Monarquía

Dante Alighieri

Estudio preliminar, traducción y notas de
Laureano Robles Carcedo
y Luis Frayle Delgado

tecnos

Dante Alighieri

Monarquía

Diseño y realización de cubierta: Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión cubierta: Gráficas Molina

©Estudio preliminar y notas, LAUREANO ROBLES CARCEDO y Luis FRAYLE DELGADO, *1992*
© EDITORIAL TECNOS, S.A., *1992* Telémaco, *43 - 28027* Madrid
ISBN: *84-309-2175-3* Depósito Legal: M-17349-1.992
Printed in Spain. Impreso en España por Tramara. C/. Tracia, *38.* Madrid.

Monarquía representa una de las obras de Dante que más influjo político ha ejercido. Probablemente movido a escribirla, hacia 1313, en el cerco infructuoso que Enrique VII de Luxemburgo somete a la ciudad de Florencia, Dante quiere contribuir a erradicar la anarquía imperante de su época, en Italia y, concretamente, en su ciudad florentina. Sueña con un orden social que establezca la paz universal. El tono de la obra, netamente gibelino, muestra a un Dante que ha evolucionado intelectualmente. En un orden cronológico, hay que situar el texto después del tratado *De vulggari eloquentia y* antes del *Paradiso;* entre la segunda *y* tercera parte de *La divina comedia.*

Dante se muestra aquí como un intelectual a caballo entre la escolástica y el florecimiento de un estilo nuevo. Hay en él toda una serie de giros, expresiones, alegorías, imágenes y simbolismos claramente medievales, pero detrás de todo ello aparece un estilo nuevo de pensar, un conjunto de ideas que, contra corriente, contribuyeron a cambiar el modo de interpretar el mundo.

DANTE ALIGHIERI (1265-1321) nació en Florencia y murió en Rávena. En *1290,* muerta Beatriz Portinari, Dante se recluye en los dominicos de Santa María Novella, donde conoce los textos de la escolástica bajo la orientación de fray Remigio de Girolami. Hacia *1295* comienza su acción política en el partido de los güelfos. En *1300* ejerció en el Priorato de Florencia, desterrando a los jefes de las facciones opuestas. En *1301-1302 los Negros,* partido surgido de la escisión güelfa, tomaron el poder apoyados por Carlos de Valois y Bonifacio VIII. Dante, condenado y desterrado entonces, volverá a serlo, junto con sus hijos, en 1*315.* Seis años después el gran poeta y teórico italiano morirá exiliado y proscrito.

LAUREANO ROBLES CARCEDO

(León, *1933),* doctorado en Historia Medieval por la Universidad de Montreal (Canadá) y en Filosofía por la Universidad de Valencia, ha sido becario del *Canada Council* y de la Fundación Juan March. Es en la actualidad catedrático de Filosofía Española en la Universidad de Salamanca. En esta misma colección ha publicado el texto de Santo Tomás de Aquino *La Monarquía,* junto con Ángel Chueca.

LUIS FRAYLE DELGADO (Salamanca, *1931),* licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia y en Teología por la Pontificia de Salamanca, es catedrático de latín, escritor y traductor.

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR
La *donatio Constantini*
Teoría del *Imperium mundi*
Dante y la Escolástica
Dante y Tomás de Aquino
Dante y el *Indice XXX* Ediciones y traducciones castellanas del texto.
BIBLIOGRAFÍA

MONARQUÍA

LIBRO I

I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
X
XI
XII
XIII
XIV
XV
XVI

LIBRO II

I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
X
XI

LIBRO III

I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
X
XI
XII
XIII
XIV
XV

ESTUDIO PRELIMINAR
por Laureano Robles Caicedo y Luis Frayle Delgado

Dante, al escribir la *Monarquía*, quiere contribuir a erradicar la anarquía imperante de su época. No se sabe con certeza la fecha en que está compuesta; pues, mientras White la sitúa antes incluso de 1300, Steiner entre 1300 y 1303 y Traversi en 1306, otros, como C. Foligno y Boccace lo hacen hacia 1313. Es muy probable que Dante se moviera a escribirla ante la bajada de Enrique VII de Luxemburgo a Italia, lo que tuvo lugar en 1310[1]. Por otro lado, el 29 de junio de 1312 fue coronado emperador, aunque moriría al año siguiente, 24 de agosto de 1313, tras haber asediado y cercado inútilmente con anterioridad a la ciudad de Florencia. Tal vez por eso., y en relación con todo ello, Dante sueñe con un orden social que establezca la paz universal. El tono de la obra es netamente

[1] Cf. C. Floigno, «The date of the De Monarchia», en *Dante. Essays in Commemoration*, University Press, London, 1921; E. J. J. Kocken, «Ter Dateering van Dante's Monarchia», *Institut voor Middeleeuwische Geschiedenis der Keizer Karel Universiteit te Nijmegen*, 1 (1927).

gibelino, pero su estancia en Florencia y el pensamiento de aquella época fueron más bien güelfos, aunque militase en el partido «liberal». Cronológicamente, hoy viene situándose su composición después del tratado *De vulggari eloquentia y* antes del *Paradiso;* entre la segunda y tercera parte de *La divina comedia,* por tanto.

El pensamiento que en ella se nos da no corresponde a un período de juventud e inmadurez, sino más bien a una etapa de plenitud y de experiencia adquirida; escrita, en consecuencia, en un período de calma y de reflexión tras largos años de lucha y de militancia política.

LA DONATIO CONSTANTINI

Esta militancia política nos lleva de inmediato a situar a Dante como un defensor a ultranza de la separación entre Iglesia y Estado, por utilizar un término moderno. En *Monarquía (III, 10),* Dante se hace eco de la *donatio Constantini,* al escribir:

> la Iglesia no podía aceptar donaciones, aunque Constantino de suyo hubiera podido hacérselas;-ese hecho no era posible por la incapacidad del paciente. Es evidente, pues, que ni la Iglesia hubiera podido recibir a título de propiedad, ni el Emperador conferir a título de enajenación. Podía, sí, el Emperador poner bajo el patrocinio de la Iglesia su patrimonio y otras cosas, manteniendo siempre su dominio último, cuya unidad no permite división. Podía el Vicario de Dios recibir algo no como propietario, sino como dispensador de las rentas en favor de la Iglesia y de los pobres de Cristo, cosa que sabemos hicieron los Apóstoles.

