

Demócratas y sabios redentores

Mariano Pérez Carrasco

Coluccio Salutati y Marsilio Ficino lectores de Dante¹

«*Ultima regna canam*»²

«*Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*».³ Este viejo principio escolástico expresa una idea moderna: más allá de la intención del autor, toda obra se abre a múltiples interpretaciones de acuerdo al ámbito de recepción y al contexto. Este ensayo tiene por objeto presentar dos momentos de la recepción del pensamiento político dantesco en el ámbito del humanismo italiano. Estos dos momentos se producen en contextos históricos diferentes y enfatizan distintos aspectos de la obra dantesca. He dividido el texto en cinco capítulos. En el primer capítulo trazo un breve cuadro del lugar ocupado por Dante en el Renacimiento, en particular la recepción de su pensamiento político y su vinculación con el humanismo renacentista. Una vez ubicada la figura y las obras de Dante en el nuevo ambiente histórico-cultural, paso a analizar dos casos paradigmáticos de la recepción del pensamiento político de Dante en aquellos años: la discusión sostenida por Coluccio Salutati con su discípulo Domenico di Bandino acerca del significado de la nobleza tal como es desarrollado por Dante en el *Convivio*

1. Agradezco al profesor Francisco Bertelloni la lectura crítica de las primeras versiones de este ensayo. A Marina Boltovskoy, los días y las horas.

2. Hipotético comienzo de la *Divina Commedia*, que Dante, según Boccaccio, habría proyectado escribir en latín. Leonardo Bruni aporta la misma noticia, sin consignar los versos. Cf. G. L. Passerini, *Le vite di Dante scritte da Giovanni e Filippo Villani, da Giovanni Boccaccio, Leonardo Bruni e Giannozzo Manetti*, Sansoni, Firenze, 1917, p. 225. En las conclusiones se comenta el sentido de este epígrafe.

3. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 75, 5c: «Todo lo que es recibido en algo, es recibido en ello de acuerdo con el modo de quien lo recibe».

(cap. 2), y la interpretación ficiniana de la *Monarchia*, desarrollada en el Proemio a su traducción del texto dantesco (cap. 4). En el capítulo 3 se refieren las noticias de Boccaccio acerca de la temprana recepción de la *Monarchia*. Por último, en las conclusiones subrayo algunos puntos que me han parecido de particular interés en relación con las posibilidades de recepción que plantea la obra política de Dante.

1. Dante Alighieri en los caminos del Renacimiento

La actividad de Dante parece enmarcarse tanto en el movimiento escolástico cuanto en el humanismo renacentista. Este hecho ha tenido por consecuencia la generación de algunos lugares comunes que parece difícil soslayar. El más frecuente es el que afirma que Dante habría logrado realizar una síntesis de lo más propio del pensamiento escolástico medieval al tiempo que habría anunciado algunos rasgos característicos del humanismo renacentista.⁴ De acuerdo con esto, Dante tiene el status de un horizonte: participa de ambos períodos sin pertenecer plenamente a ninguno de ellos. Esta opinión es en parte verdadera. En efecto, Dante escribe en un momento en que la cosmología y el orden del mundo medievales comienzan a conocer su decadencia para dar paso a una nueva sensibilidad. Su vinculación con la escolástica no requiere de pruebas. Los más destacados humanistas (Boccaccio, Petrarca, Bruni, Salutati, Ficino, Maquiavelo) lo han considerado un maestro y han sabido apropiarse del nombre y las ideas de Dante. En menos de cincuenta años luego de su muerte (1321), Dante comienza a ser percibido como una *auctoritas* y sus textos comienzan a recibir un tratamiento tan cuidadoso como los textos recién descubiertos de los autores clásicos.⁵

Este proceso de canonización no ha sucedido por azar. En sus obras políticas Dante había estudiado algunos problemas que serían claves en los siglos inmediatamente posteriores a su muerte y, además, había procurado resolverlos de un

4. Pier Giorgio Ricci, «*Umanesimo*», en AA.VV., *Enciclopedia dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1984, vol. v, pp. 811-813, proporciona argumentos que apoyan este *locus classicus*: «*sembra ancor valida la vecchia formula che definì Dante "pietra di confine tra Medioevo e Rinascimento"*». En opinión de Anthony Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, CUP, Cambridge, 1992, p. 96: «*For him [Dante], the categories "medieval" and "Renaissance" seem superfluous: the inspiration of his thought was Christian and Aristotelian but the way he used both to make an argument for universal polity, and the kind of polity he conceived that to be, were original*».

5. Cf. Francesco Mazzoni, «*Filologia dantesca all'ombra del Salutati*», *Studi danteschi*, vol. 70, Le Lettere, Firenze, 2005, pp. 193-236: «*Quell'Alighieri sentito, per tutto il Trecento, maestro e modello di poesia, di pensiero, di vita morale*», p. 202, «*Dante, ormai [en el Quattrocento] giudicato e sentito come un classico...*», p. 206. Entre 1360 y 1370 Boccaccio transcribe al menos tres veces, con criterios editoriales, el Poema, lo cual «*aveva inserito Dante fra i "classici"*», p. 213.

modo que entraría en armonía con las necesidades intelectuales de los juristas, canonistas y humanistas italianos. No es pues un hecho casual que sus textos políticos hayan tenido tan escasa repercusión en vida del poeta, y recién alcanzasen cierta difusión con posterioridad.⁶ Entre los siglos XIV y XVI la *Monarchia*, el *Convivio* y el *De vulgari eloquentia* comienzan a salir a la luz y son utilizados con distintos objetivos políticos y culturales.⁷

En torno a Dante Alighieri se va configurando un personaje: el *exul inmeritus* se transfigura en símbolo del destino de Italia y adquiere los caracteres particulares que lo distinguirán en adelante; se convierte, a la par que en una especie de sabio popular del que se extraen sentencias gnómicas, en un «padre espiritual» de la nación italiana. El «mito Dante» servirá para dar forma a esta entelequia.⁸ Sin embargo, durante el Renacimiento su figura careció de consenso. En este período, el pensamiento político dantesco constituyó, fundamentalmente, *i*) una poderosa arma de combate para los opositores al Papado, fuesen o no sostenedores del Imperio, *ii*) una cantera de argumentos para quienes pretendían legitimar un gobierno unipersonal. El Imperio como realidad política se derrumbaría, y, correlativamente, la política eclesiástica se vería modificada; Imperio y Papado pasarían a transformarse, de enemigos, en potenciales aliados.⁹ No obstante, el pensamiento de Dante, que se había formado sobre la confrontación de estos dos universales-políticos, continuaría vigente: sería leído, interpretado y utilizado de diversas maneras por las generaciones posteriores, tanto en el ámbito de los juristas y canonistas, cuanto en el de los humanistas. La recepción humanista tuvo la

6. Cf. Bruno Nardi, «Dante profeta», en *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari, 1942, p. 276.

7. Durante este período se cuentan dos traducciones de la *Monarchia* al italiano (una anónima y otra de Marsilio Ficino), Maquiavelo lee y realiza un comentario político sobre algunas tesis del *De vulgari eloquentia*, diversos juristas (Alberico da Rosciate, Bartolo da Sassoferrato, Guillermo de Cremona, Antonio de' Roselli) utilizan, discuten y comentan las tesis de la *Monarchia*. Sobre el particular, cf. Francis Cheneval, «La réception de la Monarchie de Dante ou les métamorphoses d'une oeuvre philosophique», en *Vivarium*, 34, Leiden, 1996, pp. 254-297. También Bruno Nardi, «Fortuna della Monarchia nei secoli XIV e XV», en idem, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1944, pp. 163-205.

8. Cf. F. Tieri, «L'Italia e Dante: il centenario del 1865», en *Studi danteschi*, vol. 68, Le Lettere, Firenze, 2003. Recuérdese, en relación con la expresión «entelequia», que Italia carece de unidad nacional hasta el siglo XIX, y en esta época no es más que un conglomerado de ciudades y reinos, muchos de ellos pertenecientes a distintas coronas extranjeras.

