

## El sentido católico de la historia universal, según Dante (1265-1321)

Invitado por la redacción de ESTUDIOS ECLESIASTICOS a escribir unas páginas conmemorativas del séptimo centenario del nacimiento del excelso poeta que fue Dante, «florentinus natione, non moribus»<sup>1</sup>, no me detendré en la exposición de su teología, ni siquiera de su historia eclesiástica, sino, sencillamente, expondré su idea de la historia, dejando hablar con frecuencia al mismo poeta, cosa que creemos que es el mejor homenaje. De paso, aparecerán sus ideas fundamentales teológicas de ferviente cristiano, y algunas de sus apreciaciones histórico-eclesiásticas, sobre todo su amor a la pureza de la santa Madre Iglesia.

Dante, como S. Buenaventura, es *bifronte*, en cuanto sabe, por una parte, discurrir escolásticamente, y por otra, pensar y exponer su pensamiento simbólicamente. Al contrario de Sto. Tomás, el cual, aun en sus himnos, es realístico e intelectual. Dante razona como un escolástico en su obra *Monarquía*, e imagina, como simbolista, la *Divina Comedia*.

De los dos aspectos de su figura intelectual trataremos al exponer sus ideas historiológicas o interpretativas de la historia. Primero, de su pensamiento simbólico, en línea todavía agustiniana; luego, de su especulación puramente racional.

Las fuentes filosóficas principales de su especulación las indica el propio Dante: «venerabilis eius [Aristóteles] auctoritas»<sup>2</sup>, cuyas citas llenan casi cinco prietas columnas en el índice de la edición que usamos para este trabajo y que citamos en la nota 7. El influjo del mundo intelectual musulmán también aparece claro: «concordat Averrois in comento super hiis que de anima»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Epistola XIII*, 1.

<sup>2</sup> *Monarquía*, I, V, 2. El P. J. MUÑOZ, S. J., acaba de publicar un artículo interesante: *Dante y la síntesis Aristóteles-Platón*, Pensamiento, 21, 1965, 273-92.

<sup>3</sup> *Monarquía*, I, III, 9.

Aunque no son muy abundantes las citas de Sto. Tomás, no se puede negar su influjo<sup>4</sup>.

Sobre los influjos literarios de la cultura clásica y musulmana, no está en la índole de nuestro trabajo el detenernos a exponerlos<sup>5</sup>. Sobre el influjo de S. Agustín y algunos escritores medievales y, sobre todo, de Orosio, cf. p. ej., la obra de Tills<sup>6</sup>.

Respecto de su teoría simbólica, solamente trataremos de estos cuatro aspectos, que juzgamos fundamentales: 1) qué pretende en su obra la *Divina Comedia*; 2) qué medios emplea para conseguir su fin; 3) cómo interpreta simbólicamente el valor de la historia universal; 4) cómo presenta el curso de la historia de la Iglesia católica<sup>7</sup>.

### QUE PRETENDE EN LA «DIVINA COMEDIA»

El mismo Dante nos lo dice, ponderando, en primer lugar, su diversidad de sentidos:

«Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis [*Divina Comedia*] non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus...»<sup>8</sup>

Determina luego el sujeto y el fin de la entera obra y de sus partes:

<sup>4</sup> Sobre el influjo del dominico Remigio de Girolami, como uno de sus maestros, cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. 2.<sup>a</sup>: *Remigius* (Chiaro de' Girolami).

<sup>5</sup> Cf. nota 14 sobre el influjo de las leyendas musulmanas.

<sup>6</sup> Cf. nota 25. La idea, tan clara en S. Agustín, de que el número de los predestinados completará y aun superará los puestos dejados vacíos por los ángeles rebeldes, parece que la recoge Dante, por boca de S. Juan:

«In terra terra è'l mio corpo, e saragli  
tanto con li altri, che'l numero nostro  
con l'eterno proposito s'agguagli»: *Paraíso*, XXV, 124-6.

<sup>7</sup> No intentamos dar bibliografía, ni general ni particular; cf. M. BARBI, *Enciclopedia Italiana*, t. XII. Damos los textos y las citas según la edición de las obras completas de Dante por la *Società Dantesca Italiana*, Firenze, 1921. La Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) Madrid, ha dado, en su tomo 157, el texto italiano y la traducción de la *Divina Comedia*, y la traducción de las demás obras de Dante.

<sup>8</sup> *Epistola XIII*, 7, 20. En esta carta XIII (en otras ediciones lleva el número X), escrita al Can Grande de la Scala, explica Dante, con una minuciosidad lógica inesperada, el fin y las partes de la *Divina Comedia*.

«Est ergo subiectum totius operis, *litteraliter tantum* accepti, status animarum post mortem simpliciter sump-tus... Si vero accipiatur opus *allegorice*, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem, iustitie premiandi et puniendi obnoxius est...»<sup>9</sup>

«*Finis* totius et partis est remove-re viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis.»<sup>10</sup>

Por consiguiente, el fin de la *Divina Comedia* no es *apologético*, ya que la verdad de la religión y del cristianismo romano se suponen, pero no se prueban. Ni es, precisamente, un fin *teológico*, pues Dante usa, es cierto, de la teología, pero como un medio y no como fin.

Se trata, pues, de una finalidad *laudatoria* y *exhortativa*, para que los hombres que viven en la miseria material y espiritual de esta vida puedan ser felices también aquí abajo, mediante la contemplación de la vida ultraterrena, como aliento para vivir justamente.