Para Dante, sin duda, la intención de Constantino fue buena, pero el acto, al realizarlo, malo: «O navicella mia, com'mal carca!» [2].

Constantino, al trasladar la sede del imperio a Bizancio para ceder Roma al Papa, trajo consigo la «destrucción» del mundo, convirtiendo al Papa en señor temporal. En otras palabras: su acción no fue lícita. El Emperador no tenía derecho a despojarse de lo que era su deber: «a nadie le es lícito hacer, en virtud del oficio a él conferido, cosas contrarias al mismo» [3].

En III, 1, se plantea Dante la cuestión siguiente: La autoridad del Emperador ¿le viene conferida *inmediatamente* de Dios o, por el contrario, le es dada *mediatamente* a través del Papa? texto éste que hemos de leer en relación con otro del *Convivio (IV, 4, 1),* en donde había escrito que el fundamento radical de la majestad imperial no era otro que la necesidad de una civilización humana. No perdamos de vista que, cuando Dante habla de «autoridad imperial», del Emperador del mundo, está pensando en una unidad mundial, especie de Estados Unidos del mundo gobernados por un Emperador.

La cuestión, así planteada, es la clave del tratado; cuestión que permitirá ver en Dante a un precursor de la modernidad. Frente a güelfos y teócratas, defensores a ultranza de la superioridad de la autoridad papal sobre la civil o regia, Dante va a colocarla en una situación de igualdad. Una y otra corren paralelas y son recibidas directamente de Dios, sin pasar por intermediarios.

Dante es consciente de la tesis que defiende y sabe que se enfrenta a tres posibles adversarios o contradictores de la misma: en primer lugar, al Papa y seguidores suyos, defensores celosos de la teocracia *(zelo fortase clavium);* en segundo lugar, a cuantos por intereses personales defienden su tesis contraria; y, finalmente, a los decretalistas, o defensores legales de lo establecido, e ignorantes de la verdadera filosofía y ciencia teológica. Por la carta a los cardenales italianos sabemos por qué a Dante no le caen bien los juristas, preocupados sólo por los censos y beneficios, y no por conocer, amar y servir a Dios [4].

---

[2] *Purgatorio,* Canto 32, v. 129.

[3] *Monarquía, III,* 10. En *Infierno,* Canto 19, vv. 115-117, leemos: «Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre, / non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco patre!»

[4] Carta XI (VIII), ed. BAC, vol. 157, 2.a ed., 1965, pp. 809-811.

Cuando Dante escribe su texto de la *Monarquía* pensaba, sin duda, en personas concretas, contemporáneos suyos, defensores de tesis opuestas a las suyas. Hay, por tanto, en el texto de Dante mucho de falacia, de mero sofisma, de retórica vana y de escolástica meramente académica pero sin contenido formal. Argumentos racionales, textos bíblicos y simbolismos o imágenes comúnmente aceptadas y utilizadas en la época se mezclan entre sí para construir el texto final.

> La cuestión presente, que será objeto de nuestra investigación, se encuentra entre dos grandes luminares; a saber: el romano Pontífice y el Príncipe romano [III, 1].

Este paralelismo establecido de los dos poderes, espiritual y temporal, con el Sol y la Luna, lo llevará Dante hasta las últimas consecuencias, dentro siempre de las reglas de la lógica y del silogismo, y así escribe:

> Por eso el argumento pecaba en cuanto a la forma porque el predicado de la conclusión no estaba en el extremo de la mayor, como se ve claramente.

Y más adelante:

> Silogizan así: «Dios es señor de lo espiritual y de lo temporal; el Sumo Pontífice es vicario de Dios; luego es señor de lo espiritual y de lo temporal.» Aunque las dos proposiciones son verdaderas, el término medio cambia y, por tanto, el argumento tiene cuatro patas, con lo cual no se observa la forma silogística, como se ve claramente por los tratados del silogismo en general.

Y cuando escribe:

> Aducen también aquel texto de Lucas en que Pedro dijo a Cristo: «Aquí hay dos espadas», y afirman que por estas dos espadas hay que entender los dos regímenes antes mencionados, que Pedro dijo estaban donde él estaba, es decir, junto a sí; y arguyen de aquí que aquellos dos regímenes, según la autoridad, residen en el sucesor de Pedro.

TEORÍA DEL *IMPERIUM MUNDI*

Hace años, Étienne Gilson publicó una obra maestra, aún no superada, sobre el pensamiento filosófico de Dante[5]. Quien desee conocer el pensamiento de éste tendrá que acudir sin remedio a ella. No es cuestión de repetir aquí lo sabido, ni de resumirla. El pensamiento filosófico de Dante está disperso a lo largo de *La divina comedia y* del *Convito o Convivio,* obra inacabada, en la que intentó una formulación sistemática y que, de haberla acabado, hubiera sido una *Summa o* enciclopedia del saber medieval.

Aquí nos vamos a ceñir al pensamiento político, del que nos dio un primer esbozo en algunos capítulos del libro IV del *Convivio,* pero sobre todo en su tratado latino *Monarquía,* así como en las llamadas *Epístolas políticas,* especialmente en las V, VI, VII y XI, dirigidas a los príncipes, senadores y pueblos de Italia, a los florentinos, a Enrique VII y a los cardenales italianos.

La lectura del texto de *Monarquía* choca con el de *La divina comedia.* En éste Dante está jugando continuamente de forma alegórica con nombres de reyes y pontífices, de ciudades y naciones. Símbolos, alegorías y nombres concretos se yuxtaponen a la hora de exponer su pensamiento. Aquí, en *Monarquía,* las ideas terminan exponiéndose de forma más nítida y escueta; en ocasiones, hasta con cierta rigidez académica.

Dentro de un esquema tomista la sociedad es un reflejo de la naturaleza. El orden, la armonía, es su base. Los astros no van por ahí trazando líneas caprichosas en los espacios infinitos del universo. Todo está sometido a unas leyes matemáticas fijas y estables, establecidas, ¡claro está!, por la

[5] Étienne Gilson, *Dante et la philosophie,* 2." ed., J. Vrin, Paris, 1953.

providencia divina. Cada ser o cada cosa ocupa un lugar en el espacio y desempeña el papel que la providencia le ha dado. A imitación de este orden universal, de esta armonía cósmica, se estructura y organiza la sociedad humana.