9. Este importante cambio puede constatarse luego de la paz establecida entre Federico III y el Papa Eugenio IV. Cf. A. Black, *op. cit.*, p. 108: «There was a tendency now to regard papacy and Empire no longer as rivals but as potential allies in the restoration of monarchical authority throughout Christendom». En este sentido, Antonio de'Roselli utilizaría los argumentos de Dante acerca del poder del emperador (*monarcha*) para fundamentar la monarquía papal contra las tendencias conciliaristas en el interior de la iglesia.

particularidad de apropiarse de Dante, utilizándolo en parte contra la generación anterior. Pero independientemente de esta utilización, ¿puede considerarse a Dante como un representante del movimiento humanista?¹⁰ Analizar esta pregunta con cierto detalle excede ampliamente los límites de este ensayo. Aquí señalaré solamente algunos puntos que permiten contextualizar las lecturas de Coluccio Salutati y Marsilio Ficino que se exponen más abajo.

Dante atribuye gran importancia a su propia persona y, en consecuencia, a su biografía. Ese culto de sí mismo está ligado con un renovado interés histórico por la antigüedad clásica. Este punto ha sido particularmente discutido, pues constituye uno de los elementos más importantes para el sostenimiento de la tesis de un «Dante humanista» que prefiguraría o iniciaría el Renacimiento. La influencia de Burckhardt ha sido decisiva para esta interpretación. Burckhardt señala el constante paralelo que Dante establece entre los tipos paganos y cristianos en la *Commedia*.¹¹ Pero puede irse un poco más lejos. En la *Monarchia* Dante construye una teología de la historia que coloca *al mismo nivel* la historia de Roma y la historia sagrada. Ambos cursos temporales –y sus respectivas formas fácticas: el Imperio y la encarnación de Cristo– confluyen en la realización de la salvación. De allí que en esta visión dantesca de la historia no haya sólo un pueblo elegido sino dos: la estirpe de Moisés, debido a su estricto respeto de la ley mosaica, y el pueblo romano, debido a su respeto de la ley imperial. Ambas estirpes constituyen la *condición material* de la realización de la *plenitudo temporis* paulina. Gracias a que la historia fáctica del Imperio romano forma parte de la historia sagrada de la salvación, Dante puede justificar la heterodoxia teológica de la salvación de los paganos a quienes encuentra en el *Paradiso: ex pagano miles Christi*.¹²

10. Aquí se entenderá por «humanismo» la tendencia a cultivar los estudios clásicos y a tomar al mundo greco-romano como norma y modelo de toda cultura. Al definirlo de este modo, el término queda histórica y culturalmente restringido, y permite dar cuenta del fenómeno que tuvo lugar en Italia entre los siglos XIV y XVI. Esta aceptación de la Antigüedad como criterio de valor conlleva a su vez la aceptación de una serie de valores que eran en parte ajenos a las generaciones precedentes. Cf. Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979 (trad. cast. F. Patán López, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, Madrid, 1982, *passim*).

11. Cf. Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. J. Ardal, SARPE, Madrid, 1985, p. 170: «Dante fue el primero en situar a la Antigüedad, insistentemente, en el primer término de la vida cultural».

12. Cf. Silvio Pasquazi, «L'Aquila del cielo di Giove», en idem, *All' Eterno dal tempo. Studi danteschi*, Le Monnier, Firenze, 1972, pp. 493-517, lleva a cabo una investigación sobre la concepción escatológica de los cantos XVII-XX del *Paradiso*. La clave de la interpretación es el concepto de justicia, tema central del cielo de Júpiter. El símbolo que expresa la realización de la justicia es el Águila, que es pasible de una doble interpretación: a) símbolo de la justicia terrena, encarnada en la institución imperial; b) símbolo de la justicia eterna, encarnada en el Cuerpo Místico de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo. Pasquazi demuestra que ambas interpretaciones confluyen en la semiosis polimórfica del mismo símbolo.

Dante se opone, de este modo, a la tradición de desprecio de la historia romana, cuyo origen se encuentra en San Agustín, y señala el comienzo de una paulatina revalorización del mundo clásico que conduciría finalmente al Renacimiento.¹³

Las referencias dantescas al mundo clásico estarían principalmente dirigidas a: i) fundamentar un programa de *renovatio humanitatis* de inspiración franciscano-joaquinita, en donde Dante opera una doble resemantización: por un lado, laiciza la idea joaquinita de una *renovatio* religiosa aplicándola al orden político;¹⁴ por otro lado, sacraliza tanto el devenir fáctico del Imperio romano cuanto los mitos y los textos clásicos que están ligados a dicho devenir histórico (Virgilio, Tito Livio, Lucano, Estacio); ii) legitimar el universalismo romano uniéndolo con el universalismo cristiano; de este modo vincula también la historia pagana de Roma con la historia sagrada de Jerusalén, reuniéndolas en un solo curso histórico de doble manifestación fáctica (Cristo y César); iii) afirmar la unidad de la península itálica frente a los bárbaros, lo cual –según P. G. Ricci– expresaría en Dante, como en Petrarca y Cola di Rienzo, el carácter aristocrático y nacionalista del humanismo.

Por último, Dante comparte con los llamados «humanistas cívicos» una idéntica ecuación que identifica la nobleza y la virtud.¹⁵

Sin embargo, a pesar de estos claros rasgos humanistas en Dante, es no menos evidente que sus procedimientos de lectura siguen siendo plenamente medievales. Dante ignora por completo la filología tal como la entenderá y será caracte-

13. Cf. P. G. Ricci, *op. cit.*, sostiene la existencia del rasgo humanista que hemos señalado en Dante, y agrega, como decisivo, el desarrollo del tema de la nobleza humana (cf. *infra*). En relación al humanismo de Dante ha habido tres líneas interpretativas: a) A. Renaudet, *Dante humaniste*, Les Belles Lettres, Paris, 1952: sostiene la existencia de un «humanismo eterno» y cristiano en Dante; b) V. Zabughin, *L'oltretomba classico medievale dantesco nel Rinascimento*, Roma, sin fecha (pero 1922): señala en Dante una anticipación del humanismo petrarquesco; c) T. Kardos, «L'umanesimo di Dante tra Medioevo e Rinascimento», en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi*, II, Firenze, 1966, pp. 441-443: defiende la tesis de un Dante enteramente renacentista que florece en el crepúsculo del medioevo. P. G. Ricci señala que hasta el momento hay dos problemas centrales que han quedado sin solución: «*da un lato per inserire entro il solco di tale umanesimo [el humanismo renacentista], il particolare atteggiamento di Dante verso i classici, dell' altro per puntualizzarne i rapporti con gli aspetti tipici dell'epoca rinascimentale*». Sin embargo, ya en el '400 y el '500 se afirmó que el Renacimiento había comenzado con Dante: p. ej., Rafaele de Volterra en sus *Commentari urbani*. Cf. G. Toffmann, *Perchè l'umanesimo comincia con Dante*, Bologna, 1967. Contra esta tesis, P. Millefiorini, «Umanesimo di Dante», *Civiltà Cattolica*, CXVI, vol. IV, 1965, pp. 332-346, 436-447. Para una acabada caracterización del humanismo de Dante y Petrarca en relación con la teoría política, R. de Mattei, *Il sentimento político del Petrarca*, Sansoni, Firenze, 1944.

14. Cf. A. Burdach, «Dante und das Problem der Renaissance», *Deutsche Rundschau*, CXCVIII, 1914, pp. 129-154, 260-277, sostiene que el humanismo todo sería una versión laica del movimiento joaquinita.

15. Cf. *Infra*.

rística determinante del humanismo renacentista en su aproximación a los clásicos; ignora igualmente las técnicas de reconstrucción histórico-científica del pasado. No es un punto menor, pues esto lo lleva a sostener ideas que, unas décadas más tarde, parecerían risibles: Dante considera que el poema virgiliano es un documento histórico; también atribuye historicidad a los personajes mitológicos que aparecen en Tito Livio o algún otro escritor romano; utiliza *ad libitum* métodos hermenéuticos tales como la analogía, y, sobre todo, la interpretación alegórica de la realidad histórica; de allí que conciba la historia desde una perspectiva eterna, sin realizar distinciones entre épocas, pueblos, costumbres ni instituciones. Por estos motivos –y otros que no es posible desarrollar aquí– prefiero utilizar para Dante la categoría de proto-humanista, que daría cuenta tanto de la vinculación cuanto de la distancia del pensamiento de Dante respecto del humanismo renacentista. La recepción, interpretación y utilización de ese pensamiento llevada a cabo por Salutati y Ficino dan cuenta de los vínculos de la obra de Dante con el pensamiento político desarrollado por los humanistas.

