro Rainalducci con el nombre de Nicolás V. Aunque podemos estar seguros de que Dante (muerto hacía solo seis años) habría rechazado con horror semejante abuso del poder laico dentro de la Iglesia, que violaba de modo patente el principio de la distinción de los poderes, lo cierto es que los partidarios de Lodovico utilizaron también la *Monarquía* como bandera de lucha. En sus últimos años, Dante había constantemente sostenido, además, las prerrogativas de Can Grande de la Escala, señor de Verona, como vicario imperial, a pesar de la excomunión y el entredicho papal. Eso explica el ensañamiento del legado pontificio contra Dante: primero consiguió que el tratado fuera condenado y quemado en la plaza central de Boloña; después, no satisfecho, incluso pensó en exhumar los restos del poeta, sepultados en Ravena, para condenarlo *post mortem* como hereje y quemar sus huesos en la hoguera. Afortunadamente fue disuadido de tal proyecto por un ilustre ciudadano de Boloña, ferviente admirador del poeta. Pero la *Monarquía* fue considerada un libro heterodoxo durante mucho tiempo: fue formalmente incluida en el *Índice de los libros prohibidos* por el Concilio Tridentino en 1551 y permaneció allí hasta 1881.

³⁴ Colonna tenía a su cargo un antecedente especialmente odioso para la Iglesia, habiendo sido uno de los autores del ‘ultraje de Anagni’, una violenta agresión contra el papa Bonifacio VIII, instigada por el rey de Francia Felipe el Hermoso, unos veinte años antes (1303). Dante condena duramente el tristemente famoso episodio (Alighieri 1996, *Purg.* XX, 85-90).

³⁵ Este primer cargo de herejía, dirigido contra Juan XXII por los franciscanos espirituales del círculo imperial (tales como Michele de Cesena y Guillermo de Ockham) por su mencionada condena de la doctrina ‘pauperística’ y por sus interferencias con el poder civil, no debe ser confundida con la segunda acusación de herejía por sus sermones de 1331, donde el papa negaba la visión beatífica a los elegidos antes del juicio final, doctrina que fue condenada por los teólogos de la Universidad de París y de la que él mismo se retractó en su lecho de muerte.

Sin embargo, el 1 de noviembre de 1885, en su encíclica *Immortale Dei*, así escribía el papa León XIII:

Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos. Ambas potestades son soberanas en su género. Cada una queda circunscrita dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y por su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada, dentro de la cual cada poder ejerce *iure proprio* su actividad. [...] El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos. Así, todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, sea por su propia naturaleza, sea en virtud del fin a que está referido, todo ello cae bajo el dominio y autoridad de la Iglesia. Pero las demás cosas que el régimen civil y político, en cuanto tal, abraza y comprende, es de justicia que queden sometidas a éste, pues Jesucristo mandó expresamente que se dé 'al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios'. (León XIII 1885, cap. 6)

Y las mismas ideas repetirá en la encíclica *Sapientiae christianae* (1890):

Ciertamente, la Iglesia y la sociedad civil tienen su respectiva soberanía, por lo cual, en el arreglo de sus asuntos propios, ninguna obedece a la otra, se entiende dentro de los límites señalados por la naturaleza propia de cada una. De lo cual no se sigue de manera alguna que estén desunidas, y mucho menos en lucha. (León XIII 1890)

Quien lea estos textos sin prejuicios, concluirá fácilmente que el papa León XIII se inspiró, directa o indirectamente, en las ideas de la *Monarquía* de Dante, durante tanto tiempo condenada por sus predecesores. Aunque no lo mencione explícitamente, es claro que el papa está así, también, corrigiendo en particular a sus predecesores medievales sobre este tema.