La humanidad en su conjunto es un todo con relación a ciertas partes y es una parte con relación a un todo. Es un todo con relación a los reinos particulares y a los pueblos, como se demuestra por lo dicho anteriormente; y es una parte con relación a todo el universo. Esto es evidente por sí mismo[6].

Microcosmos y macrocosmos, el todo y las partes; éstas son por aquél y el todo las hace a ellas, en virtud de un principio ordenador, o principio de unidad. Dios, monarca de la creación. De todo ello concluirá Dante, a semejanza de lo dicho, la necesidad de la *Monarquía* para que el mundo esté siempre bien ordenado.

La filosofía y teología medievales están montadas siempre sobre la base de una metáfora, de la alegoría, de la imagen y del simbolismo. Todo es metáfora, imagen y símbolo. No asumido el andamiaje, el edificio queda inconcluso.

La sociedad humana es a su vez un todo, fruto de la suma de sus partes. *Domus, vicus, civitas, regnum, temporalis monarchia* (casa o familia, aldea o vecindad, ciudad, reino y «monarquía temporal») son las diversas partes que constituyen ese todo que llamamos sociedad humana, gobernada y regida por un solo «Monarca» o «Emperador» para el bien del mundo.

En el *Paradiso (VIII, 115-117)* Dante mantiene un diálogo con Carlos Martel en el que éste le pregunta si sería peor para el hombre no ser ciudadano; a lo que contesta que sí, y que esto no requiere prueba, por tratarse de algo evidente.

Es posible que la idea la tomara Dante de su maestro en Florencia, Remigio de Girolami, desarrollada por éste en su *Tractatus de bono communi* [7], en donde llegó incluso a escribir que el ciudadano debe amar su ciudad más que a sí mismo, porque sólo en ella se desarrolla su vida y actividad posibles. Sin ella, sin la ciudad, el hombre o es un superhombre, capaz de vivir por sí solo, como Juan el Bautista, o es una bestia, animal en sentido pleno.

Al no ser el hombre un animal gregario, sino ser libre dotado de la capacidad de pensar y de querer, que tiene la necesidad de vivir en compañía o sociabilidad con los demás de su misma especie, ello le lleva, para mejor poder convivir con ellos, a asumir una serie de reglas de juego para vivir mejor el conjunto de la colectividad. De aquí resulta que la *monarquía universal* no sea para Dante una fórmula política más, entre los múltiples sistemas políticos conocidos, sino, por el contrario, la fórmula política por antonomasia, como escribe al principio del tratado:

> la *Monarquía temporal,* llamada también *Imperio,* es aquel principado único que está sobre todos los demás en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo.

Sólo ella puede garantizar la paz universal del mundo, fin último al que debe tender todo sistema político. Y el mando o gobierno de un solo Emperador será a su vez el óptimo, porque nada tiene que apetecer de los demás.

---

[6] *Monarquía, 1, 7.*
Engelberto, abad de Admont en *1297,* escribió también un tratado que lleva por título *De ortu et fine Romani imperii liber,* editado en Basilea, Joannes Operinus, 1553, en donde escribe: «omnia regna et omnes reges subesse un¡ imperio et imperatori christiano» (c. *18, p. 98).*

[7] Cf. Thomas Kaeppeli, O.P., Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, ad S. Sabinae, Romae, 1975, vol. III, pp. 297-302. Natural de Florencia y prior en el convento de Santa María la Novella, murió en 1319.

Véanse: Ch. T. Davis, «Remigio de Girolami and Dante», *Studi Danteschi,* 36 (1959), pp. 105-136; ídem, «Education in Dante's Florence», *Speculum,* 40 (1965), pp. 427-435; St. Orlandi, «Remigio de' Girolami e Dante», *Memorie Domenicanae,* 83 (1966), pp. 137-151, 201-226; 84 (1967), pp. 8-43, 90127; A. Samaritani, «La misericordia in Remigio de' Girolami e in Dante», *Analecta Pomponiana,* 2 (1966), pp. 169-207.

DANTE Y LA ESCOLÁSTICA

Monarquía no es un tratado político propiamente hablando; en primer lugar, porque Dante, su autor, no fue un jurista; en segundo lugar, porque, aun cuando su autor hable de derecho y de justicia, lo hace como lo haría un teólogo escolástico. Todo en él gira en función de la idea que quiere sostener; en este caso su idea de *Imperio y*, por tanto, en función de ella expone todo lo demás, comenzando por su propia idea de *derecho*, tal como la desarrolla cuando escribe:

> Por lo demás, todo el que busca el bien de la república, busca el derecho como fin. Lo afirmado se demuestra del siguiente modo: el derecho es una proporción real y personal de un hombre a otro hombre, que, si es guardada por éstos, preserva a la sociedad y, si no lo es, la corrompe. Porque la definición de *Los Digestos* no dice cuál es la esencia del derecho, sino que lo describe por la manera de ser aplicado. Por tanto, si ésta nuestra definición comprende con acierto qué es el derecho y por qué es tal, y siendo el fin de la sociedad el bien común de todos sus miembros, necesariamente el fin de cualquier derecho es el bien común; y es imposible, a su vez, que exista ningún derecho que no se proponga el bien común. Por lo cual Tulio, en el libro I de la *Retórica*, dijo: «las leyes siempre han de ser interpretadas en beneficio de la república». Pues, si las leyes no se orientan directamente al bien común de los que están sometidos a ellas, serán leyes sólo de nombre, pero no de hecho, ya que es necesario que las leyes unan a los hombres entre sí para la utilidad común.

Todo ello no es sino una argumentación adicional para justificar su idea de Imperio. De ahí el que a continuación escriba:

> Queda claro, por consiguiente, que el que busca el bien común, busca el fin propio del derecho. Por tanto, si los romanos se propusieron el bien de la república, será verdad decir que se propusieron el fin del derecho.
>
> Que el pueblo romano pretendiera el bien común, sometiendo el orbe de la tierra, lo declararon sus gestas, en las que, eliminada toda ambición, que es siempre enemiga del bien común, y amando la paz universal en libertad, aquel santo, piadoso y glorioso pueblo, parece haberse olvidado de su propio provecho para preocuparse del bienestar público del género humano. Por eso se ha escrito acertadamente: «El Imperio romano nace de la fuente de la piedad».