2. Coluccio Salutati. Nobleza de sangre *versus* nobleza del intelecto

Escrito aproximadamente entre 1302 y 1306, el *Convivio* aspiraba a ser un resumen enciclopédico del saber, destinado principalmente a aquellos hombres y mujeres que, por llevar una vida dedicada al comercio y al cuidado familiar, se encontrasen incapacitados para entender los escritos especializados. Se trata de un texto de divulgación que sigue la línea del *Trésor* de Brunetto Latini y se encuentra en la tradición del *ars dictaminis*.¹⁶ Pero, a diferencia de sus antecesores, Dante considera que su obra debe ser escrita en vulgar, pues de ese modo cumple mejor su principal objetivo, a saber, la divulgación del conocimiento entre quienes están capacitados para aprender, pero carecen del tiempo necesario para abocarse al estudio del latín y seguir estudios regulares. La obra quedó interrumpida, muy probablemente por el modo de vida itinerante que Dante se veía obligado a lle-

16. El *ars dictaminis* era el estudio medieval de la retórica aplicada a la tarea de redactar cartas, tanto comerciales cuanto políticas. Era, pues, un estudio eminentemente práctico. Los *dictatores* fueron, en principio, meros retóricos encargados de dar una forma apropiada a los documentos, mas con el tiempo comenzaron a escribir textos que excedían el formalismo de las *formulae* o *dictamina* establecidos y dieron lugar a una corriente ideológica –en cierto modo contrapuesta con el escolasticismo universitario– que revalorizaba la historia y la cultura clásicas. En el ambiente de los *dictatores* se generó un pensamiento político que difería en contenido y método del de los escolásticos. Aunque hay discusión sobre el grado de influencia del *ars dictaminis* sobre los *studia humanitatis*, suele admitirse que de uno a otro existe una cierta línea de continuidad. Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. 1: El Renacimiento*, trad. esp. J. J. Utrilla, FCE, México, 1985.

var a causa del exilio, ocurrido en 1302, que le impedía la realización de un trabajo erudito. Sin embargo, fueron escritos tres tratados y el proemio general que constituyen, en sí mismos, una obra coherente y acabada.

En el *Convivio* se encuentran delineados algunos de los rasgos más importantes que caracterizarían al pensamiento político y moral de los siglos posteriores, a tal punto que puede afirmarse que esta obra es, por diversas razones, el primer manifiesto del *uomo rinascimentale*.¹⁷ Entre esas razones se encuentra la discusión en torno de la nobleza, central en la recepción de Dante en el Renacimiento. El tratamiento que recibe el tema es de una radicalidad tal que no sólo no será luego igualada por Dante en sus escritos posteriores, sino que incluso, en la *Commedia*, pareciera retractarse.

El tema de la nobleza había sido ampliamente debatido en tiempos de Dante, y lo continuaba siendo luego de su muerte. Aunque el problema era en general planteado en términos éticos, en apariencia exclusivamente individuales, lo que realmente estaba en discusión era un problema de orden político: sobre qué base se fundaba la pretensión de nobleza de la aristocracia feudal. No es casual que estos discursos y ensayos acerca del significado de la nobleza hayan tenido su origen entre la incipiente clase burguesa; es más o menos evidente –y reconocido por los historiadores– que representan una expresión ideológica del conflicto entre la antigua nobleza feudal y la nueva burguesía enriquecida en el comercio. Conviene, por esa razón, detenerse brevemente en el origen histórico de este conflicto en Florencia.

En el siglo XIII, la ciudad, como el resto de la península itálica, se hallaba dividida en dos bandos que sólo en un sentido muy laxo pueden ser llamados «partidos»: los güelfos y los gibelinos.¹⁸ Si bien las posiciones políticas de uno y otro eran a menudo cambiantes, los güelfos estaban identificados como el bando papal, y los gibelinos como el bando imperial. De modo que la lucha entre güelfos y gibelinos en Florencia era un caso particular del conflicto europeo entre el Papado y el Imperio, o, para ser más precisos, entre el Papado y los Hohenstaufen. En esta lucha secular, el Papado se había visto obligado a apoyarse en la naciente burguesía

17. Esta afirmación se apoya en diversos motivos: i) respecto de la temática, aparece la discusión acerca de la dignidad del hombre en el desarrollo del concepto de *umana civiltade*; ii) la concepción de la *nobiltade*; iii) vincula teóricamente el problema de la lengua vulgar y el problema de la (incipiente) identidad nacional italiana; iv) en relación con esto, este texto representa el origen de la prosa teórica italiana, que tendrá una influencia determinante en Boccaccio, Tasso y Maquiavelo. Cf. B. Nardi, «*Le rime filosofiche e il Convivio nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante*», en idem, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1960, pp. 30-33.

18. Para un cuadro de conjunto acerca de la situación política florentina en época de Dante, cf. Charles Allen Dinsmore, «*Chap. 11: Florence: a study in democracy*», en idem, *The Life of Dante Alighieri*, Houghton Mifflin, Boston, 1919, pp. 27-57.

mercantil de las ciudades-república italianas para hacerle frente a la nobleza feudal, que adhería al bando gibelino. Pero ya en época de Dante los gibelinos se hallaban completamente alejados del gobierno de Florencia. Habían sido expulsados en 1266 con el auxilio de Carlos de Anjou, quien dos años después vencería definitivamente a Conradino Hohenstaufen en la batalla de Tagliacozzo. El gobierno de la ciudad quedó en manos de los güelfos, quienes en 1293, mediante la promulgación de las «Ordenanzas de Justicia», inhabilitaron a los nobles de ejercer el gobierno.

En este contexto, comenzaron a producirse una gran cantidad de *quaestiones de nobilitate*. Un ejemplo elocuente de esta tendencia lo constituye el libro II del *Trésor* de Brunetto Latini. La tesis central del libro es la identidad entre nobleza y virtud; la argumentación tiende a demostrar que quien carece de virtud no puede ser llamado noble. Dante, en el *Convivio*, continuará la tesis de su maestro, pero buscará fundamentarla sobre la base de una estructura argumental más sólida, tomada en parte de la *Ética Nicomaquea*.

Esta afirmación de la identidad entre nobleza y virtud constituirá a su vez uno de los supuestos más extendidos entre los «humanistas cívicos». En este punto se verifica una continuidad entre la escuela de los *dictatores* medievales y el humanismo renacentista. Buonaccorso da Montemagna, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti y Leonardo Bruni se han ocupado del tema en sus obras. La cuestión sobre la nobleza fue, pues, durante más de un siglo, un tema central de la discusión política florentina. Pero ¿hay evidencias textuales de que haya existido una influencia y continuidad entre los planteos de Dante y los de los humanistas? Si la respuesta es afirmativa, ¿de qué modo la *Quaestio de nobilitate* con que se cierra el *Convivio* influyó en las discusiones renacentistas acerca de la naturaleza y significado de la nobleza?

Un texto poco frecuentado muestra en qué modo los humanistas italianos del Renacimiento se enfrentaban con el pensamiento dantesco, y cómo éste era un punto de referencia continuo. Se trata de la *Epistula* III, del 11 de noviembre de 1403, de Coluccio Salutati¹⁹, dirigida a su discípulo Domenico di Bandino (y por

19. Para un cuadro general de las relaciones entre Dante y Salutati, cf. Carlo Dionisotti, «Salutati, C.», en *Enciclopedia Dantesca*, IV, pp. 1086-1087. Dionisotti sostiene que a la muerte de Petrarca y Boccaccio, Salutati fue, durante treinta años, «il più autorevole umanista italiano [...]». *Pertanto il suo atteggiamento nei confronti di Dante ebbe importanza decisiva nel trapazo dall'età in cui Dante era ancora considerato ultimo e supremo maestro, all'età in cui prevalse la lezione degli antichi*. La importancia de la lectura que Salutati y su grupo hacen del *Convivio* radica, además de lo señalado en el cuerpo del artículo, en dos razones: a) es en ese grupo donde se produce el redescubrimiento *quattrocentesco* del *Convivio*; b) como sostiene F. Mazzoni, *op. cit.*, p. 208: «[Salutati] *trova nella dantesca Quaestio de nobilitate pieno riscontro con alcuni punti fermi del pensiero e della cultura fiorentina di quegli anni*».