Como hemos observado, fue un simple laico, y además desprovisto de un título académico formal en teología o derecho canónico, quien supo acertar a proclamar la verdadera doctrina católica sobre este punto fundamental, oponiéndose con valentía tanto a las tesis del magisterio papal como a las más brillantes luminarias de la teología y del derecho canónico de la época. Hombres todos ellos de elevada inteligencia y profunda preparación, y muchos de ellos en perfecta buena fe, como Dante les reconoce; sin embargo, llevados a error por el 'espíritu del siglo', el

Zeitgeist: aquello que en su tiempo parecía obvio e incuestionable y había que sostenerlo, a costa de forzar patentemente las propias palabras de Jesucristo. Este fenómeno se repite ampliamente hoy, *mutatis mutandis*: cambiado, según los tiempos, lo que aparece obvio y natural, son amplios los sectores de la Iglesia, tanto laicos como eclesiásticos, que se hacen eco del 'políticamente correcto', adaptando oportunamente pasajes y aspectos de la Escritura y la teología, forzando la interpretación de lo que no encaja con el espíritu del mundo y acallando con indignación a los críticos que no se alinean.

4. Conclusiones. Actualidad del pensamiento de Dante en el actual debate político y constitucional

En los tiempos de León XIII, la situación política evidentemente había cambiado mucho. La Iglesia no solo había ido dejando atrás sus ambiciones de soberanía temporal universal, sino que se sentía ahora 'sitiada' por el nuevo Estado italiano unificado, que en años recientes (1870) había penetrado militarmente en los antiguos estados pontificios y en la misma Roma, poniendo fin también al poder temporal del papa como 'rey' de un pequeño estado. El papa Pío IX había reaccionado denunciando al reino de Italia como un ocupante ilegítimo, que había invadido su territorio sin derecho y declarándose prisionero en su propio palacio; además había afirmado que la Iglesia no podría libremente ejercer su misión sin una soberanía territorial. Fue Mussolini quien, ansioso de asegurarse el apoyo de los católicos y de la Iglesia, en 1929 restituyó al papado el poder temporal, aunque de forma en cierto modo simbólica, con aquel Estado en miniatura que es la Ciudad del Vaticano, tal como lo conocemos hasta hoy. Podemos estar seguros de que Dante no aprobaría una tal solución. Si el papa condenó como herejía la tesis de que la Iglesia no puede poseer en propiedad bienes materiales, esto vale evidentemente para el derecho privado. Para la soberanía política, sigue vigente el razonamiento de Dante, basado en el Evangelio, que claramente va en contra de atribuirle al vicario de Cristo un reino en este mundo: "Mi reino no es de este mundo". Podemos afirmar con seguridad que Dante abogaría por una pronta renuncia de los papas a tal poder temporal, incluso pequeño, como lo conocemos hoy. Aferrándose todavía a él, los papas han seguido la falsa seguridad que viene del creer que la Iglesia, para ser 'libre', deba

apoyarse en un poder humano. Al contrario, como muchas experiencias recientes han demostrado, esa situación sigue distrayendo al papa con muchas tareas temporales que no son propias de su oficio espiritual, favorece abusos financieros y presiones políticas y, en suma, tiende a rebajarlo al nivel de un agente político entre otros.

Por otra parte, si Dante fue justamente severo en condenar la errónea pretensión del papado a la soberanía política, fue igualmente duro en condenar la intromisión del poder político en detrimento de la libertad y dignidad de la Iglesia. En su tiempo, ese fenómeno era especialmente doloroso por la arrogante política de la monarquía francesa, que llegó a su punto máximo con el ‘secuestro’ físico del papado, colocado en una ciudad francesa, y con la presión sobre los prelados para que eligieran papas franceses, cómplices o aquiescentes frente a la prepotencia del rey.³⁶ El problema ha atravesado toda la edad media, así como la moderna, y no ha perdido ciertamente de actualidad. En nuestro tiempo, podríamos mencionar el ejemplo del gobierno de Xi Jinping, con su política de prepotente injerencia en el nombramiento de los obispos católicos, y la fuerte presión para un control totalitario de la Iglesia en China: la ‘Iglesia patriótica’, como la denomina el régimen. El último acuerdo firmado por China y el Vaticano en 2018, no casualmente ha sido mantenido secreto: si bien ha sido presentado por ambas partes como un gran éxito diplomático, según acreditados observadores locales esto sirve esencialmente a enmascarar la aquiescencia vaticana frente a la presión gubernativa del PCCh, desautorizando y abandonando a su destino a los disidentes que por décadas resistieron en las comunidades católicas clandestinas que se mantenían fieles a Roma, a costa de sufrir toda clase de persecuciones y dando esencialmente manos libres al gobierno para la elección de obispos alineados con el partido.³⁷