Para conseguir esto, *visita* los reinos eternos de ultratumba, y contempla *en ellos*, simbólicamente, cómo fue la vida hasta ahora y qué sentido íntimo encierra.

Deberíamos, pues, decir que, propiamente hablando, Dante no escribió la *Divina Comedia* como historiólogo, sino como *predicador*. Pero, de hecho, al hacerlo, nos reveló su visión del curso de la historia.

Cómo se le ocurrió este plan no es fácil determinarlo, aunque, ciertamente, estuvo en relación con su amor a Beatriz y, por lo que parece, con su muerte. En su obra *Vita Nuova*, anterior a la *Divina Comedia*, se expresa así:

«Apresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta [Beatriz] infino a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, sì com' ella sae veracemente. Si che, se piacere sarà di colui a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dicer di lei quello che *mai non fue detto d'alcuna*. E poi piaccia a colui che è sire de la cortesia, che la mia anima se ne possa gire a vedere la gloria de la sua donna, cioè di quella benedetta Beatrice, la quale gloriosamente mira ne la faccia di colui *qui est per omnia secula benedictus*.»<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Epistola* XIII, 8, 24-5. El subrayado es nuestro.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 15. El subrayado es nuestro.

<sup>11</sup> *Vita nuova*, 42. Los dos primeros subrayados son nuestros. La explicación del soneto, en cinco partes, la propone inmediatamente antes.

El sentido de dicho párrafo parece ser el siguiente: Contemplando a Beatriz, ya gloriosa en la otra vida, ve, a la luz de su gloria, el sentido de la vida terrena, y cómo se podría elevar y reformar esta vida de aquí abajo al ejemplo e imagen de la vida del más allá.

Concibió, pues, el plan sublime de describir el estado ultraterreno *de todas las almas*, en el Infierno, en el Limbo, en el Purgatorio, en el Paraíso, para que así el sentido de toda la vida terrena quedase esclarecido y reformado por la purificación. En el canto XVII del *Paraíso*, Beatriz manda a Dante que predique a todos lo que había visto, para que aprendan<sup>12</sup>. Por eso, mientras no terminaba su gran obra, no quería dedicar a Beatriz ningún canto nuevo.

### LOS MEDIOS DE QUE SE VALE

Tanto en S. Agustín como en todos los simbolistas medievales, el fluir humano tiende a la eternidad y en ella cobra su sentido pleno. Pero dicho sentido, en primer lugar, no aparece en su totalidad sino al fin de los siglos, por medio del juicio final; en segundo lugar, no se determina más, ya que del juicio final no sabemos sino generalidades y no la aplicación de la sentencia del juez *en concreto*.

Al revés en Dante. *No espera al juicio final*, sino que ve los juicios que Dios hace del mundo en el mundo ultraterreno, de modo que de los tales juicios ultramundanos de Dios respecto de los individuos y corporaciones concretas, queda en claro lo que valieron y *lo que valen* los hombres, sus acciones y sus instituciones en el tiempo.

Por eso, echa mano de dos medios, como lo decía en la carta XIII: 1.º, describe el estado de las almas en el cuádruple reino transcendente; y esto, de manera realística y con sentido histórico. De modo que, aun cuando se deja llevar de su imaginación, propone sus imaginaciones como si fuesen realidades en la otra vida. 2.º, en esos cuatro reinos, incluido el Limbo, y en el estado de las almas en ellos ve, como en símbolo universal, qué es lo que vale, de hecho, la persona o la institución de que se trata.

Por ejemplo, si encuentra que Justiniano está no sólo en el cielo, sino en el cielo altísimo, en el ojo del águila empírea, eso es señal de que su persona y la legislación romana codificada por

<sup>12</sup> Per che mia donna «Manda fuor la vampa del tuo disio», mi disse, «si ch'ella esca segnata bene de la interna stampa; non perchè nostra conoscenza cresca per tuo parlare, ma perchè l'ausi a dir la sete, si che l'uom ti mesca»: *Purgatorio*, XVII, 7-12.

él fue y es de valor altísimo para la historia que ya fue y para las futuras generaciones de la humanidad. Por el contrario, si Casio y Bruto son triturados por Satanás, es señal de que su pecado contra el César y el Imperio fue y sigue siendo enorme.

Este método no lo encontramos ni en S. Agustín, ni en Otto de Freising, ni en Joaquín de Fiore, ni en S. Buenaventura. Pero, en su forma externa, no era cosa nueva del todo. En el helenismo, la bajada a los infiernos actuales la describe Virgilio en *La Eneida*. Jesucristo mismo, en la parábola del rico Epulón, sugiere algo parecido. Tales *visitas al otro mundo* se repiten en la Edad Media, tanto en la literatura y leyendas cristianas, por ejemplo, en las visiones de Wettin, puestas en exámetros latinos por Walafrido Estrabón<sup>13</sup>, como, y quizá más abundantemente, en las musulmanas, como ya lo mostraron Ozanam, Graf, Vossler, Asín Palacios.

Nuestro insigne islamista da un paso más al afirmar que Dante se inspiró (el modo es hoy imposible de determinar concretamente) en las leyendas musulmanas. Sin entrar ahora en la discusión de la teoría de Asín Palacios, punto en el que no somos en manera alguna competentes, su aportación aparece cada vez más segura, y mérito suyo es el haber recogido y descrito las visitas a los cielos y a los infiernos en la literatura musulmana, la disposición de los círculos cósmicos y el lugar donde ponían el cielo y el infierno, etc. Nada de esto oscurece lo que hay de genialidad y novedad en la visión dantesca<sup>14</sup>.