él transcripta en su *Fons rerum memorabilium universi*), quien negaba la afirmación dantesca de que la nobleza se encuentra allí donde está la virtud.²⁰ Salutati comenta los versos 101-104 de la canción *Le dolci rime d'amor ch'i'solìa*, poema del cual el cuarto tratado del *Convivio* es glosa. Dante argumenta que:

Está la gentileza²¹ allí donde está la virtud,
pero no la virtud donde está ella;
así como está el cielo donde está la estrella,
pero no a la inversa.

La pregunta es si la nobleza debe identificarse, tal como afirma Dante, con la virtud («*ubicunque virtus est nobilitas ibi est*»). Esta discusión en torno a esta pregunta, en apariencia de orden puramente ético, tiene en verdad una directa consecuencia política: si se responde afirmativamente, entonces la nobleza de sangre, esto es, la nobleza feudal y, con ella, el sistema hereditario de las monarquías, son privados de legitimidad, pues la nobleza dejaría de poseer el predicado que la define, es decir, dejaría de ser noble, mientras que todo aquel que sea virtuoso sería, *ipso facto eoque ipso*, noble («*ex quo dicto sequitur quod omnis virtuosus sit nobilis*»). Domenico di Bandino –a cuyos argumentos Salutati se encuentra respondiendo en esta carta– niega el argumento dantesco, pues, a su entender, Dante cae en el absurdo, ya que «si esta conclusión fuese verdadera, se seguiría que ningún plebeyo sería virtuoso» («*si ista conclusio esset vera, sequeretur quod nullus plebeius esset virtuosus*»). El razonamiento es sencillo y engañoso: si al ejercer la virtud el plebeyo se convirtiese en noble, entonces sería noble, no plebeyo («*si esset virtuosus, esset nobilis, non plebeius*»). Domenico proporciona dos razones en apoyo de su razonamiento: a) el derecho sostiene que es falso que un siervo sea noble; b) Aristóteles no admite que un siervo pueda ser llamado noble, aunque sí puede poseer virtudes que le son propias, puede ser, por ejemplo, prudente, justo, fuerte, temperado.²² Hasta aquí los argumentos de Domenico de Bandino, que Salutati se dispone a refutar.

El primer paso argumentativo de Salutati consiste en un análisis filológico de qué es lo que Dante entendió, al escribir su canción, por «nobleza». Un examen de este paso no es pertinente en el presente ensayo. Inmediatamente después desarrolla el concepto dantesco de nobleza: «la nobleza es una disposición óptima dada

20. Cito según el *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di Francesco Novati, Istituto Storico Italiano «Fonti per la Storia d'Italia», Roma, 1891. Tomo el texto reportado por F. Mazzoni, *op. cit.*, pp. 207 ss.

21. Gentileza (*gentilezza*) y nobleza (*nobiltade*) son para Dante términos sinónimos.

22. «*Sequeretur etiam quod servus virtuosus esset nobilis, quod in iure dicitur falsum esse. Quin etiam Philosophus primo Politicorum non admittit servum dici nobilem, quanquam ipse sit prudens, iustus, temperatus et fortis in omnibus, que ad eum pertinent*».

a nosotros por la naturaleza para todas las virtudes y pasiones elogiables».²³ El error de Domenico ha sido identificar dos predicados de distinta naturaleza, a saber: plebeyo e innoble. La condición social –argumenta Salutati– viene dada por la *fortuna*, no por la *naturaleza*. Así pues, el plebeyo es tal en virtud de los caprichos de Fortuna, no en virtud de sus propios méritos («*quod plebeius sis non natura, sed fortuna fecit*»).

Es preciso distinguir, entonces, dos sentidos de «nobleza»: por un lado, una nobleza en sentido social, que viene dada por la fortuna; por otro lado, una nobleza natural –que es el sentido que Dante toma–, sobre la cual el hombre, si la desarrolla, posee un verdadero mérito. Esta *nobleza natural* es de carácter intelectual.²⁴ Y puesto que todos los hombres poseen las mismas capacidades intelectuales, esta nobleza no es privativa de unos pocos, sino en cierto modo democrática, en el sentido de que no distingue entre clases sociales. La tendencia democrática de esta concepción de la nobleza se pone aún más claramente de manifiesto al final de la carta. Salutati considera probada la conclusión de que es la mente –i.e. la inteligencia– quien otorga nobleza («*animus enim [...] facit nobilem*»). Ahora bien, la inteligencia puede tener origen en *cualquier* condición social, esto es, más allá de los azares establecidos por la fortuna («*cui [animus] ex quacunque condicione supra fortunam licet surgere*»). Así pues, si una buena inteligencia es accesible a todos («*bona mens omnibus patet*»), entonces se impone la conclusión de que todos, en este respecto, somos nobles («*omnes ad hoc sumus nobiles*»).

Esta epístola de Salutati constituye un notable elemento de prueba no sólo de la lectura política que se llevaba a cabo, en las primeras décadas del Renacimiento, de las obras dantescas (incluso de las menos conocidas, como el *Convivio*), sino también de la influencia que seguían teniendo los planteos hechos por Dante más de medio siglo atrás.

3. Intermedio. Las noticias de Boccaccio

Algo posterior en su redacción al *Convivio*, la *Monarchia* tiene la particularidad de ser el único texto en el cual Dante se ocupa exclusivamente de desarrollar su pensamiento político. La fecha de composición es incierta, pero puede afirmarse

23. «*Vult ergo Dantes nobilitatem esse optimam dispositionem a natura datam nobis ad omnes virtutes et laudabiles passiones*».

24. «*Naturalis vero nobilitas, que quidem est, ut diximus, ad virtutem bene a natura disposita mentis qualitas, sive condicio, quod et Dantes intelligit, non patricios, non equestrem ordinem a plebe distinguit*».

con relativa seguridad que no habría sido escrita antes del exilio (1302) ni luego de 1314.²⁵ Durante mucho tiempo se tuvo por cierto que esta obra había tenido escasa repercusión en la historia del pensamiento político.²⁶ Se la tenía como una visión idealista y anacrónica de los problemas políticos de su tiempo, destinada por lo tanto a permanecer como el sueño utópico del poeta de la *Commedia*. Independientemente del juicio de valor que conllevan estas opiniones, estudios más recientes han demostrado que la *Monarchia* fue un texto no sólo leído, sino también utilizado en diferentes contextos y con diversos objetivos antes de su publicación en 1559.²⁷

La fortuna del texto había sido tempranamente referida por Giovanni Boccaccio en su biografía de Dante. Aun conteniendo ciertas inexactitudes en el conjunto, la narración de Boccaccio ha demostrado ser fiel a la historia en lo que atañe a la recepción del texto dantesco en los años inmediatamente posteriores a la muerte del poeta (1321).²⁸ Conviene detenerse un instante en esta narración, pues la situación política que refiere Boccaccio es en buena medida análoga a la que vive Florencia en 1468 (año de la traducción ficiniana del texto dantesco), que se halla en conflicto con el Papa Barbo. Este conflicto contribuyó a actualizar nuevamente la *Monarchia*, y fomentó, probablemente, la traducción ficiniana.

En su *Trattatello in laude di Dante*, Boccaccio da un testimonio temprano de la fortuna del texto dantesco. Comienza señalando la condena del libro e inmediatamente da sus causas:

Este libro, muchos años después de la muerte de su Autor, fue condenado por meser Beltrando del Poggetto, cardenal y legado del Papa en la región de Lombardía, siendo Papa Juan XXII. Y la razón de ello fue que el duque de Baviera Ludovico, electo rey de los Romanos por los electores de Alemania, al venir a Roma para su coronación, contra la voluntad del Papa Juan, estando [ya] en Roma, nombró Papa –contra los ordenamientos eclesiásticos– a un fraile menor, llamado fray Piero della Corvara, así como a muchos cardenales y obispos; y allí se hizo coronar por este Papa. Y luego de que en muchos casos se cuestionara su autoridad, él y sus seguidores, habiendo encontrado este libro, comenzaron a utilizar muchos de sus argumentos como defensa de aquella autoridad y de sí mismos; por lo cual el libro, que hasta aquel momento apenas si era conocido, se volvió muy famoso.²⁹

25. Cf. Carlo Dolcini, «*Sul tempo della Monarchia ?-1314*», en *Pensiero Politico Medievale*, Bologna, Anno II, 2004, pp. 33-39. P. G. Ricci, *Monarchia*, Mondadori, Firenze, p. 6 n. 6.

26. Cf. Walter Ullmann, «*The Development of Medieval Idea of Sovereignty*», en *The English Historical Review*, vol. 64, 1949, pp. 1-33; Q. Skinner, *op. cit.*, pp. 36-39.