Sin embargo, no se quiere decir con eso que las pretensiones totalitarias del poder civil sean propias únicamente de los gobiernos dictatoriales. Ellas se están insinuando cada vez más también en los organismos

³⁶ Sobre la violenta injerencia de la monarquía francesa sobre el papado, véase especialmente Alighieri (1996, *Purg.* XX, 85-93; XXXII, 150-160).

³⁷ El crítico más conocido de este acuerdo es el cardenal de Hong Kong Joseph Zen (2018). Con la progresiva caída de las residuales autonomías de Hong Kong, el cardenal va a tener que enfrentar un proceso frente a la justicia china. Y en esta patente violación de la libertad religiosa, junto con otros miles de católicos chinos, está siendo lamentablemente privado de todo apoyo por parte del Vaticano (Magister 2022).

supranacionales, que en cierto modo tienen una pretensión de 'soberanía universal'. La idea contemporánea de un organismo internacional como las Naciones Unidas, nacida después de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, es de algún modo la reedición de uno de los rasgos fundamentales de la idea medieval de Imperio, tal como la expresa Dante en el *De Monarchia*. La idea central es que se trate de un poder *super partes*, no dominado por el interés de una o más potencias nacionales, que pueda actuar como juez en caso de discordia, dictar ciertas directivas válidas internacionalmente, o incluso intervenir militarmente para favorecer el acuerdo entre países en conflicto. Dejemos ahora de lado el aspecto en parte utópico de esta idea, que naturalmente tiene hoy, como lo tenía en tiempos de Dante; es fácil ver que tales organismos, a pesar de las buenas intenciones, fatalmente se inclinan ante las influencias preponderantes de las grandes potencias. Más allá de eso, lo que interesa destacar aquí es la tentación de todo poder humano, cuando está desconectado de una tradición religiosa o espiritual, a concebirse de un modo absoluto, como único referente no solo jurídico sino ético.

El concepto de una justicia absoluta, superior a la legislación positiva de los Estados nacionales (que ya los pueblos antiguos conocían), como también el de los derechos humanos —aquellos derechos que el ser humano posee como tal, independientemente de que sean reconocidos por el derecho positivo de un determinado país— son ciertamente conceptos justos y sacrosantos. Pero verdaderamente el único modo de garantizar que sean efectivamente tales, o al menos se acerquen lo más posible a este ideal, es la presencia de una tradición o autoridad espiritual cuya credibilidad y carácter independiente de los intereses particulares, o de las ideas en boga en una determinada época o contexto histórico, se base en un origen efectivamente extrapolítico, cuya identidad sea independiente de cualquier institución política temporal. En otras palabras, como lo explica Dante en la *Monarchia*, el emperador, aunque se lo imagine del modo más perfecto e idealizado, no basta él mismo para garantizar la justicia y la paz sin la iluminación y el control independiente de una autoridad espiritual basada en una tradición. Por mucho que el florentino insista en los derechos del Imperio y en su autonomía del Papado, no deja por eso de considerar esencial la contemporánea y armónica presencia de las dos autoridades, que se complementan, para la auténtica felicidad del género humano. Siglos antes, ya en los tiempos