Más aún, Dante es profundamente original al proponer los *criterios lógicos*, por medio de los cuales la visita y, sobre todo, la representación simbólica de la otra vida puede hacerse y entenderse. Como es ya sabido, son tres sus guías:

*Virgilio*, el cual penetra en el Infierno, en el Purgatorio y hasta en el paraíso terrestre, pero no entra en el Cielo sobrenatural. Parece que es el símbolo de la razón natural rectamente cultivada por el helenismo y la latinidad, pero todavía no iluminada por la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento.

*Beatriz*, la cual le muestra los círculos celestes y le guía por ellos, pero sin entrar en la visión directa de la Trinidad Augusta. Parece ser el símbolo de la fe divina y de la sabiduría que eleva y transforma el entendimiento, pero sin llegar a la iluminación mística, la cual, en esta vida, como sucede en los contemplativos, en cierta manera hace las veces del *lumen gloriæ*.

S. *Bernardo*, con cuyo apoyo logra conocer los secretos íntimos de la Trinidad. Pero no obtiene esto sin haber primero su-

<sup>13</sup> PL, 114, 1064-82.

<sup>14</sup> M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, seguida de la *Historia y crítica de una polémica*, Madrid, 1961<sup>3</sup>, XVI-609 p.

perado un triple examen: examen de fe cristiana, teniendo como examinador a S. Pedro:

*Ed ella: «O luce eterna del gran viro  
a cui Nostro Signor lasciò le chiavi,*

.....

*tenta costui di punti lievi e gravi,  
come ti piace, intorno de la fede,*

.....

*Sì come el baccellier s'arma e non parla,  
fin che'l maestro la question propone*

.....

*così m'armaba io d'ogni ragione.*

.....

*«Dì, buon cristiano, fatti manifesto:  
fede che è?»<sup>15</sup>*

Examen de esperanza cristiana con Santiago como examinador, con una muy actual alusión a las peregrinaciones jacobeanas:

*Indi si mosse un lume verso noi  
di quella spera ond'uscì la primizia  
che lasciò Cristo de'vicari suoi;  
e la mia donna, piena di letizia,  
mi disse: «Mira, mira: ecco il barone  
per cui là giù si visita Galizia.»<sup>16</sup>*

No nos resistimos a transcribir los versos en los que Dante pinta cómo se saludan S. Pedro y Santiago:

*Sì come quando il colombo si pone  
presso al compagno, l'uno all'altro pande,  
girando e mormorando, l'affezione;  
così vid'io l'uno da l'altro grande  
principe glorioso essere accolto...<sup>17</sup>*

Y luego, el señor Santiago le examina sobre la esperanza cristiana:

*sì che, veduto il ver di questa corte,  
la spene, che là giù bene inamora,  
.....  
dì quel che ell'è, e come se ne infiora  
la mente tua, e di onde a te venne.<sup>18</sup>*

<sup>15</sup> *Paraiso*, XXIV, 34-53.

<sup>16</sup> *Paraiso*, XXV, 13-8.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 19-23.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 43-7.

El tercer examen es de caridad divina, delante de S. Juan <sup>19</sup>.

Hay otros rasgos originales en Dante, aunque generalmente se apoyan en la tradición y en la verdadera teología. En cambio, hay dos aspectos que nos parecen menos agustinianos. 1.º, Dante describe el mundo de los condenados como un reino en el que Lucifer ejercita su acción de castigo, como jefe y tirano de ese reino. En cambio, S. Agustín afirma, casi siempre, que la ciudad del diablo dejará de ser ciudad después del juicio final. De modo que la imagen del infierno dantesco no tendría que durar eternamente en forma de ciudad, según S. Agustín. 2.º, el paraíso terrestre está en la línea agustiniana y de la teología; no tanto el colocar a los paganos, como Virgilio, permanentemente en él. Pero no vamos a tratar de esta cuestión teológica.

## EL SENTIDO Y VALOR DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Toda la *Divina Comedia* es un canto a la Providencia sobrenatural y personal de Dios, en el cual, la primera elevación del hombre, el pecado original, la restauración en Cristo, la combinación admirable de la libertad humana y del concurso divino en las acciones de los hombres se proponen, simbólicamente, ya en las figuraciones que Dante concibe en ese mundo escatológico, ya en las palabras de los diversos interlocutores.

El mundo es una huella de Dios. Y esa huella es el metro para valorar el valor de cada ser:

*e cominciò: «Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l'universo a Dio fa simigliante.  
Qui veggion l'alte creature l'orma  
de l'eterno valore, il quale è fine  
al quale è fatta la toccata norma.»* <sup>20</sup>

<sup>19</sup> Dante responde a este examen de amor en: *Paraíso*, XXVI, 25-85. Para mostrar la pureza de su amor a Dios, escribe estos versos hondamente sentidos:

*Però ricominciai: «Tutti quei morsi  
chi posson far lo cor volgere a Dio,  
a la mia caritate son concorsi;  
chè l'essere del mondo e l'esser mio,  
la morte ch'el sostiene perch'io viva,  
e quel che spera ogni fedel com'io,  
con la predetta conoscenza viva,  
tratto m'hanno del mar de l'amor torto,  
e del diritto m'han posto a la riva»:* *Paraíso*, XXVI, 55-62.