27. Cf. Francis Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes. Mit einer kritischen Edition von Guido Vernani* Tractatus de potestate summi pontificis, Wilhelm Fink, München, 1995.

28. Cf. Giuseppe Indizio, «*Dante e i suoi antichi (e moderni) biografì: saggio per un nuovo canone dantesco*», en *Studi danteschi*, vol. 70, Le Lettere, Firenze, 2005, pp. 237-294.

29. Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, editado por G. L. Passerini en *Le vite di Dante...*, pp. 150-151. La traducción me pertenece.

La fortuna del texto, tal como señala Boccaccio, ha ido unida al conflicto sostenido por el Papa Juan XXII y el emperador Ludovico el Bávaro. Esto también explica la escasez de manuscritos que han sobrevivido, y el hecho de que la mayoría se encuentren escondidos en medio de volúmenes, muchas veces con títulos falsos o sencillamente sin ninguna marca que señale su origen y contenido. La *Monarchia* comenzó a ser utilizada por todo aquél que se opusiese a la política del Papado, sea emperador, rey, príncipe o –como en el caso de los Médicis– gobernante de una ciudad. El texto dantesco les proveía de sólidos argumentos filosóficos que sostenían la independencia del poder terrenal respecto del poder espiritual. Su fortuna iba ligada al triunfo o la derrota de estos adversarios del Papado. Esto es señalado a continuación por Boccaccio:

Pero luego, una vez que Ludovico regresó a Alemania, y sus seguidores, sobre todo los clérigos, entraron en decadencia y se dispersaron, el nombrado cardenal [Beltrando del Poggetto], al no haber quien a ello se opusiese, una vez conseguido el libro, lo entregó al fuego en lugar público, pues contenía cosas heréticas. Y pretendía hacer lo mismo con los huesos del Autor, para su eterna infamia y confusión de su memoria...³⁰

Pero la situación política de las ciudades italianas cambiaría en breve, suscitando un renovado interés por el texto dantesco. Las ciudades comenzaron a sufrir un proceso que las llevó a abandonar progresivamente la libertad y autonomía que las caracterizaba y a adoptar regímenes tiránicos, i.e., se inclinaban cada vez más hacia *il governo d'uno solo*. Una de las causas de este proceso fue el desorden social que parecía estar vinculado a los gobiernos colegiados. En efecto, ya a comienzos del *Trecento* los regímenes de cuño democrático habían mostrado ser incapaces de mantener la paz. Esta incapacidad era atribuida a la constante lucha de facciones que el mismo sistema generaba. Las soluciones tendían cada vez más a proponer la concentración del poder en manos de un solo individuo, encargado de neutralizar el enfrentamiento entre las facciones. Pero al optar por esta solución, el precio que se pagaba por el restablecimiento de la paz era la cesación de las libertades republicanas. El binomio conceptual paz / libertad aparecía bajo la forma de una oposición cuyos términos se excluían

30. *Idem.*, p. 151. Finalmente el cardenal habría visto impedida su voluntad por un «valeroso y noble caballero florentino, llamado Pino della Tosa, que se encontraba en Boloña, donde se trataba acerca de esto», quien, junto con un tal Ostagio da Polenta, habría hecho frente a Beltrando del Poggetto. Los datos proporcionados son exactos; aunque en otras ocasiones Boccaccio se acerca más al novelista que al biógrafo, en este punto sus palabras se ven verificadas por dos testimonios totalmente independientes: el tratado *De reprobatione «Monarchiae» compositae a Dante*, del dominicano Guido Vernani, escrito en Boloña entre 1327 y 1334, y una indicación en la *Secunda pars Digesti novi* de Bartolo da Sassoferrato, muerto en 1357.

mutuamente. Por un lado, la forma republicana de gobierno garantizaba la libertad, pero, a su vez, favorecía la creación de facciones; por otro lado, el gobierno de uno solo, al anular las facciones, parecía solucionar el problema de la paz, pero, a su vez, sacrificaba el ejercicio de las libertades y –tal como lo hizo explícitamente Giangaleazzo Visconti en Milán, al prohibir el uso del término «*popolo*»– hacía del *popolo* un conjunto de *sudditi*.³¹ La paulatina consolidación de las formas tiránicas de gobierno produjo importantes cambios en el pensamiento político renacentista y coloca un punto final al período de los llamados «humanistas cívicos». ³² La *Monarchia* de Dante proveía de buenos argumentos para legitimar un gobierno unipersonal y, además, gozaba de la autoridad del poeta de la *Commedia*. En este contexto se produce la traducción ficinina de la *Monarchia*. A partir del conflicto entre Ludovico el Bávavo y Juan XXII, los conceptos de la *Monarchia* habían sido utilizados mayoritariamente por juristas y canonistas. La tradición humanística no parece haber demostrado un gran interés por este texto, sin lugar a dudas demasiado «escolástico» para el nuevo gusto. Por ese motivo, no deja de ser llamativo que la traducción más importante de este texto pertenezca a un renombrado humanista como Marsilio Ficino.

4. Marsilio Ficino. Sabios platónicos para peregrinos en tránsito.

Si se buscan paralelismos o puntos de contacto entre la obra de Marsilio Ficino y la de Dante se encuentra que, a primera vista, parece haber pocos o ninguno. ³³ Por eso resulta llamativo que entre 1467 y 1468 Marsilio interrumpa su traducción latina de los diálogos platónicos y se avoque a traducir al toscano el tratado dantesco sobre la *Monarchia*. Éste no sólo es el primero de una serie de *volgarizzamenti* ficinianos que tienen en común entre sí la inclusión de los mismos dedicatarios –Bernardo

31. Cf. Q. Skinner, *op. cit.*, 140-141; D. Hay, *The Italian Renaissance in its Historical Background*, Cambridge, 1961, p. 105.

32. Pueden señalarse dos cambios de importancia: 1) modificación axiológica del binomio *otium / negotium*: mientras los humanistas cívicos (Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti, Coluccio Salutati) privilegiaron el segundo término de la oposición, ahora venía privilegiado el primero; de allí que el escritor predilecto del primer grupo fuera Cicerón, y el del segundo grupo (Pico della Mirandola, Marsilio Ficino) fuera Platón. 2) Cambio del destinatario: mientras que los textos del *Quattrocento* iban fundamentalmente dirigidos al *popolo*, concebido en el marco de instituciones republicanas, ahora el destinatario es el *principe*; de allí los numerosos textos que llevan por título literal o aproximado *Il principe* (los homónimos de Maquiavelo y Giovanni Pontano; Diomedes Carafa, *De regentis et boni principis officiis*).

33. Cf. P. O. Kristeller, «*The scholastic background of Marsilio Ficino*», *Traditio*, II, 1944, p. 262; R. Marcel, *Marsilio Ficino*, Les Belles Lettres, Paris, 1958. En esta obra se encuentra una reconstrucción de la situación política de Florencia en los años en que fue realizada esta traducción.

del Nero (1424-1497) y Antonio di Tuccio Manetti (1423-1499)—, sino que, además, es la única traducción que Ficino ha realizado de un autor medieval.³⁴

El puesto excéntrico que esta traducción tiene en el marco de las otras traducciones ficinianas se percibe en que, a excepción de la *Monarchia*, los otros textos traducidos (*De cristiana religione*, *De raptu Pauli* y *De amore*) o bien tienen una clara finalidad religiosa, o bien tratan el tema del amor, que constituye el centro de la filosofía y la religiosidad de Marsilio Ficino. Estas traducciones tienen una función fundamentalmente exotérica, *i. e.*, buscan traspasar el límite de los *sodales complatonici* de la Academia y llegar a un público mayor. Parecen formar parte de un programa de reforma de la religión y la filosofía, cuyo propósito sería reunir a ambas en una especie de religión filosófica. De este modo, las traducciones quedan incluidas en el marco del trabajo ficiniano de redescubrimiento y traducción de los textos de la *prisca theologia*: mientras que la traducción latina de la obra de Platón y los platónicos formaría parte del corpus esotérico, los *volgarizzamenti* formarían parte de un corpus exotérico, destinado a popularizar (*volgarizzare*) las principales tesis de lo que Ficino entiende por tradición platónica. Si se quiere encontrar una expresión política del pensamiento ficiniano, es preciso buscarla en estos escritos.