Texto éste de un candor sin nombre con el que Dante pasa por alto todos los errores cometidos por Roma, con tal de sostener su tesis sobre la necesidad de restaurar una *Monarquía universal* en la que *a fortiori* el *Emperador* será el óptimo de los gobernantes, al no tener nada que apetecer de los demás. Hay en Dante una mezcla de idealismo y de dialéctica escolástica, que terminan situándole en un estado utópico y angelical.

El *Derecho romano* y el *Imperio* son para Dante la solución de todos los males por los que pasa su pueblo, Florencia, sumido en la anarquía, en la incertidumbre y en el desasosiego. ¿Hay en *Monarquía* un apoyo directo a la política expansionista de Enrique VII de Luxemburgo? Al margen de ello y en último término, por más argumentos que dé, las razones aducidas a lo largo del tratado terminan siendo escolásticas, teológicas en sentido plano. Si el Imperio romano - «quella Roma onde Cristo é romano»[8]- no fuera legítimo, naciendo Cristo en él, como nació, Dios habría favorecido algo injusto. Comoquiera que lo segundo es falso, la proposición primera ha de ser la contraria.

> Digo, pues, que si el Imperio romano no fue conforme a Derecho, Cristo, al nacer, aceptó la injusticia. La conclusión es falsa, luego la contradictoria del antecedente es verdadera. Las contradictorias se infieren entre sí en sentido contrario.

Teología, dialéctica, escolástica aprendida en los claustros de Santa María Novella están impregnando los textos de Dante.

La lectura de *Monarquía*, para su mejor comprensión, nos lleva constantemente *a La divina*

---

[8] *Purgatorio*, Canto 32, v. 102.

comedia; no porque esté remitiendo a ella, sino porque allí encontramos las claves de muchas ideas. Así, por ejemplo, en el Canto X de el *Paraíso* encontramos este texto significativo:

> Yo fui de los corderos de la santa grey que Domingo conduce por un camino por el que adelanta mucho el que no se extravía. Este que se halla más próximo a mi derecha fue mi hermano y maestro, y es Alberto de Colonia, y yo, Tomás de Aquino. Si quieres tener noticia cierta de los demás, sigue con la vista lo que te indico con las palabras dando la vuelta por este santo círculo. Aquel otro resplandor brota de la sonrisa de*Graciano, que a uno y otro derecho sirvió de tal modo que goza del paraíso. El otro que, junto a él, adorna nuestro coro, fue Pedro, que, como la viuda pobre, ofreció a la santa Iglesia su caudal*[9].

Graciano es colocado por Dante en el Paraíso por ser el fundador del Derecho canónico; el maestro que buscó conciliar la ley con la moralidad interior, la conciencia con el fuero. Idea ésta con la que Dante comulga en plenitud. Si algo le saca de quicio es la inautenticidad, la falta de ética y la inmoralidad públicas.

Al escribir ahora su tratado, con plena conciencia de la tesis que él defiende, llega a escribir:

> *Tres tipos de hombre, sobre todo, se oponen a la verdad que aquí se busca. El Sumo Pontífice, vicario de nuestro Señor Jesucristo y sucesor de Pedro, a quien no debemos lo que debemos a Cristo, pero sí lo que debemos a Pedro, quizá por el celo de las llaves; y también otros pastores de la grey cristiana, y otros que son movidos, creo yo, sólo por el celo de la madre Iglesia, contradicen la verdad que voy a demostrar, quizás por celo, como he dicho, no por soberbia.*
>
> *Hay otros, en cambio, cuya obstinada avaricia ha extinguido en ellos la luz de la razón y que, habiendo nacido del diablo, se llaman hijos de la Iglesia, no sólo levantan polémica en esta cuestión, sino que, aborreciendo el nombre del sacratísimo príncipe, negarían con desvergüenza los principios no sólo de las anteriores cuestiones, sino también los de ésta.*
>
> *Hay otros, en tercer lugar, llamados decretalistas, que, ignorantes y vacíos de teología y de filosofía y apoyándose solamente en sus Decretales, las que, por otra parte, considero venerables, y confiando, creo yo, en su predominio, derogan el Imperio [...1.*

Hay en el texto, como puede verse, una animadversión a los decretalistas que no oculta y que le producen indignación y a la vez desprecio. En lugar de enseñar y practicar el Evangelio, el estudio de las Decretales se ha convertido en instrumento de *cupiditas. Los* antiguos Padres de la Iglesia no buscaron el *Speculum* de Inocencio, ni el *Hostiense.* «Cur non? Illi Deum querebant ut finem et optimum; isti census et beneficia consecuntur», especialmente el *defunctus Antistes* (Bonifacio VIII), «lo principe de'novi Farisei»[10];seductor de la Iglesia [11;] usurpador de la Sede Apostólica[12;] destructor de Florencia[13]; simoníaco[14]; quien en lugar de llevar la guerra a los infieles, *este gran prete a cuí mal prenda*, la ha llevado a los cristianos, *avendo guerra presso a Laterano*[15], prometiendo las indulgencias de la Cruzada a quienes le ayudasen contra los colonneses[16].

Si Bonifacio VIII es sistemáticamente anatematizado por Dante, lo es por su exclusiva ciencia jurídica y por la soberbia de su persona [17], que le llevaron a reclamar Toscana *ad jus et proprietatem Ecclesiae.*

---

[9] *Paradiso, Canto 10, vv. 94-108.*

[10] *Infierno, Canto 2, v. 85.*
[11] Ídem, Canto 19, v. 55.
[12] *Paradiso, Canto 27, v. 22.*
[13] *Ídem, Canto 17, v. 46.*
[14] *Ídem, Canto 30, v. 893.*
[15] *Infierno, Canto 27, v. 86.*
[16] *Ídem, Canto 27, v. 4.*
[17] *Infierno, Canto 27, v. 97.*

DANTE Y TOMÁS DE AQUINO

La lectura de los textos de Dante permite constatar en él la yuxtaposición de dos culturas: la formación clásica, por un lado, y la escolástica, por otro. *Monarquía* es todo un alarde de erudición y de lectura de textos clásicos, que Dante va aduciendo con destreza y maestría en favor de las tesis que pretende defender; textos que vemos utilizar con profusión en el Libro II.