pre cristianos, los griegos habían meditado sobre esta verdad. El ejemplo más famoso y elocuente es el de Sófocles, quien en *Antígona* pone en escena el conflicto entre una prescripción de la ley positiva emanada por el rey, y la prescripción de la ley religiosa tradicional que le impone sepultar a su hermano difunto, incluso a costa de ser condenada a muerte. El propio Pericles, quien por treinta años detuvo el poder en Atenas, en su famoso discurso sobre la constitución democrática ateniense, siempre contrapuesta al régimen oligárquico espartano, pone en evidencia la importancia de las ‘leyes no escritas’ (evidentemente, las leyes religiosas de la antigua tradición griega) para el correcto funcionamiento de la democracia.³⁸ Y es que incluso una constitución democrática puede fácilmente convertirse en totalitaria en el momento en que un Parlamento, o una Asamblea Constituyente, quieren imponerse como único referente de la justicia y de la moral en un país. Una constitución, por cierto, pretende englobar principios más fundamentales que las leyes ordinarias: por eso se pone como la ‘ley suprema’. Sin embargo, en la realidad de las cosas, ella también es una ley positiva, hecha por ciertos hombres en un determinado momento y condicionada por ciertas fuerzas políticas. Si una asamblea la ha hecho, otra la puede cambiar. “¿Cómo se puede decir que la Constitución vincula a todos, si alguien la ha hecho?”, escribía Joseph De Maistre en 1800 (en Zagrebelsky 2003), cuando la Francia revolucionaria ya había promulgado cuatro constituciones en el arco de ocho años y ya se preparaba el golpe de Estado de Napoleón. La referencia implícita es, evidentemente a aquellas ‘leyes no escritas’, de las que ya hablaba Pericles. Ya antes de la Revolución Francesa, el positivismo jurídico había celebrado sus triunfos bajo la monarquía ‘absoluta’ de la época moderna, muy distinta a la monarquía medieval, precisamente porque esta encontraba sus límites no solo en las asambleas, donde participaban los diferentes componentes de la sociedad, sino también en la tradición y en la autoridad religiosa. La revolución abatió la monarquía, pero profundizó el absolutismo de la ley positiva —precisamente con su intento de dejar al margen la tradición y de aniquilar la autoridad religiosa. Escribe el constitucionalista italiano Gustavo Zagrebelsky (2003):³⁹

³⁸ Cf. *Guerra del Peloponeso* II, 37 (Tucidides 2013, 163).

³⁹ Catedrático, juez constitucional de 1995 a 2004, y presidente del tribunal constitucional italiano en 2004.

Desde entonces [1789], la ley es el instrumento para todas las aventuras del poder, sea el que sea, democrático o antidemocrático, liberal o totalitario. La 'fuerza de la ley' estuvo al servicio, en su turno, de la razón revolucionaria de los jacobinos; del compromiso moderado entre el monarca y la burguesía liberal, contra el socialismo; del autoritarismo liberal de fines del siglo XIX; de las reformas democráticas de principios del siglo XX y de las dictaduras de derecha e izquierda que siguieron. [...] Aventureros del poder y hasta movimientos criminales, organizados con técnicas eficaces para la conquista sin escrúpulos del poder, han reivindicado la legitimidad de sus acciones acordes a leyes hechas por ellos mismos mediante el control total, que adquirieron, de las condiciones de la producción legislativa: consenso social, opinión pública, factores técnicos parlamentarios y gubernamentales. [...] ¿Cómo impedir que alguien —un individuo o el pueblo debidamente evocado— tal como ha puesto la Constitución, así la suspenda, la eluda, la viole o la modifique, al margen de las garantías que la misma Constitución ha puesto para defenderse de todo esto? Es una contradicción, una aporía, un círculo vicioso que recuerda el punto muerto en el que había caído el barón de Münchhausen. ¿Cómo se puede confiar en el poder para defenderse del poder? Las Cartas Constitucionales sí son una garantía, 'pero no la última, sólo la penúltima'. Esta es la paradoja del constitucionalismo de nuestro tiempo. Las leyes, incluida la Constitución, pueden hacer mucho pero no todo. Forman como una construcción muy grande, pero no más sólida que un castillo de naipes, en la medida en que su fundamento se coloca solo en ellos mismos: es decir, en el análisis final, en el poder. Antígona nos vuelve a advertir: sin *ius*, la *lex* se vuelve débil y, al mismo tiempo, tiránica. La apuesta del constitucionalismo está toda aquí: en la capacidad de la Constitución, planteada como *lex*, de convertirse en *ius*. (Zagrebelsky 2003; traducción mía)