El ideal al que tiende el programa reformista de Ficino consiste en la reconstitución de una larga tradición de sabios que unen en sí filosofía y teología. De este modo, quedan reunidos en una misma estirpe filosófico-teológica nombres tan dispares como Zoroastro, Orfeo, Hermes Trimegisto, Pitágoras, Platón, Plotino, Porfirio y Proclo, quienes serían los genuinos representantes de la *docta pietas* o *pia philosophia* cuyas expresiones a lo largo de la historia Marsilio pretende reconstruir. Para llevar a cabo esta reconstrucción se vinculan conceptos y tradiciones filosóficas y teológicas, procurando realizar con ellas una síntesis o simbiosis. Así, por ejemplo, en el comentario al *Symposium* platónico (*De amore*) se establece una relación entre la religiosidad platónica y el concepto paulino de *charitas*. De este modo Marsilio intenta fundamentar una nueva *pietas* de rasgos filosóficos laicos, cuyos antecedentes se encuentran entre los stilnovistas, en especial Dante.³⁵

34. Cesare Vasoli señala que esta traducción tiene un carácter «completamente peculiar» dentro de la obra ficiniana, en primer lugar, dado que es el «único ejemplo de una traducción ficiniana de un autor medieval», y, en segundo lugar, dado que el texto dantesco aparece a primera vista «como completamente extraño a la línea emergente de una filosofía [la de Marsilio Ficino] considerada sustancialmente ajena a las preocupaciones políticas y ligada a muy distintas tradiciones especulativas», C. Vasoli, «Note sul volgarizzamento ficiniano della *Monarchia*», en *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia (Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca, III)*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, L. S. Olschki, Firenze, 1983, p. 452.

35. Cf. C. Vasoli, *op. cit.*, p. 456.

Este ideal de un saber totalizante constituye, a su vez, una crítica a la especialización escolástico-medieval, que habría, por un lado, abandonado la religión a una clerecía embrutecida, y, por el otro, dejado la filosofía en manos de los maestros de artes universitarios que la habrían convertido en una ciencia abstrusa carente de contacto con los problemas vitales del hombre.

Las principales ideas del programa ficiniano de reforma de la filosofía y la religión se encuentran expuestas en una carta a Giano Pannonio:

... Y no [debemos] confiar jamás en que los ingenios agudos y en cierto modo filosóficos de los hombres pueden mediante algún otro alimento que el Filosófico ser atraídos y ser conducidos paulatinamente a la religión perfecta. Los ingenios agudos, en efecto, se entregan a la sola razón, y cuando reciben la religión a partir de un cierto *filósofo religioso*, inmediata y gustosamente aceptan [esa religión] como común. Imbuidos de ella son llevados más fácilmente a una mejor especie de religión comprendida bajo el género. Y por eso, queriendo la Divina Providencia hacer volver admirablemente a Sí a todos según el ingenio de cada uno, sucedió que una cierta *pía filosofía* tuvo origen en otro tiempo, tanto entre los persas bajo la guía de Zoroastro cuanto en Egipto bajo la guía de Mercurio –en ambas partes en armonía consigo misma–. Fue cultivada luego entre los tracios bajo la guía de Orfeo y Aglaofemo. Creció en seguida con Pitágoras entre los griegos y los itálos. Finalmente, en verdad, fue consumada por el divino Platón en Atenas [...]. Todo el orbe de las tierras, ocupado por los peripatéticos, fue dividido en dos sectas, la alejandrina y la averroísta [...]. Ambas suprimen, del mismo modo y completamente, toda religión. Si alguien piensa que una tan divulgada impiedad, munida de tan penetrantes ingenios, puede ser borrada de entre los hombres por la sola predicación en favor de la sencilla fe, éste es obligado constantemente a apartarse lejos de lo verdadero en presencia de la cosa misma. En estas circunstancias es del todo necesario el poder de algo mayor. Sin embargo esto [mayor] está o bien en los milagros divinos patentes en todas partes, o bien al menos en *cierta religión filosófica* que habrá de persuadir algún día a los filósofos que la escucharán con agrado. La divina providencia quiere asegurar en estos siglos la misma estirpe [*ipsum genus*] de su religión mediante la autoridad y la razón filosófica, hasta que estatuido cierto tiempo de primavera confirme, así como ya lo hizo alguna vez, la ínfima especie de religión ante todas las gentes con manifiestos milagros.³⁶

La propuesta de Marsilio es clara. Hasta tanto no vuelva un tiempo mejor («de primavera») en que la providencia imponga su verdad manifiestamente con milagros, sólo la reunión de la filosofía y la religión puede conducir a la religión perfecta.

Paralelamente al ideal ficiniano de reforma de la filosofía y la religión, es posible constatar un ideal dantesco de redención, que parece incluir también la reforma de la filosofía y la religión. Ese ideal no se encuentra desarrollado en la *Monarchia* sino en la *Commedia*. Como se expondrá inmediatamente, la interpretación ficiniana de la *Monarchia* está determinada por la lectura de la *Commedia*.

Presento a continuación una versión castellana del Proemio de Ficino a su traducción de la *Monarchia*. Señalo con números arábigos los diversos momentos de

36. En Marsili Ficini *florentini, insignis philosophi Platonici, medici atque Theologi clarissima opera et quae hactenus extitere*, I, Basileae, 1561, pp. 871 ss, citado por C. Vasoli, *op. cit.*, p. 457. Traducción y subrayado me pertenecen. Agradezco los comentarios de M. Sverdlhoff a la primera versión.

la interpretación: 1) afirmación de la pertenencia de Dante a la estirpe de los sabios, que aúna en sí poesía y filosofía, y apunta hacia la verdadera religión; 2) identificación de Dante con la corriente platónica; 3) explicitación de la importancia de Dante en la historia de Florencia; 4) analogía de los tres reinos platónicos y las tres cánticas del Poema; 5) transmisión del platonismo de Virgilio a Dante; 6) especificidad temática de la *Monarchia*; 7) justificación de la dedicatoria.

Proemio de Marsilio Ficino, florentino, sobre la Monarchia de Dante, por él traducida del latín en lengua toscana, [dedicada] a Bernardo del Nero y Antonio di Tuccio Manetti, ciudadanos florentinos.

Dante Alighieri, de origen celeste, florentino de nacimiento, (1) de estirpe angélica, filósofo poético de profesión, (2) aunque no hablase en lengua griega como aquel sagrado padre de los filósofos e intérprete de la verdad, Platón, habló, sin embargo, en espíritu, como él, de modo que adornó sus libros con muchas sentencias platónicas; y gracias a tal adorno (3) ilustró tanto la ciudad florentina que igualmente puede decirse que Florencia es de Dante como Dante de Florencia. (4) Encontramos tres reinos descritos por nuestro guía rectísimo, Platón: uno de los beatos, el otro de los míseros, el tercero de los peregrinos. Llama beatos a quienes han sido restituidos a la ciudad de la vida; míseros a quienes por siempre estarán de ella privados; peregrinos a quienes están fuera de dicha ciudad, pero no han sido condenados a un sempiterno exilio. En este tercer orden coloca a todos los vivientes, y aquella parte de los muertos que están destinados a una purga temporal. (5) Este orden platónico siguió primero Virgilio; luego lo siguió Dante, bebiendo con el vaso de Virgilio en las fuentes platónicas. Y por eso habló elegantemente en sus «Comedias» del reino de los beatos, de los míseros y de los peregrinos que han pasado por esta vida; y (6) [habló] del reino de los peregrinos que viven en un libro que llamó «Monarquía», donde primero afirma que debe haber un justo emperador de todos los hombres; luego agrega que éste debe pertenecer al pueblo romano; luego prueba que dicho imperio depende del sumo Dios, sin mediación del Papa. Este libro compuesto por Dante en lengua latina, para que sea accesible a más lectores, vuestro Marsilio, oh mis dilectos [amigos], por ustedes exhortado, dirige a vosotros traducido de lengua latina en toscana. (7) Nuestra antigua amistad y la frecuentada discusión de cosas similares, impone que primero comunique a vosotros esta traducción, y vosotros luego a los otros, si os parece, hagáis parte.³⁷

En este Proemio a su traducción Marsilio expone el esquema interpretativo que aplica a la obra. Este esquema está tomado de la estructura de la *Commedia*. Se trata de la concepción dantesca del Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, homologados a los tres reinos platónicos de ultratumba: el reino de los que han encontrado la salvación, el de los que se hallan por toda la eternidad privados de ella, y el de los que se encuentran en tránsito hacia la salvación, es decir, los que «peregrinan» en esta vida. Es importante señalar que Ficino parece leer la obra de Dante como un todo orgánico, en donde cada una de las obras particulares tiene una función que le es propia, y que se encuentra en relación con el significado de la tota-

37. Tomo el texto de Prudence Shaw, «*La versione ficiniana della Monarchia*», en *Studi Danteschi*, vol. 51, Le Lettere, Firenze, 1978, pp. 327-328. Para una profundización de problemas filológicos de las dos traducciones renacentistas del texto cf. P. Shaw, «*Il volgarizzamento inedito della Monarchia*», *Studi Danteschi*, vol. 47, 1970.

lidad. La *Commedia* se había ocupado de la situación de las almas en estos reinos de ultratumba. La *Monarchia*, a su vez, tenía por objeto analizar el reino de los peregrinos que aún transitan por este mundo. De este modo, ambas obras encontraban una perfecta complementación.