Por lo que respecta al fondo doctrinal de los textos, Dante da prueba de una formación escolástica que se mueve entre el tomismo naciente y ciertos rasgos averroístas. Los conocimientos lógicos que posee demuestran haberlos aprendido en Pedro Hispano, cuyas *Summulae logicales* son profusamente citadas y utilizadas a lo largo del escrito. Pero es, sobre todo, Tomás de Aquino quien le sirve para dar cobertura a las tesis capitales, tales como los conceptos de pecado original, milagro, derecho y justicia, ley en general y bien común, ley natural, y noción y aplicación de los conceptos de agente y paciente.

Dante, sin embargo, no es un seguidor a ultranza de Tomás de Aquino. Su maestro, Remigio de Girolami, prior que fuera del convento de Santa María Novella (entre 1314 y 1319, fecha de su muerte), marcó en Dante su impronta, especialmente a través de *sus Tractatus de bono pacis y Tractatus de justitia,* como lo han puesto de manifiesto los estudios de Ch. T. Davis, St. Orlandi y A. Samaritani. Cuando en *Monarquía* nos habla de la necesidad de la paz, a la hora de justificar su tesis, Dante viene a decirnos que el género humano, como tal, tiene un fin propio y, por ende, una operación propia que ni el individuo ni comunidad alguna son capaces de alcanzar por sí mismos. La determinación de ese fin y esta operación resulta del análisis de la naturaleza humana y los supuestos de su perfección. Al llegar aquí, Dante se deja influir por Averroes y no por Tomás de Aquino.

En síntesis: sólo la humanidad, en cuanto tal, puede asegurar a los hombres la felicidad más completa que pueda alcanzarse en la tierra; lo que no es posible sin la paz, *conditio sine qua non* para conseguir aquélla. De donde se concluye que la «paz universal» es el mejor medio para nuestra felicidad. Paz, a su vez, imposible de obtener sin un poder único que la garantice. De ahí que el orden del mundo requiera y exija la existencia de una *monarquía universal o Imperio.*

Tomás de Aquino, en cambio, cuando habla del entendimiento viene a decir que no se trata de que haya dos clases de entendimientos en el hombre, sino uno solo con dos actitudes distintas: el entendimiento activo *o agente,* dando luz, discurriendo, creando, y el entendimiento *pasivo* en actitud de asimilar, captar, percibir y dejarse influir.

Que Dante está más cerca de Tomás de Aquino que de Graciano puede constatarse a propósito de la teoría de la *mutatio legum.* En la *Summa*[18] había escrito que la razón de la ley es que sea justa y recta, y si lo es así *semper debet esse lex.* Pero, frente a Graciano, Tomás de Aquino puntualizará que la rectitud de la ley se dice en función de la utilidad común, que no siempre tiene por qué ser la misma cosa. De ahí la necesidad de la *mutatio legum;* lo que puede suceder por dos razones: o por una mejor visión de lo que es justo, ya que la mente humana es progresiva, aunque lenta, capaz de hallar más claridad en las cosas, en lo justo, o por alteraciones reales, pues también la ley está condicionada por las circunstancias sociales, imperativos de acontecimientos nuevos que hacen necesaria y oportuna su alteración *o mutatio.* Sólo la eternidad es *uniformit*as, se comporta *semper eodem modo.* Todo lo demás está sometido al vaivén de los tiempos, al cambio.

Para Graciano, en cambio, la *mutatio legum* es algo blasfemo e irreverente[19].

De aquí que, admitiendo la posibilidad de la *mutatio legum,* Dante se muestre cauto y acepte con reservas la tesis de Tomás de Aquino. Por ello escribe en el *Convivio:*

> Porque es necesario hablar y obrar en una edad de distinta manera que en otra, pues hay costumbres que son oportunas y laudables en una edad e inconvenientes y reprochables en otra, como más

[18] *II-II, q. 97.*

[19] Decreto XII, 5: «Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus a patribus suscepimus, infringe patiamur.»

> adelante, en el tratado cuarto de este libro, se mostrará con razones especiales. Compuse aquella obra *[Vida nueva]* cuando ya comenzaba mi juventud; en ésta *[Convivio]* hablo pasada ya la juventud [20].

Cuando así escribe, Dante está más cerca de San Buenaventura y del espíritu franciscano, que de Tomás de Aquino. El orden jurídico no se consigue sólo con el establecimiento de la ley, de la justicia y de la rectitud en el obrar. Hay que eliminar también el desorden, la injusticia, el odio, las rencillas, las animosidades, y erradicar en definitiva el mal. La principal tarea del Emperador, en el plano político, es eliminar las *politicae obliquae,* causantes del mal que se da en la sociedad. San Buenaventura había escrito que eran cuatro los frutos de la justicia: obrar el bien, huir del mal, temer lo próspero y sufrir lo adverso[21]. Y, a propósito del segundo de ellos, escribe:

De la segunda consideración nace el fruto de la justicia, esto es, huir del mal, quiere decirse por los rigurosos juicios; dice el Eclesiástico: «No siembres maldades en surcos de injusticia, y no tendrás que segarlas multiplicadas». Como que nadie quiere segar cizaña o mala hierba, porque, según se dice en el Deuteronomio, «a medida del delito será también el número de azotes». La consideración de los juicios hace, pues, huir del mal»[22].

Aquí, en el Derecho, tendríamos que aplicar también aquello que dijo Ortega a propósito de la filosofía, cuando afirmó que ésta se desarrolla no sólo en virtud de las verdades encontradas, sino también de los errores cometidos, o que hemos tenido que superar las generaciones que hemos venido más tarde, para no volver a caer en ellos o a repetirlos. También el Derecho crece con sus errores. La vida humana está en un continuo cambio, en evolución permanente, que obliga al Derecho a tener que ajustarse a los tiempos; a corregir las leyes y normas de convivencia cívica para que ésta sea posible entre los ciudadanos. En último término, lo que pretende el Derecho es también corregir los errores, eliminar el desorden en la sociedad y no sólo establecer la virtud de la justicia.

En el cielo de la escolástica, además de Tomás de Aquino y de Alberto Magno, Dante colocó también a Hugo de San Víctor, Pedro Hispano, Pedro Lombardo, Juan Crisóstomo, Anselmo de Canterbury, Rabano Mauro, San Buenaventura de Bagnoreggio y a Joaquín de Celico (de Fiore), el calabrés, comentador del Apocalipsis, *di spirito profetico dotato* [23].