Esta página, que considero iluminadora, puede suscribirse enteramente, aportando sin embargo una importante precisión a la última línea: la *lex*, por su propia naturaleza, no puede 'convertirse' en *ius*, por el mismo motivo aquí indicado por el autor: no puede ella sola darse un fundamento a sí misma. Las cosas son irreductibles una a la otra, pues son ontológicamente diferentes. El *ius*, en el sentido que le da aquí el autor, es la justicia 'natural', tal como se expresa en una tradición que dura milenios, precisamente porque es independiente de un poder o de una ideología específica.

Si una Constitución no se propone de algún modo tener un referente externo a sí misma, en una tradición espiritual creíble y compartida por un pueblo, fatalmente se transformará en un mero reflejo de lo que aparece atractivo y políticamente correcto en una determinada coyuntura histórica y en la exaltación momentánea por el triunfo de una ideolo-

gía más o menos efímera. El intento racionalista de borrar o dejar de lado toda tradición,⁴⁰ con la pretensión de escribir en una página en blanco, pensada por un grupo de hombres en un lugar y momento particulares de la historia, es fruto de un espejismo que puede llevar a tragedias y a millones de muertos, como enseña la historia, particularmente la de los últimos dos siglos.⁴¹

La 'justicia en sí', por supuesto, no pertenece al mundo histórico, vive en una dimensión trascendente, metafísica; sin embargo, se encarna en la dimensión espiritual y religiosa del ser humano que se expresa en tradiciones y leyes no escritas que trascienden los lugares y las contingencias políticas particulares. Es por eso que la autoridad religiosa, que representa esa dimensión trascendente, con todos los defectos que humanamente pueda tener en un determinado momento histórico, y que nadie por cierto ha criticado con mayor severidad que Dante, es el necesario complemento que puede iluminar a la autoridad política, que mayormente sufre el condicionamiento de las coyunturas particulares. Pero eso podrá hacerlo de un modo efectivo solo si se mantiene fiel a su rol auténtico: por un lado, sin arrogarse competencias que no le corresponden y, por otro, sin omitir intervenciones que sí son debidas; sobre todo, manteniéndose fiel a su tradición, sin diluir y recortar su mensaje a medida de lo políticamente correcto: de otro modo, solo será una voz más —del todo prescindible— en el ya nutrido coro del conformismo.

De ahí el mensaje siempre actual, y especialmente urgente hoy, de la *Monarchia* de Dante sobre la necesaria dualidad de las autoridades, la temporal y la espiritual, su distinción y su recíproca complementación.

El filósofo, que tanto ha insistido en la autonomía de la autoridad temporal, otorgada directamente por Dios para la paz y el bienestar terreno, es el mismo poeta que más profundamente ha cantado el anhelo de la dimensión trascendente para la auténtica felicidad del ser humano.

⁴⁰ Llama la atención que, en algunos casos, especialmente en el continente americano, la acción política y legislativa pretende valorar el patrimonio espiritual y religioso de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que aboga por marginar e invisibilizar todo rastro del patrimonio espiritual cristiano, que es propio de la mayoría de sus poblaciones.

⁴¹ Sobre este tema son muy interesantes las reflexiones que nacen del debate entre Ratzinger y Habermas (2006).