La *Monarchia* se enmarca, tal como la lee Marsilio, en un ideal político que tiene por fin la reforma y redención de la humanidad («el reino de los peregrinos que viven»). La obra de Dante sería toda ella un nuevo *itinerarium mentis in Deum* que alcanza su cumplimiento en el *Paradiso*. Las otras cánticas y la *Monarchia* constituyen etapas anteriores de este ascenso. En este esquema platónico, la función de la política no es otra que la preparación del hombre para el cumplimiento de ese *regressus* a su origen. La política tiene pues un fin y un fundamento trascendentes: forma parte de ese itinerario que era sucintamente señalado por la inscripción de la Academia Florentina: A BONO IN BONUM, y, entre los dos puntos extremos del origen y el fin, de los cuales se ocupan la religión y la filosofía unidas (*docta pietas* o *pia philosophia*), se encuentra este mundo de peregrinos, del cual se ocupa la política –que debe ser guiada por la religión y la filosofía–. En conclusión, el ideal político expresado en la *Monarchia* es, en opinión de Marsilio, de inspiración platónica, y platónica es, también, la interpretación que tiene de Dante.³⁸ Marsilio incluye a Dante en la «estirpe» de sabios encargados de llevar a cabo el programa de reforma de la religión y la filosofía. Se trata de la estirpe que, mediante la autoridad y la filosofía, deben conducir a la humanidad –tal como afirma en la carta a Giano Pannonio– a «la mejor especie de religión». La vía que conduce a este fin religioso es, en parte y necesariamente, política. «En parte» porque no es sólo política, y «necesariamente» porque una de las etapas del peregrinaje hacia lo Uno es el tránsito por esta vida. En esto Dante y Marsilio parecen coincidir plenamente. Ambos tienden pues a autojustificarse como una especie de modernos profetas, ya sea de una nueva filosofía teológica, ya de una próxima redención.

Respecto de este *itinerarium* teológico a partir del cual cobra sentido la política, el pensamiento de Dante anterior a la *Commedia* parece ser vacilante. Si se leen las páginas del *Convivio* en que se desarrolla la teoría del Imperio,³⁹ se constata que Dante atribuye al emperador una función y un fin puramente terrenos: es el encargado de conducir al hombre a su fin –en cierto modo– «último»: la felicidad en

38. En el círculo laurenciano era habitual la interpretación de Dante como filósofo-poeta platónico. Esta línea interpretativa propia del Renacimiento florentino hacía de Dante un platónico a través de la mediación de Virgilio, que era considerado integrante de la tradición platónica. Los comentarios de Landino, algo posteriores a la traducción ficinina y que gozaron de una gran popularidad en su momento, recorren este camino. Cf. Landino, *Disputationes Camaldulenses*, IV, 69 r.

39. *Conv.* IV.iv-ix.

esta vida. En la *Monarchia*, el fin del Imperio sigue siendo fundamentalmente terrenal, pero, dado que se admite que su función es, también, la de constituir un «*remedium contra infirmitatem peccati*»⁴⁰ (tema ausente en el *Convivio*), ese fin adquiere a su vez un carácter providencial. La providencialidad de esta finalidad se transmite en cierto modo a la institución encargada de ejercerla. El Imperio se convierte así en una institución que, aunque terrenal, contiene una función y un fin que trascienden su propio orden. En relación con esto, de acuerdo con la teoría imperial expresada en el *Convivio* y la *Monarchia*, existía una fuerte e irresuelta tensión entre *i*) la afirmación de la independencia del Imperio respecto del Papado, fundada tanto en su inmediata derivación de Dios cuanto en el carácter *último* y *autónomo* del fin que realiza, y *ii*) la afirmación de que el deseo humano no puede saciarse completamente en esta vida pues existe un fin –este sí «último»– que sólo se sacia en el más allá: la beatitud celeste, a la cual conduce la autoridad papal.

Dante se había planteado este problema ya al final de la *Monarchia*. Luego de haber probado la tesis de la radical independencia del emperador respecto del Papa, al concluir su obra afirma, sorprendentemente, que tal tesis no debe ser tomada *sic stricte*, dado que el emperador depende efectivamente del Papa *in aliquo*. Ahora bien, esta tensión parecía resuelta en la *Commedia* mediante una inversión de la relación entre la filosofía y la teología, que tenía como correlato una inversión de la relación entre las respectivas autoridades: el emperador-filósofo y el Papa. En la *Commedia* la filosofía se resuelve en la teología (*philosophia ancilla theologiae*), con lo cual queda subvertido el orden de las jurisdicciones tal como había sido establecido en el *Convivio* y la *Monarchia*. El programa político de Dante afirma ahora que la humanidad sólo sería redimida y, de ese modo, encontraría el camino de la felicidad y la salvación, si el Imperio volvía a cumplir su función de *Katechon* y la Iglesia abandonaba toda pretensión temporal y regresaba a la pobreza evangélica. El Imperio con el poder de las armas y la razón (en la persona del emperador-filósofo), la Iglesia con el de la predicación, debían ser un obstáculo contra las fuerzas destructoras del *saeculum*.⁴¹ Para el buen funcionamiento del mundo es preciso que Iglesia e Imperio no confundan las funciones que les son propias, i.e. que la Iglesia se contente con la *auctoritas* y no aspire también a la *potestas*. Aquí Dante retoma y resignifica ideas anteriores.⁴² El deseo de los hombres –argumenta– tiende hacia bienes equivocados a menos que exista un guía que distinga

40. *Mon.* III.xiv.71.

41. Cf. Claudio Bonvecchio, «*Imperium e Imperator* in Carl Schmitt: spunti di teologia politica», *Contratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea*, III, n.n. 1-2, Padova, octubre, 1994, pp. 147-163.

42. *Conv.* IV.iv.6-7; *Mon.* I.xii, xiii; II.v ss. son lugares paralelos resignificados en *Purg.* XVI, 90-114, cuyos argumentos reconstruyo.

la torre de la verdadera ciudad. El fin es uno, sólo que el camino que a él conduce es doble. Son necesarios, pues, dos soles que señalen dos caminos: el camino del mundo (política y filosofía) y el camino de Dios (religión). Distintos en sí mismos, estos dos soles y estos dos caminos conducen a un mismo fin último: la salvación. De este modo Dante funda, al igual que Marsilio, la política en la religión (el fin último es eminentemente trascendente y sólo puede ser alcanzado por la fe), aunque permanezca independiente de ella. Ambas tienden al mismo fin, pero dado que el ser del hombre es doble (cuerpo y alma), dobles deben ser los caminos y las guías que a él conduzcan.⁴³ Este tipo de desarrollos son índice del llamado «agustinismo político» dantesco.⁴⁴

Marsilio Ficino expresa ideas similares en el Proemio a *De cristiana religione*, dedicado a Bernardo del Nero. Allí justifica su dedicatoria aduciendo: «he juzgado conveniente, para que este volumen acerca de la religión no divida lo que Dios, autor de la religión, ha unido en verdadera amistad, dedicar el libro en toscano a Bernardo del Nero, diligentísimo observador de la virtud civil, tal como lo prescriben la filosofía y la religión».⁴⁵ A este mismo Bernardo había dedicado Marsilio también la traducción de la *Monarchia* y el *De amore*. «Creo que estimarás, pues siempre muestras estimar [las cosas] por sus efectos, que la lectura frecuente de las cosas divinas es muy útil a los que gobiernan las repúblicas». La causa de esta utilidad reside en que «el gobierno terreno es óptimo y muy feliz cuando, con el favor del rey del cielo, *sigue el ejemplo del reino celeste*». El orden celestial se propone como el *eídos* al cual tiende, imperfectamente, el orden terrenal. De modo que también para él la política se resuelve en un fin más alto que el puramente terreno. Marsilio establece así un vínculo entre la religión, la filosofía y la política. Para él, la causa de la corrupción presente se encuentra en la separación de estas dos esferas (filosofía y religión), que por encontrarse separadas son incapaces de guiar al hombre a la salvación, mediante el dictado de una *verdadera* política, i.e. una política que cumpla un orden trascendente. A partir de estas opiniones se puede verificar que Ficino parece encontrarse también —a través de su lectura de Platón y la tradición platónica— en la corriente del agustinismo político que hemos señalado en Dante.