A pesar del influjo que Tomás de Aquino ejerce sobre Dante, hay en éste una tesis radicalmente opuesta que les sitúa en posiciones políticas divergentes. Se trata de la teoría o concepción jurídica del *poder civil.* Tomás de Aquino fue siempre un teócrata y, posiblemente, el mejor teórico de la teocracia. Toda autoridad, para él, viene de Dios, transmitida por Cristo a Pedro y de éste a sus Vicarios, sucesores suyos en la Sede de Roma, a quienes deben obediencia los reyes del mundo, como súbditos de la Iglesia y ante quienes deben inclinar su cabeza como si obedecieran al mismo Cristo. En su opúsculo *Contra errores Graecorum,* sirviéndose de la autoridad del Pseudo-Cirilo, del que cita *Liber Thesaurorum,* escribe así:

> Cui [Petrol omnes jure divino caput inclinant et primates mundi tanquam ipsi domino Jesu obediunt [24].

Y en el *De regno,* donde sintetizó su pensamiento político, dejó escritas estas elocuentes palabras:

> [...] Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domini nostro Jesu Christo[25].

En síntesis: al Papa, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, le deben obediencia todos los reyes de la

---

[20] Convivio, 1, OC, p. 572.
[21] San Buenaventura, *Col. in Hexaemerom, col. 18.16,* BAC, Madrid, 1957, III, p. 524.
[22] Ídem, p. 527.

[23] *Paradiso,* Canto 12, v. 141.
[24] *Opuscula,* ed. P. Mandonnet, III, p. 324.
[25] *De regno,* 1, 14.

cristiandad, como él se la debe a Jesucristo.

Cuando así habla, Tomás de Aquino se sitúa políticamente en un mundo sacralizado en el que todo parte de la Iglesia y queda en ella, como guía, tutora y garante de las instituciones políticas. Aún no han llegado los movimientos secularizados y laicizantes de la sociedad. Aunque Tomás de Aquino utiliza en sus textos los términos *imperium e imperator*, lo hace como mera referencia histórica al pasado, no con referencia y contenido político a un sistema de gobierno político existente o posible. Lo que hay en sus días, dando forma de gobierno concreto, son reyes, duques, marqueses (él mismo pertenece a una de las familias más nobles de Italia); son formas particulares, concretas y singulares que rigen, gobiernan y poseen una parcela limitada dentro del mundo, sin una autoridad civil superior a ellos distinta del Papa, cabeza de la Iglesia. Tomás de Aquino, como eclesiástico en primer lugar y como teórico político luego, no puede imaginarse una Iglesia sin Papa, pero sí un mundo sin Emperador. Es, si se quiere, gibelino por herencia familiar, pero güelfo como eclesiástico que debe obediencia al Papa.

Dante, en cambio, cristiano al fin y al cabo, cree en una Iglesia, en un mundo religioso bajo la obediencia de una cabeza, el Papa, que lo gobierna *espiritualmente*, pero no precisamente en el orden político. El mundo en el que Dante vive ha comenzado a laicizarse. La separación entre Iglesia y Estado se ha puesto en marcha a raíz de las luchas establecidas entre Felipe el Hermoso, rey de Francia, y Bonifacio VIII. Dante, aunque cristiano bautizado y siervo de la Iglesia, a la que debe obediencia en virtud de la fe religiosa que tiene, no se siente súbdito de ella en cuanto ciudadano. En lo político se proclama libre., emancipado de la Iglesia y de la obediencia al Papa.

Para Dante hay dos poderes totalmente iguales: el temporal y el espiritual; ambos, amados de Dios. Con anterioridad a la Iglesia existió de hecho el Impero romano como poder legítimo y querido por Dios para el bien de los hombres. Dante, como creyente, admite que toda autoridad viene de Dios; pero ¿acaso, se pregunta, toda autoridad depende inmediatamente de Dios, del Vicario de Dios, esto es, del sucesor de Pedro? He aquí el tema central con el que comienza el libro III de *Monarquía.*

La tesis de Dante, en abierta oposición a la de Tomás de Aquino, la hallamos en III, 3:

> Summus namque Pontifex, Domini nostri Jesu Christi vicarius et Petri sucessor, cui non quicquid Christo sed quicquid Petro debemus.

Para Dante, por tanto, el Papa no recibió de Dios el doble poder de las llaves de que habla Bonifacio VIII en su Bula *Unam Sanctam.* Que Cristo haya tenido el doble poder espiritual y temporal es cuestión que Dante ni se lo plantea. Para un cristiano medieval era obvio, y si lo tuvo se lo llevó consigo a los cielos. Los Papas no lo heredaron. Sólo son sucesores de Pedro, a quienes se les debe obediencia *quicquid Petro, non quicquid Christo.*

Es cierto que en III, 4, Dante se hace eco de una imagen familiar esgrimida por muchos teóricos del poder, cuando escribe:

> Dios hizo dos grandes luminares -uno mayor y otro menor-; uno para que alumbrase durante el día y otro para que lo hiciera durante la noche; y esto, dicho en alegoría, entienden que eran los dos regímenes, a saber, el espiritual y el temporal. Arguyen después que, así como la Luna, que es el luminar menor, no tiene luz sino en cuanto la recibe del Sol, así tampoco el reino temporal tiene autoridad, sino en cuanto la recibe del régimen espiritual.

Pero, como refutará inmediatamente, ello no quiere decir que haya una subordinación del astro menor al mayor, del Emperador al Papa (de la Luna al Sol, por seguir la imagen).

El Sol y la Luna (Papa y Emperador) son dos «grandes luminarias», creados por Dios en el cuarto día, sin que la Luna reciba su ser del Sol *(«quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole»), y,* en consecuencia, al Emperador su poder imperial no le viene del Papa, sino directamente de Dios, como la Luna fue creada por Dios, igual que lo fue el Sol. Ambas luminarias tienen su luz propia. La

Luna no depende del Sol. Tiene su propio movimiento, una cierta luminosidad que le es propia *(habet enim aliquam lucem ex se). Y,* por tanto, el influjo que el Papa puede ejercer sobre el Emperador se reduce a la gracia que aquél puede ejercer a través de una bendición:

Lucem gratiae, quam in coelo Deus et in tersa benedictio summi Pontificis infundit illi.