<sup>20</sup> *Paraíso*, I, 103-8. La ley general de la Providencia la afirma, en su absoluto dominio, p. ej.: *Infierno*, VII, 73. Admite Dante el pecado original y sus consecuencias en la historia de la humanidad, pero no creemos que las desarrolle como sería de desear. Véanse, por citar un ejemplo, los versos en que pinta al Gigante Viejo: *Infierno*, XIV, 94 s.

Esta providencia de Dios tiene su más espléndida manifestación en la Encarnación del Hijo de Dios, y su continuación en el primado de Roma cristiana:

«E però [che] pace universale era per tutto, che mai, più, non fu nè fia, la nave de l'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa. Oh ineffabile e incomprendibile sapienza di Dio che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti!»<sup>21</sup>

En este artículo me limito a señalar tres aspectos que juzgo fundamentales.

1) *El valor de la cultura clásica*, es decir, de los paganos que no pertenecieron ni al judaísmo ni al cristianismo, al menos visiblemente. Es de sobra conocido cómo en la *Divina Comedia* se mezcla el mundo clásico y mitológico con el mundo bíblico. Es ya una señal del revivir de la antigüedad, que iba germinando desde el siglo XII, tanto en el orden escolástico, especialmente el aristotelismo, por obra de las traducciones de la Escuela de Toledo, como en el orden jurídico, con especial influjo de la Universidad de Bolonia; como en el literario, de lo cual es un ejemplo el propio Dante.

Pero, además, a los paganos más eminentes los trata Dante muy benignamente. Así, a Rifeo Troyano y al emperador Trajano los coloca en el arco de la ceja del ojo del águila celeste, cerca de David, Ezequías y Constantino<sup>21 bis</sup>. No es esto una novedad absoluta, pues la salvación de Trajano ya se creía desde hacía siglos, por obra de la leyenda atribuída a S. Gregorio, y de la cual Sto. Tomás mismo propone una explicación teológica<sup>22</sup>. Admira al emperador Tito, porque vengó la muerte de Cristo por los judíos, destruyendo a Jerusalén:

*Nel tempo che'l buon Tito, con l'aiuto  
del sommo rege, vendicò le fora  
ond'uscì il sangue per Giuda venduto.*

(*Purgatorio*, XXI, 82-4.)

Más original es el hecho de que ponga a Virgilio, Estacio, «e Seneca morale», y otros, en el paraíso terrestre<sup>23</sup>, siendo así que,

<sup>21</sup> *Convivio*, IV, V, 8-9.

<sup>21 bis</sup> Dei cinque che mi fan cerchio per ciglio,  
colui che piú al becco mi s'accosta,  
la vedovella consolò del figlio: *Paraiso*, XX, 43-5.

<sup>22</sup> *Summa*, III, supp. q. 71, art. 5.

<sup>23</sup> *Infierno*, IV.

como vimos, Virgilio representa la luz meramente natural<sup>24</sup>. Dejando a un lado las cuestiones teológicas de cómo habría que entender el paraíso terrestre, sí es cierto que es señal en Dante de su admiración por la cultura y el mundo clásico aun en el orden moral.

2) *El Imperio*<sup>25</sup>. El imperialismo de Dante, que es no sólo providencial, sino necesario para la humanidad, concuerda en la *Divina Comedia* y en su obra *Monarquía* y, también, en el *Convite*. De la *Divina Comedia* son estos tres versos, ya famosos, acerca de Roma y de su imperio:

«La quale e' l'quale, a voler dir lo vero,  
fu stabilita per lo loco santo  
u'siede il successor del maggior Piero.<sup>26</sup>  
Qui sarai tu poco tempo silvano;  
e sarai meco sanza fine cive  
di quella Roma onde Cristo è romano.<sup>27</sup>»

La preparación remota con Solón y Jerjes se equipara a la obra de Melquisedec<sup>28</sup>. En cambio, coloca en las tres fauces de Lucifer a cada uno de los tres grandes traidores: a Judas, traidor de Cristo, y a Casio y Bruto, traidores y asesinos de César:

«Quell'anima la sù c'ha maggior pena»  
disse'l maestro, «è Giuda Scariotto,  
che'l cappo ha dentro e fuor le gambe mena.  
De li altri due c'hanno il cappo sotto,  
quel che pende dal nero ceffo è Bruto;  
vedi come si storce e non fa motto;  
e l'altro è Cassio che par sì membruto.  
Ma la notte risurge, e oramai  
è da partir, che tutto avem veduto.<sup>29</sup>»

Su admiración por el Imperio Romano hace que coloque a Justiniano en el alto cielo, y le dedica todo el canto VI del *Paraíso*, en el que canta magníficamente la historia del Imperio y del Derecho romanos. Al Imperio Romano pagano lo contempla, fervorosamente, como obra de la Providencia. Así, después de enumerar una serie de personajes, concluye:

<sup>24</sup> *Purgatorio*, XXI, 10 s.

<sup>25</sup> Cf. CH. TILL DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, Oxford, 1957, 302 p.

<sup>26</sup> *Infierno*, II, 22-4.

<sup>27</sup> *Purgatorio*, XXXII, 100-2.

<sup>28</sup> *Paraíso*, VIII, 124-25.

<sup>29</sup> *Ibid.*, XXXIV, 61-9.