Bibliografía

- Alighieri, D. 1921. *Monarchia*. Edición de Enrico Rostagno. En Alighieri, D., *Le Opere di Dante*. Firenze: Società Dantesca Italiana (rist. anast. 1960).
- Alighieri, D. 1922. *La Divina Comedia*. Trad. en verso ajustada al original por Bartolomé Mitre. Buenos Aires: Centro Cultural Latium.
- Alighieri, D. 1992. *Monarquía*. Trad. Robles Frayle. Madrid: Tecnos. Disponible en: <https://portalconservador.com/livros/Dante-Alighieri-Monarquia-ES-.pdf> [9 de octubre 2022].
- Alighieri, D. 1996. *La Commedia. Testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*. Edición de Antonio Lanza *Comedia*. Anzio: De Rubéis.
- Alighieri, D. 2009. *De Monarchia*. Edición de Prue Shaw. Firenze: Società Dantesca Italiana, Le Lettere. Disponible en: <https://www.danteonline.it/opere/index.php?opera=Monarchia%20-%20ed.%20Shaw>). Introducción crítica y aparato crítico, disponible en: <https://media.dantesca.it/media/monarchiaeditoriali/Monarchia-DE2019.pdf> [9 de octubre 2022].
- Alighieri, D. 2013. M. Ficino, *La Monarchia di Dante* (451-536). Edición de D. Ellero. En Alighieri, D., *Le Opere*, IV. *Monarchia*. Edición de P. Chiesa y de A. Tabarroni, con la colaboración de D. Ellero. Roma: Salerno.
- Alighieri, D. 2014. *Opere*. Vol. II: *Convivio, Monarchia, Epistole Egloge*. Edición de Fioravanti, G., Giunta, C., Quaglioni, D., Villa, C. y Albanese, G. Milano: Mondadori.
- Arquilliere, H-X. 1972. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris: PUF.
- Barbero, A. 2020. *Dante*. Barcelona: Acanalado.
- Barceló, J. 2021. *Para leer la Divina Comedia*. Santiago: Ediciones Táficas.
- Blanco, J. 2013. El presunto averroísmo de Dante. En *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*. Actas del XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel de Tucumán, Argentina, 11 al 14 de septiembre. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5074307> [9 de octubre 2022].
- Blanco, J. 2015. *Lo dico seguitando: estudios sobre el texto de la comedia y su fecha de composición*. Santiago: Ediciones Video Carta.
- Blanco, J. 2016. Los duo ultima – entre Santo Tomás y Dante (441-447). En Casanova, C.A. y Serrano del Pozo, I. (eds.), *Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*. Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista, Universidad Santo Tomás, Santiago, Chile. Santiago: RIL Editores.
- Casadei, A. 2011. Sicut in Paradiso Comedie iam dixi. *Studi Danteschi* LXXVI, 179-197.
- Caspar, E. (ed.) 1920. *Das Register Gregors VIII*, Vol. I. En *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae* ii. Berlin: Weidmansche Buchhandlung. Disponible en: https://www.dmgh.de/mgh_epp_sel_2_1/index.htm#page/202/mode/1up [9 de octubre 2022].
- Cassel, A. 2004. *The Monarchia Controversy*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Conferencia Episcopal de Chile 2022. Los obispos de Chile frente a la propuesta constitucional. Conferencia Episcopal de Chile. Disponible en: <https://www.ucsc.cl/wp-content/uploads/2022/07/Los-Obispos-de-Chile-frente-a-la-propuesta-constitucional.-Final-22.07.22.pdf> [9 de octubre 2022].