Al Papa compete, pues, dirigir al género humano hacia la vida eterna siguiendo las enseñanzas de la revelación, y al Emperador buscar que éste consiga la felicidad temporal guiado por los principios de la razón y de las leyes humanas. Una vez más, los simbolismos, las alegorías y las metáforas están dando sentido a las ideas y pensamiento desarrollado.

DANTE EN EL *ÍNDICE*

Entre 1327 y 1334 (tal vez en 1329)[26] Dante fue violentamente atacado por el dominico italiano Guido Vernani, de Rímini, autor de una obra que lleva por título *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio Florentino* [27], en la que le reprochará haber sostenido que la autoridad imperial es independiente del Papado.Tesis ésta, según el inquisidor dominico, peligrosa para la fe [28].

En 1329 el cardenal Bertrando di Poggetto, legado de Juan XXII en la región de Lombardía, condenaba a Dante y mandaba quemar en la hoguera su tratado, sin duda presionado por el inquisidor dominico. Boccaccio, en su *Trattatello in laude di Dante,* puntualizará, por otro lado, que al tal cardenal le hubiera gustado ver quemar al mismo tiempo los huesos del autor (Dante había muerto en 1321). Por cierto, en la edición príncipe de la *Vita nuova,* hecha en Florencia en 1576, que nos da también la *Vita* de Boccaccio, la narración de la condenación del cardenal Poggetto quedó suprimida[29].

Por su parte, el franciscano Guillermo de Sarzana escribió también un tratado *De potestate summi pontificis* para refutar la obra de Dante[30], e incluso llegan apercibirse acentos polémicos en el también franciscano Francisco de Meyrona[31]

En 1559 se editó en Basilea el texto de *Monarquía,* y en 1564 figurará ya entre los libros prohibidos del *Index* ordenado por Pío IV, en donde permanecerá hasta finales del siglo pasado. Sin duda, como observó Gilson, lo sacaron de él cuando las circunstancias políticas habían cambiado ya tanto que las tesis defendidas antaño por la Iglesia carecían de valor y de contenido, no siendo asumidas por ninguno de los Estados modernos.

No deja de ser curioso el constatar, por otro lado, que el propio Papa León XIII haya escrito en su

---

[26] Th. Käppeli, op. cit., «Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, 28 (1937-38), pp. 107-146.*

[27] *Inc. Suo* carissimo filio Gratiolo de Bambaiolis, nobilis communis Bononie cancellario... [Mss. Brist. Mus., London, Add. *35/325 (s. xiv),* f. *2-9v;* Ravenna, cod. cit., f. *65-68v;* ed. Tb. A. Ricchini, Bononiae, *1746, pp. 7-47;* Jarro G. Piccini, *Contro Dante,* Firenze, *1906* (ad. trad. italiana); N. Matteini, «II piú antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini», Padova, *1958].*

[28] Habría que completar su pensamiento con el *Tractatus de potestate Summi Pontificis (1327),* ed. por Th. A. Ricchini, Bononiae, *1746, pp. 49-88.*

Guido Vernani de Rímini fue dominico del convento de San Cataldo de Rímini; pasó luego al de Santo Domingo de Bolonia *(4* de febrero de *1297);* fue lector y consiliario de
la Inquisición *(1312) y* pasó luego al convento de Rímini *(1324-1344);* cf. Th. Káppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum, vol. II,* G-I, pp. *76-78.*

[29] *Vita Nuova,* Firenze, *1907, p.* LXXIX; cf. G. Boccaccio, *Opere in versi. Corbaccio. Trattatello in laude di Dante. Prose latine. Epistole,* Milano/Napoli, *1965, 639 pp.;* cf. G. Billanovich, «La leggenda dantesca del Boccaccio», *Restauri boccacceshi,* Roma, *1949.*

[30] F. Delorme, «Fratris Guillelmi de Sarzano Tractatus de excellentia principatus regalis», *Antonianum, 15 (1940), pp. 221-244.*

[31] Cf. P. Lapparent, «L'oeuvre politique de Frangois de Meyrinnes, ses rapports avec celle de Dante», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 13 (1940-1942), *pp. 5-151.*

Encíclica *Inmortale Dei* del 1 de noviembre de 1835:

> De donde también se consigue que el poder público por sí propio, o esencialmente considerado, no proviene sino de Dios, porque sólo Dios es el propio verdadero y Supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir, hasta tal punto, que todos los que tienen derecho de mandar no lo reciben de ningún otro si no es de Dios, Príncipe Sumo y Soberano de todos. *No hay potestad que no parta de Dios* (Rom 13, 1).
>
> El derecho de soberanía, por otra parte, en razón de sí propio, no está necesariamente vinculado a tal o cual forma de gobierno; puédese escoger y tomar legítimamente una u otra forma política con tal que no le falte capacidad de obrar eficazmente en provecho común de todos [32].

Y en otro lugar de la misma Encíclica:

> Por lo dicho se ve cómo Dios ha hecho copartícipes del gobierno de todo el linaje humano a dos potestades: la eclesiástica y la civil; ésta, que cuida directamente de los intereses humanos y terrenales; aquélla, de los celestiales y divinos. Ambas a dos potestades son supremas, cada una en su género; contiénense distintamente dentro de términos definidos, conforme a la naturaleza de cada cual y a su causa próxima; de lo que resulta una como doble esfera de acción, donde se circunscriben sus peculiares derechos y sendas atribuciones.

Ideas que volverá a repetir en la Encíclica *Sapientiae christianae* del 10 de enero de 1890:

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

Leídos estos textos, es como si León XIII se hubiera inspirado en Dante y asumiera como doctrina de la Iglesia los postulados y las tesis defendidas por el florentino en el tratado de *Monarquía.*

EDICIONES Y TRADUCCIONES CASTELLANAS DEL TEXTO

Esta actitud condenatoria del texto de Dante, por parte de la Iglesia católica, es, sin duda, la causa de la escasa difusión que tuvo en los siglos pasados. A ello habría que añadir la observación que nos hace Boccaccio en su *Trattatello,* donde puntualizará que la obra de Dante comenzó a ser famosa después de la excomunión en Roma de Luis de Baviera por Juan XXII; excomunión que se hizo junto con la de los espirituales franciscanos en 1324 y la elección del antipapa Nicolás V. Todo ello, sin duda, contribuyó al silencio que sobre el texto se proyectó. Silencio que no tuvo el mismo eco en otras partes, especialmente en el mundo cristiano protestante y en los círculos laicizantes.