«e manifesto esser dee, questi eccellentissimi essere stati strumenti, con li quali procedette la divina provedenza ne lo romano imperio, dove più volte parve esse braccia di Dio essere presenti.»<sup>30</sup>

Así se esclarece la insistente intención de su obra *Monarquía*, a fin de probar que tal imperio es necesario y que procede de la naturaleza y de la revelación. Ni parece que se pueda admitir la explicación de que no se refiere al imperio medieval y antiguo<sup>31</sup>, sino solamente a un nuevo imperio bajo el primado de Italia. Dante vivía sumergido en el espíritu medieval, por lo que al imperio se refiere, como parece en su carta a Enrique VII:

«Sanctissimo gloriosissimo atque felicissimo triumphatori et domino singulari domino Henrico, divina providentia Romanorum Regi et semper Augusto, devotissimi sui Dantes... terre osculum ante pedes.

.....

... in te credimus et speramus, asseverantes te Dei ministrum et Ecclesie filium et Romane glorie promotorem... Eia itaque, rumpe moras, proles altera Isai, sume tibi fiduciam de oculis Domini Dei Sabaoth coram quo agis, et Goliath hunc... prosterne...»<sup>32</sup>

Hay, en todo lo dicho, influjos de S. Agustín y, sobre todo, medievales; influjos inadmisiblemente exagerados al proponer al imperio como parte de la economía divina eterna y necesaria, como si el imperio, en cuanto forma política, tuviese que ser absolutamente necesario, como necesario es el Estado civil.

El tercer aspecto se refiere al sentido de la historia de la Iglesia. Le dedicamos un párrafo aparte.

## DESPLIEGUE Y SENTIDO DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

La importancia que Dante concede a la cultura romana antigua, y la sobrestima que muestra respecto del imperio, indican claramente que interpreta la historia universal en un sentido mucho

<sup>30</sup> *Convivio*, IV, V, 17.

<sup>31</sup> Cf. O. EBERZ, *Dantes joachimitischer Ghibellinismus*, citado por A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, 481.

<sup>32</sup> *Epistola* VII. Cf. *Purgatorio*, VI, 109-14. Y refiriéndose al emperador Alberto de Austria, exclama:

Vien, crudel, vieni, e vedi la pressura  
de'tuoi gentili...

Vieni a veder la tua Roma che piagne  
vedora e sola, e di e notte chiama:

«Cesare mio, perchè non m'accompagne?»: *Purgatorio*, VI, 109-13.

más realístico, no precisamente más verdadero que, p. ej., Otto von Freising, que Joaquín de Fiore y S. Buenaventura, y aun más que S. Agustín.

Pero esto queda mucho más patente en la síntesis que construye del curso histórico de la Iglesia de Cristo, desde los Apóstoles hasta su tiempo. El texto, ya famoso, se encuentra en el canto XXXII del *Purgatorio*, a partir del verso 109. En ese pasaje se encuentran los siguientes símbolos: la *Iglesia*, simbolizada por el *carro*; el *Imperio*, simbolizado en el *águila*; las *herejías*, en una *zorra*; la *fe cristiana*, por *Beatriz*; el *Islamismo*, por un *dragón*; la *perversión mundana*, por una *meretriz*; el *rey de Francia*, simbolizado por un *gigante celoso*.

He aquí cómo se entrelazan esos símbolos en seis épocas sucesivas, que manifiestan el curso de la historia de la Iglesia.

Y, en primer lugar, el carro es el símbolo de la Iglesia:

*Però, in pro del mondo che mal vive,  
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,  
ritornato di là, fa che tu scrive.*<sup>33</sup>

*Primera época:* el águila, o sea, el Imperio pagano, ataca al carro tan violentamente, que éste se bambolea y va de acá para allá como una nave en medio de la tempestad. Pero el carro no se desvencija, ni se vuelca, ni es ocupado por el águila, como lo será en la tercera visión. Parece referirse a las primeras persecuciones del imperio:

*com'io vidi calar l'uccel di Giove  
per l'alber giù, rompendo de la scorza,  
non che dei fiori e de le foglie nove;  
e ferì'l carro di tutta sua forza;  
ond'el piegò come nave in fortuna,  
vinta da l'onda, or da poggia or da orza.*<sup>34</sup>

*Segunda época:* Aparece una zorra, que intenta acomodarse en el carro. Pero Beatriz la arroja de él. Es decir, la fe cristiana arroja a las herejías de la Iglesia. Parece referirse a la época de los Santos Padres:

*Poscia vidi avventarsi ne la cuna  
del triunfal veiculo una volpe  
che d'ogni pasto buon pareva digiuna.  
Ma, riprendendo lei di laide colpe,  
la donna mia la volse in tanta futa  
quanto sofferser l'ossa senza polpe.*<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Purgatorio*, XXXII, 103-5.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 112-7.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 118-23.

*Tercera época:* De nuevo baja desde un árbol el águila imperial. Pero ahora no hay lucha entre el águila y el carro, sino que las plumas del águila, aunque no cubren y ocultan el carro entero, como aparecerá en la visión quinta, pero queda el carro lleno de ellas. Parece que se refiere a la conversión del imperio al cristianismo y a la unión de la Iglesia con Constantino, y especialmente con Teodosio y Justiniano durante la Edad Media. Sin embargo, se trataría, a tenor de la exclamación final, de una unión demasiado estrecha y con malas consecuencias:

*Poscia per indi ond'era pria venuta,  
l'aguglia vidi scender giù ne l'arca  
del carro e lasciar lei di sè pennuta;  
e qual esce di cuor che si rammarca,  
tal voce uscì del cielo e cotal disse:  
«O navicella mia, com mal se'carca!»*<sup>36</sup>

*Cuarta época:* Aparece un dragón terrible, que algunos interpretan como el Islamismo, y otros como la ambición y las riquezas. El dragón, con su furia, descuaaja una parte del carro y se la lleva, como sucedió con el Imperio Islámico y, después, en el Cisma de Oriente:

*Poi parve a me che la terra s'aprisse  
tr'ambo le ruote, e vidi uscirne un drago  
che per lo carro su la coda fisse;  
e come vespa che ritragge l'ago,  
a sè traendo la coda maligna,  
trasse del fondo e gissen vago vago.*<sup>37</sup>

*Quinta época:* Las plumas del águila imperial cubren enteramente el carro, de modo que el conjunto parece carro y águila a la vez. Hay muchas interpretaciones: unos dicen que se trata de una época buena, en la que el Imperio defiende y guía a la Iglesia, hasta el interregno; otros, que se refiere a la supremacía pernicioso del Papado sobre el Imperio, desde Inocencio IV, Martín IV, hasta Bonifacio VIII:

*Quel che rimase, come da gramigna  
vivace terra, da la puma, offerta  
forse con intenzion sana et benigna,  
si ricoperse, e funne ricoperta  
e l'una e l'altra rota e'l temo, in tanto  
che più tiene un sospir la bocca aperta.*<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, 130-5.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 130-5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 136-40.

*Sexta época:* Aparecen cinco cabezas de dragón en el carro, y éste es ocupado por una meretriz y un gigante lleno de celos. Parece que se refiere a la Iglesia del tiempo de Aviñón, y al rey de Francia:

*Trasformato così'l dificio santo  
mise fuor teste per le parti sue,  
tre sovra'l temo e una in ciascun canto.  
Le prime eran cornute come bue,  
ma le quattro un sol corno avean per fronte;  
simile monstro visto ancor no fue.  
Sicura, quasi rocca in alto monte,  
seder sovr'esso una puttana sciolta  
m'apparve con le ciglia intorno pronte.  
E come perchè no li fosse tolta,  
vidi di costa a lei dritto un gigante;  
e baciavansi insieme alcuna volta.<sup>39</sup>*

*Séptima época:* En el canto XXXIII, Beatriz predice la inminente llegada del «cinquecento diece e cinque» = DVX, con un ligero cambio, el cual matará en seguida a la meretriz y al gigante:

*ch'io veggio certamente, e però il narro,  
a darne tempo già stelle propinque,  
secure d'ogn'intoppo e d'ogni sbarro,  
nel qual un cinquecento diece e cinque,  
messo di Dio, anciderà la fuia  
con quel gigante che con lei delinque.<sup>40</sup>*

Es preciso añadir que Dante guardó siempre la verdadera fe en la perpetuidad de la Iglesia y en el dogma del Primado. Por eso, fue aprobado en la fe por el propio S. Pedro. Más aún, las terribles imprecaciones contra la degeneración de la Iglesia y del Pontificado, en el canto XXVII del *Paraíso*, es el mismo S. Pedro quien las dice. Merece la pena transcribir las terribles palabras que Dante pone en boca de S. Pedro:

*«Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio,  
il luogo mio, il luogo mio, che vaca  
ne la presenza del Figliuol di Dio,  
fatt'ha del cimitero mio cloaca  
del sangue e de la puzza; onde'l perverso  
che cade di qua su [Lucifer], là giù si placa».*

.....

<sup>39</sup> *Ibid.*, 142-53.

<sup>40</sup> *Purgatorio*, XXXIII, 40-4.

«Non fu la sposa di Cristo allevata  
 del sangue mio, di Lin, di quel de Cleto,  
 per essere ad acquisto d'oro usata;  
 ma, per acquisto d'esto viver lieto,  
 e Sisto e Pio e Calisto e Urbano  
 sparser lo sangue dopo molto fletto.  
 Non fu nostra intenzion ch'a destra mano  
 de'nostri successor parte sedesse,  
 parte da l'altra del popol cristiano;  
 nè che le chiavi che mi fuor concesse  
 divenisser signaculo in vessillo,  
 che contr'a battezzati combattesse;  
 nè ch'io fossi figura di sigillo  
 a privilegi venduti e mendaci,  
 ond'io sovente arrosso e disfavillo.  
 In vesta di pastor lupi rapaci  
 si veggion di qua su per tutti i paschi:  
 o difesa di Dio, perchè pur giaci?»<sup>41</sup>

Así que no van contra la institución de la Iglesia ni del Primado, que ha de durar hasta el fin de los tiempos, sino contra las costumbres de los Papas en aquel tiempo. No se trata, pues, de la Iglesia Romana como *institución*, ya que la Iglesia aparece siempre en la *Divina Comedia* como duradera mientras dure la historia, sino de sus manchas exteriores, especialmente las que veía Dante en la Iglesia Aviñonense.

Por otra parte, es cierto que Oliva y otros espirituales, y luego los Fratricelli, y más tarde Lutero, usaron la imagen de la meretriz y del dragón contra la Iglesia de Roma. Pero el espíritu de esas imprecaciones en Dante es completamente distinto.

Hasta aquí, su expresión simbólica del curso de la historia universal y de la historia de la Iglesia.

Pero Dante es, a la vez que simbolista, aristotélico, como es claro, sobre todo, en su tratado *Monarquía*. Se unen en él así las dos tendencias más notables de la Edad Media, procedentes de S. Agustín. Por eso, después de haber expuesto, en sus rasgos esenciales, su teoría interpretativa simbólica, es necesario exponer, de la misma manera, su interpretación realística de la historia humana.

Dicha visión realística de la historia no es otra cosa que la aceptación y ulterior desarrollo de la idea de Paz universal como ideal supremo que hay que conseguir, y como fruto máximo, en cierto modo ya adquirido por la historia bajo la dirección de la Providencia.