- Denzinger, H. y Hünemann, P. 1999. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Enrique de Susa 1570. *Summa aurea*. Venezia: Giunta. Disponible en: https://gutenberg.beic.it/view/action/nmets.do?DOCCHOICE=6499770.xml&dvs=1664934745379~639&locale=es_ES&search_terms=&show_metadata=true&adjacency=&VIEWER_URL=/view/action/nmets.do?&DELIVERY_RULE_ID=7&divType= [9 de octubre 2022].
- Ercole, F. 1928. *Il pensiero político di Dante*, Vol. II. Milano: Alpes. Disponible en: <https://archive.org/details/ilpensieropoliticodiDante2/Senza%20titolo-234.jpg> [9 de octubre 2022].
- Gilson, E. 2004. *Dante y la filosofía*. Pamplona: Eunsa.
- Gilson, E. 1965. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Madrid: Rialp.
- Guillot, O. 1983. L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets, vers le milieu du règne de Louis le Pieux. En *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Paris: PUF.
- Jugie, P. y Jamme, A. 2015. Poggetto, Bertrando del. En *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 84. Disponible en: [https://www.treccani.it/enciclopedia/bertrando-del-poggetto_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/bertrando-del-poggetto_(Dizionario-Biografico)) [9 octubre 2022].
- León XIII 1885. Encíclica *Immortale Dei*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html [9 octubre 2022].
- León XIII 1890. Encíclica *Sapientiae christinae*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10011890_sapientiae-christinae.html [9 de octubre 2022].
- Magister, S. 2022. No hay tiempo para reunirse con Francisco. China ya tiene su Papa: Xi. L'Espresso. Disponible en: <http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2022/09/21/no-hay-tiempo-para-reunirse-con-francisco-china-ya-tiene-su-papa-xi-jinping/> [9 de octubre 2022].
- Mandonnet, P. 1935. *Dante le theologien*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Manselli, R. 1970. Povertà. *Enciclopedia Dantesca*. Disponible en: https://www.treccani.it/enciclopedia/poverta_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ [9 de octubre 2022].
- Matteini, N. 1958. *Il più antico oppositore político di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del De Reprobatione Monarchiae*. Collana 'Il Pensiero Medioevale'. Serie I, Vol. VI. Padova: Antonio Milani.
- McCready, W. 1973. Papal *Plenitudo Potestatis* and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory. *Speculum* 48, 654-674.
- Nardi, B. 1967. *Saggi di Filosofia dantesca*. Firenze: La Nuova Italia.
- Picchio Simonelli, M. 1979. L'Inquisizione e Dante. Alcune osservazioni. *Dante Studies* 97, 129-149.
- Quaglioni, D. 2012. Materiali di scavo dalla nuova edizione commentata della Monarchia. Lezione del 12 marzo. Università di Pisa. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Bq4RdkteKBA> [9 de octubre 2022].
- Ratzinger, J. y Habermas, J. 2006. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Römer, W. 1889. *Die Bulle Unam Sanctam*. Schaffausen: Joh. Bachmann. Disponible en: <http://telma-chartes.irht.cnrs.fr/aposcripta/notice-acte/148678> [9 de octubre 2022].

- Thijssen, H. 2018. Condemnation of 1277. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/> [9 de octubre 2022].
- Thomae Aquinatis, S. 1961. *Summa Theologiae, Prima Pars*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tucidides 2013. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad., intr. y notas por F. Rodríguez A. Barcelona: Crítica.
- Vinay, G. 1962. *Interpretazione della Monarchia di Dante*. Firenze: Le Monnier.
- Walker, I. 2020. *Cristianos sin cristiandad. Reflexiones de un legislador católico*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso.
- Zagrebelsky, G. 2003. Antigone e la legge che smarrisce il diritto. *La Repubblica*. Disponible en: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2003/06/25/antigone-la-legge-che-smarrisce.html> [9 de octubre 2022].
- Zamora Navia, P. 2007. Teoría del poder en el *De Institutione Regia* de Jonás de Orléans (siglo IX). Construcción ideológica y ordenamiento social en la Alta Edad Media. *Intus-Legere Historia* 1(1-2), 81-98.
- Zen, J. 2018. Card. Zen sobre el acuerdo China-Vaticano: es como decir nada, pero con muchas palabras. Pime AsiaNews. Disponible en: <https://www.asianews.it/noticias-es/Card.-Zen-sobre-el-acuerdo-China-Vaticano:-es-como-decir-nada,-pero-con-muchas-palabras-45013.html> [9 de octubre 2022]. *EP*