43. Dante expresa la idea de la duplicidad humana mediante la metáfora del *homo horizons* entre el mundo sensible y el inteligible; Marsilio expresa la misma idea mediante la metáfora del hombre como *copula mundi*. En relación con este tema, para Dante, cf. Francisco Bertelloni, «Dalla cosmologia alla politica (Osservazioni sulla *Monarchia* di Dante, III.xv)», en *As relações de poder no pensamento político na baixa Idade Média*, vol. I, *Revista da Faculdade de ciencias sociais e humanas*, Lisboa, 1994, pp. 285-302, para Marsilio, F. Tateo, «Ficino, M.», en *Enciclopedia Dantesca*, vol. II, pp. 853-854.

44. Cf. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Vrin, Paris, 1972.

45. Cf. *Supl. Fic.*, I, 10-11. Traducción y subrayado me pertenecen.

En la carta a G. Pannonio, Marsilio afirmaba que dos sectas aristotélicas, los alejandrinos –i.e. seguidores de Alejandro de Afrodisia, a quienes se imputaba su materialismo– y los averroístas –a quienes se imputaba el negar la eternidad personal del alma– ejercían una completa hegemonía, que redundaba en una idéntica consecuencia: la supresión de la religión («*religionem tollunt*»). El último Dante, como se ha visto, ofrecía una imagen que podía oponerse a esta especialización de los saberes que conducía a un predominio de lo secular. Dante unía en sí el ejercicio de la poesía, la filosofía, la política y la religión. Se presentaba, pues, como el más inmediato antecedente de la tradición que Marsilio Ficino parecía sentirse impulsado a renovar. Mediante la interpretación de la *Monarchia* a la luz de la *Commedia*, y la inserción de Dante en la tradición de sabios platónicos, Marsilio lleva a cabo la doble operación de refuncionalización del texto dantesco en el nuevo ambiente de la Academia laurenciana, y reapropiación de la figura de Dante para la sensibilidad humanista del *Quattrocento*, contraponiéndolo a la escolástica aristotélica, tradición a la que Dante parecería naturalmente pertenecer, tanto por su lenguaje cuanto por su ubicación temporal.

5. Conclusiones

La recepción del pensamiento político dantesco en Italia evoluciona paralelamente a los diversos conflictos que fueron atravesando las ciudades italianas. La evolución de estos conflictos parece trazar una curva que va del predominio de sistemas republicanos –en donde existían amplias libertades civiles pero, por contrapartida, los gobiernos colegiados, sometidos a la lucha entre facciones, eran altamente inestables– al predominio de tiranías, en donde esos conflictos se atenúan en virtud de la supresión de aquellas libertades y la consolidación de gobiernos personalistas. Ambos escenarios fomentaron interpretaciones diversas del pensamiento de Dante entre los humanistas.

En las páginas anteriores he reconstruido dos recepciones muy diversas del pensamiento político de Dante. Coluccio Salutati, representante del llamado «humanismo cívico» de finales del *Trecento*, utiliza la teoría dantesca acerca de la nobleza con una clara finalidad si no democrática, sí democratizante. Marsilio Ficino, el intelectual más influyente del círculo laurenciano de finales del *Quattrocento*, emprende la traducción del tratado político más importante de Dante y lleva a cabo una interpretación original de la figura y el pensamiento del poeta. Estas dos interpretaciones se apoyan en dos momentos distintos de la evolución intelectual de Dante. Los argumentos reproducidos por Salutati señalan un momento en que el pensamiento político dantesco encuentra una plena resolución en los

finés de esta vida. La política goza de una entera autonomía respecto de la teología, pues encuentra en sí misma sus propios fundamentos. Esta situación se revierte en obras posteriores de Dante. Marsilio Ficino pone el foco sobre este último momento. El pensamiento político dantesco se *de-seculariza*. La política adquiere una dimensión trascendente y encuentra su resolución en la constitución de una escatología de rasgos sumamente originales. Es lo que señala el epígrafe de este ensayo: *ultima regna canam*. En efecto, este *incipit* del Poema hacía plena justicia a su contenido. El terceto completo aclara el significado: «Cantaré los últimos reinos, contiguos al mundo fluido, / con los espíritus que se muestran en las zonas ocultas, a quienes los premios liberan / según sus méritos, de acuerdo con la ley dada por Dios». ⁴⁶ La política, ciencia propia del «mundo fluido», encuentra su verdad en la permanencia del trasmundo. La ley que la gobierna no le es immanente sino trascendente («dada por Dios»). Así la política adquiere un contenido divino. Los *ultima regna* se convierten en paradigma y modelo de los *regna hujus vite*, que son *reducta ad Unum* por el Imperio. Este tipo de planteos (en especial la *reductio ad Unum* de la *humana civilitas* en el Imperio) entraban en armonía con el pensamiento platonizante de Marsilio Ficino y con las necesidades de legitimación del régimen mediceo ⁴⁷. Dante, que era ya –como se ha expuesto al comienzo de este ensayo– considerado una *auctoritas*, parece haber sido utilizado como una égida tras de la cual tanto Ficino cuanto Salutati legitiman el propio pensamiento, y, a su vez, esa operación de legitimación implica también una refuncionalización y una reapropiación de las ideas dantescas en un nuevo contexto.

A su vez, he procurado señalar que el pensamiento de Dante permitía estas interpretaciones. Luego de la experiencia del *Convivio*, en donde la vida del hombre en esta tierra ocupa el centro de interés, luego de la *Monarchia*, en donde se afirma la autonomía de la *felicitas hujus vite*, Dante comienza la *Commedia*. Hay un notorio contraste entre el *Inferno* y las anteriores obras dantescas. En el último período de su vida, y conforme las posibilidades de llevar a cabo una acción política directa se volvían más y más lejanas, la filosofía dantesca, que antes había puesto fundamentalmente el acento sobre la vida terrena, hasta el punto de otorgarle mayor relevancia a la moral y la filosofía práctica que a la contemplación teórica y la filosofía primera, adquiere ahora una marcada dimensión escatológica. En la *Commedia*, la resolución de los problemas políticos ya no parece encontrarse tanto en manos de los hombres, cuanto en manos de entidades suprahumanas (el *Veltro*, el *cinque cento dieci e cinque, messo di Dio*), demoníacas, que tienen la fun-

46. Cf. *Le vite...*, p. 149, y n. 144.

47. Cf. C. Vasoli, *op. cit.*, p. 465 ss.

ción providencial de producir un corte en la historia, de subvertirla y renovar los tiempos. Esta tendencia forma parte del llamado «agustinismo político» de Dante: así como en san Agustín la dimensión natural es absorbida por la gracia, así en Dante los problemas humanos acaban siendo resueltos por entidades suprahumanas. Este agustinismo contrasta con la otra tendencia presente en la obra de Dante: el aristotelismo, que señala la autonomía y autosuficiencia de la dimensión natural del hombre. Estos dos aspectos de la obra de Dante posibilitaron y favorecieron recepciones diversas. De acuerdo con los problemas de cada época y, sobre todo, con los intereses y las capacidades de cada lector, se ha puesto el acento ya en uno ya en otro aspecto. Pues, como dice Dante apoyándose no en Tomás de Aquino, sino en el neoplatónico *Liber de causis*, «*ciascuna cosa riceve [...] secondo lo modo de la sua virtù e de lo suo essere*». ⁴⁸

Universidad de Buenos Aires - CONICET

48. *Conv.* vii.3: «Toda cosa recibe [...] según el modo de su virtud y de su ser».