<sup>41</sup> *Ibid.*, XXVII, 22-6, 40-57.

Iremos analizando los elementos historiográficos de las tres partes de su obra *Monarquía*, de las cuales, la primera y la segunda son las que más nos interesan por ahora.

## INTERPRETACION REALISTICA DE LA HISTORIA

Ya es sabido que escribió la *Monarquía*, obra que busca argumentos probativos por todos lados, para convencer de la oportunidad y necesidad de un *solo emperador romano*, idealmente justo, sin excluir los diversos estados independientes en Italia y fuera de Italia. Un emperador que tuviese la misión de cuidar, por encargo de la divina Providencia, todo lo que se refiere a *la paz universal* de la humanidad.

Esta idea está ya, germinalmente, en S. Agustín, y había cobrado cuerpo en la Edad Media. Más aún, precisamente por haberla sostenido, tiene que ser y es considerado Dante principalmente como hombre medieval, al inculcarla enérgicamente contra las tendencias democráticas de los municipios itálicos y contra las incipientes nacionalidades.

Pero hay en Dante dos notas características. La primera se refiere a la independencia del emperador de los Romanos Pontífices en el origen de su poder y en su ejercicio en la cosa política. Este aspecto no nos interesa desarrollar ahora a nosotros. La segunda, es el modo cómo considera el curso íntegro de la historia de la humanidad, a saber, filosófica y teológicamente. Se da en Dante una tendencia mucho menos trascendente que en S. Agustín, más immanente, y que es de suma importancia para nuestra exposición.

1) *Es de suma importancia, filosófica y políticamente*, concebir la humanidad íntegra como un único complejo moral, coherente y solidario, dotado de sus propias funciones. Lo expone en la introducción a la *Monarquía*, comprendiendo la Antigüedad, pues en seguida habla de Euclides, Aristóteles y Cicerón:

«Omnium hominum, quos ad amorem veritatis natura superior impressit, hoc maxime interesse videtur ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur. Longe namque ab officio se esse non dubitet qui, publicis documentis imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat; non enim est «lignum, quod secus decursus aquarum fructificat in tempor suo», sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens. Hoc igitur sepe mecum cogitans, ne de infossi

talenti culpa quandoque redarguar, publici utilitati non modo turgescere, quin ymo, fructificare desidero et in-temptatas ab aliis ostendere veritates.»<sup>42</sup>

Está claro que en ese párrafo no se trata del fin individual del hombre y de sus frutos para la vida eterna, sino de los frutos que debe dar para la vida social e intelectual de la humanidad. Y con tal seriedad, que saca obligaciones y normas prácticas para el obrar.

2) *Tiene que darse algún fin especial*, querido por Dios, en ese despliegue perfecto de la humanidad, o sea, en esa «civilización» o ciudadanía:

«Illud igitur, si quid est, quod est finis universalis civilitatis humani generis, erit hoc principium per quod omnia, que inferius probanda sunt, erunt manifesta sufficienter: esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est... Quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam communitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit.»<sup>43</sup>

3) *Este fin es el desarrollo posterior y perfecto de la potencia intelectual*, de que es capaz la humanidad entera, tanto en el orden meramente especulativo como en la aplicación práctica de las ciencias ya inventadas.

La humanidad entera, como tal, tiene un fin, que no es ni el fin de ningún individuo, ni el familiar, ni el social o político:

«Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest.»<sup>44</sup>

Ese fin propio de la humanidad entera consiste en la actuación de su capacidad intelectual. No nos detenemos en el razonamiento, sino que ponemos su conclusión:

<sup>42</sup> *Monarquía*, I, I, 1-4.

<sup>43</sup> *Ibid.*, I, II-III, 8, 2.

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, III, 4.

«Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actu reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur...»<sup>45</sup>

Y esto, no sólo en el orden especulativo, sino también en el orden práctico:

«Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem.»<sup>46</sup>

4) *Para obtener esto, el prerrequisito necesario es la paz universal*, la cual, por consiguiente, es una función necesaria del individuo, de la ciudad, del reino y, sobre todo, del imperio:

«... quemadmodum... et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud «minuisti eum paulo minus ah angelis», liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur.»<sup>47</sup>

Y añade, como confirmación: «Hinc est quod pastoribus de sursum sonuit non divitie, non voluptates, non honores, non longitudo vite, non sanitas, non robur, non pulcritudo, sed pax; inquit enim celestis militia: *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis*»<sup>48</sup>. Y refiriéndose a Cristo, añade bellamente: «Hinc etiam *pax vobis* Salus hominum salutabat; decebat enim summum salvatorem summam salutationem exprimere». Costumbre que conservaron los Apóstoles, y especialmente Pablo, en sus saludos<sup>49</sup>.

Por eso, las épocas de la historia universal en las que reinó

<sup>45</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, IV, 1.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 4. «Ex his ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quod est pax universalis, que pro principio rationum subsequendum supponatur»: *Ibid.*, 5.

la paz mundial, mantenida por un solo jefe, son las más bellas de todas. Es decir, los tiempos del emperador Augusto, cuya paz eligió Cristo para venir al mundo:

«Nam si a lapsu primorum parentum... dispositiones hominum et tempora recolamus, non inuenimus nisi sub diuo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum. Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate, hoc ystoriographi omnes, hoc poete illustres, hoc etiam scriba mansuetudinis Christi testari dignatus est... Qualiter autem se habuerit orbis ex quo tunica ista inconsuetilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre.»<sup>50</sup>

5) *Dicha paz de todo el género humano no puede darse sino bajo un único emperador.* Esto consta, según Dante, por razón y por la historia. Y eso es lo que intenta probar en todo el libro segundo, a saber, que la Monarquía *una*, y ésa en el emperador romano, es el culmen de la historia universal. Y, por consiguiente, que es una institución necesaria.

Aparece aquí su medievalismo, que le hace caer en ridículo, v. gr., cuando porque Cristo fue muerto bajo la autoridad de Poncio Pilato, intenta probar que el Imperio quedó justificado y santificado.<sup>51</sup>

No intentamos, en estas breves páginas, seguir todo el razonamiento o especie de razonamiento de Dante, sino señalar sus pasos principales, sus categorías para interpretar la historia.

Como cristiano que era, nos interesa subrayar su idea de que Dios mismo ha bendecido, preferido y consagrado al Imperio Romano para que dure perpetuamente, para bien de la humanidad:

«Ille igitur populus qui cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit, de divino iudicio prevaluit. Nam, cum diremptio universalis litigii magis Deo sit cure quam diremptio particularis, et in particularibus litigiis quibusdam per athletas divinum iudicium postulamus iuxta tritum proverbium «cui Deus concedit, benedicat et Petrus», nullum dubium est quin prevalentia in athletis pro imperio mundi certantibus Dei iudicium sit secuta. Romanus populus cunc-

<sup>50</sup> *Monarquía*, I. XVI, 1-3. «O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est dum, bellua multorum capitum factum, in diversa conaris»: *Ibid.*, 4-5.

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, XII.

tis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit..., hoc nulli contigit nisi Romano populo; hic non modo primus, quin etiam solus attigit metam certaminis...»<sup>52</sup>

«Desinant igitur Imperium exprobrare Romanum qui se filios Ecclesie fingunt, cum videant sponsum Christum illud in utroque termino sue militie comprobasse.»<sup>53</sup>

Que el imperio, y el imperio de la ciudad de Roma, sea exigencia de la naturaleza, exigencia de la Providencia, no es agustiniano, sino pagano-romano. Y proviene de la escuela jurista de Bolonia, del humanismo itálico boloñés, del gibelinismo del siglo XIV. Pero no es, repetimos, ni agustiniano ni tomístico.

6) *El Imperio procede inmediatamente de Dios*, y no del Papa, si bien el Emperador debe tratarle con respeto y veneración de hijo mayor. No nos detenemos en este punto.

Resumimos la teoría de Dante, hilvanando estos breves textos:

«Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite..., et beatitudinem vite eterne... Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret... Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.»<sup>54</sup>

## CONCLUSION

Resumimos brevemente las notas características de la historiología de Dante, además de su simbolismo. Su interpretación de la historia tiene especial importancia por varias razones:

- 1) porque la deduce de la mera razón y de la naturaleza humana;
- 2) porque considera, nítidamente, el fin de la humanidad *en su totalidad*. Y considera además sus funciones;
- 3) porque, de tal filosofía de la historia, deduce consecuencias, y podemos nosotros deducirlas, tanto para el conocimiento y

<sup>52</sup> *Ibid.*, II, VIII, 1-2.

<sup>53</sup> *Ibid.*, II, XII, 7.

<sup>54</sup> *Monarquía*, III, XVI, 7-18.

progreso de la civilidad en cada hombre, como en las sociedades y en el imperio.

Hay en todo esto, ciertamente, un progreso notable aun con relación a S. Agustín, en el cual se dan los elementos, pero ligados a la revelación y al platonismo y, a la vez, más dispersos.

Y también un progreso mucho más claro respecto de Sto. Tomás, quien no trata de la interpretación de la historia sistemáticamente.

4) Es cierto, por otra parte, que su teoría está teñida por un demasiado intelectualismo en lo que se refiere al progreso de la humanidad. Aunque es preciso notar que también coloca el progreso en la realización de la justicia y de las demás virtudes morales:

«Nam ad primam [beatitudem terrestrem] per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando.»<sup>55</sup>

Y en la libertad:

«ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur.»<sup>56</sup>

Y, claro está, en el amor. Pero un amor que ya no es solamente humano, sino sobrenatural, flor de la esperanza mística, que se abre con la contemplación por la fe de la vida feliz y eterna del cielo. Para cuya consecución Dante se hace niño que ruega, por boca de Beatriz, a la Madre de todas las gracias, en una oración tan tierna como bella:

*Vergine madre, figlia del tuo figlio*

.....

*se'di speranza fontana vivace.*

*Donna, se'tanto grande e tanto vali,  
che qual vuol grazia ed a te non ricorre,  
sua disianza vuol volar sanz'ali.*<sup>57</sup>

Son ya célebres, y una de las grandes expresiones de la humanidad, los últimos versos de la *Divina Comedia*:

*A l'alta fantasia qui mancò possa;  
ma già volgeva il mio disio e il velle,  
sì come rota ch'igualmente è mossa,  
l'amor che move il sole e l'altre stelle.*<sup>58</sup>

F. DÍAZ DE CERIO, S. J.

Universidad Gregoriana (Roma).

<sup>55</sup> *Ibid.*, III, XVI, 8. Cf. *ibid.*, I, XI, sobre la justicia.

<sup>56</sup> *Monarquía*, III, XVI, 11.

<sup>57</sup> *Paraíso*, XXXIII, 1, y 12-5.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 142-5.