Sabemos que Erasmo tuvo ya el propósito de hacer una edición de la obra de Dante; edición que, por cierto, no llegó a realizar[33.] La primera edición que se hizo de *Monarquía* la realizó Juan Oporino, en Basilea, en octubre de 1559[34]; mientras que en Italia no llegó a publicarse hasta 1757-1758 en Venecia, por obra de Antonio Zatta, y en España hasta 1947.

Son pocos también los manuscritos que de ella se conocen; tan sólo dieciocho; ninguno tampoco en España.

Las investigaciones llevadas a cabo por Rostagno probaron ya que el título de la obra es *Monarchia* y no *De Monarchia*[65]; ya que su contenido no es como el de Tomás de Aquino, por

---

[32] *Colección completa de las Encíclicas de S. S. León XIII,* por Manuel de Castro Alonso, Tipografía y Casa Ed. Cuesta, Valladolid, s. f., 2ª. ed., 1, p. 284.

[33] Cf. P. Toynbee, «Dante Notes», *Modern Language Notes, 20 (1925), pp. 43-47.*

[34] Cf. P. Bietenhilz, *Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel. Die Basler Drucke italienische Autoren con 1530 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts,* Basel / Stuttgart, *1959, pp. 106-109.*

[65] *Cf. Bullettino della Società Dantesca Italiana, 20 (1913), p. 70, y 28 (1921), p. 31.*

ejemplo, un tratado sobre esta peculiar forma de gobierno, sino sobre un modelo universal a instaurar en el mundo que sea garantía de la paz universal.

Por lo que respecta a las ediciones castellanas del texto de Dante existe una traducción realizada por Ernesto Palacio y publicada en Buenos Aires por la Editorial Losada, en 1941. A la traducción la precede un prólogo sobre la filosofía política de Dante y sus antecedentes medievales del que fuera profesor en la Universidad de Montevideo Juan Llambías de Azevedo.

En 1947 el Instituto de Estudios Políticos, de Madrid, publicó una segunda traducción al castellano de la obra de Dante, llevada a cabo por Ángel María Pascual. La precede una introducción de P. Osvaldo Lira.

Una tercera traducción fue publicada en Madrid en 1955, por la Biblioteca de Autores Cristianos. Se trata de la primera traducción de las *Obras completas* de Dante, realizada por Nicolás González Ruiz, sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini para *La divina comedia; su* texto se publicó bilingüe, mientras que el de las demás obras del poeta florentino sólo se hizo en versión castellana, llevada a cabo por José Luis Gutiérrez García, y de la que volvió a hacerse una segunda edición en 1965.

La traducción que hoy se publica está realizada sobre el texto crítico latino establecido por Pier Giorgio Ricci, editado en Verona en 1965 por Arnaldo Mondadori, con el parecer técnico de Giuseppe Billanovich, Gianfranco Contini y Eugenio Garin[36].

Como es normal, dado el carácter de nuestra edición, hemos prescindido de toda clase de variantes paleográficas, de todo aparato crítico, notas a pie de página, para establecer nuestras propias notas dirigidas a los lectores de lengua castellana, pero siendo fieles -creemos- al texto crítico latino que establecieron en la edición de Verona. Ello hace que nuestra traducción no corresponda a las ediciones y traducciones que otros hicieron con anterioridad.

Para mejor ayuda y orientación del lector, y para que pueda en un momento dado compulsar nuestro texto con otros, o no disponga del texto crítico que nos ha servido de base, ofrecemos aquí una tabla comparativa entre nuestra edición y las demás.

Nuestra edición	Otras
Libro 1	
I	I
II	II
III	III-IV
IV	V-VI
V	VII
VI	VIII
VII	IX
VIII	X
IX	XI
X	XII
XI	XIII
XII	XIV
XIII	XV
Libro II	
1	I
II	II
III	III

[36] *Dante Alighieri, Monarchia* a cura di Pier Giorgio Ricci, Arnaldo Mondadori Ed., Verona, *1965, 275 pp.*

IV	IV
V	V-VI
VI	VII
VII	VIII
VIII	IX
IX	X-XI
X	XII
XI	XIII

Libro III

I	I
II	II
III	III
IV	IV
V	V
VI	VI
VII	VII
VIII	VIII
IX	IX
X	X-XI
XI	XII
XII	XIII
XIII	XIV
XIV	XV
XV	XVI

Cada vez que Dante cita un texto clásico o un texto bíblico hemos optado por traducir directamente el texto clásico y por reproducir la traducción castellana de la Biblia llevada a cabo por Nácar-Colunga. Si en algún momento determinado Dante cita de memoria, o reconstruye personalmente un texto concreto, nos vemos obligados a ser fieles al poeta, indicando en nota las variantes respectivas.

Se nos disculpará, así lo pedimos, si en algún pasaje la construcción de la frase castellana resulta dura, áspera y de textura poco nítida. No es lo mismo traducir que componer, o escribir en la propia lengua. Que nos perdone Cervantes, si hemos osado *traicionar* -por aquello de *traduttore, traditore*- el pensamiento de Dante. Es preferible conocer la cultura y los textos clásicos, aunque sea a través de traducciones, que ignorarlos. No comulgamos en esto con el maestro de nuestra lengua. El texto de Dante se traduce por clásico, y porque las nuevas generaciones deben conocer al intelectual que con sus ideas, a contracorriente, contribuyó a cambiar formas cerradas de pensar, abriendo ventanas para que respiremos todos aire fresco.

BIBLIOGRAFÍA

TRADUCCIONES CASTELLANAS

1) 1941: Dante Alighieri, *De la Monarquía,* traducción directa del latín por E. Palacio, Losada, Buenos Aires, 1941. Volvió a editarse, con prólogo de Juan Llambías de Azevedo, 1966.

2) 1947: Dante Alighieri, *Tratado de Monarquía,* Traducción y notas de A. M. Pascual, introducción de P. Osvaldo Lira, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947.

3) 1956: Dante Alighieri, *Obras completas,* versión castellana de Nicolás González Ruiz sobre la

interpretación literal de Giovanni M. Bortini, colaboración de José Luis Gutiérrez García (BAC, vol. 157), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, 4 h., 1.146, p. 1 h. (volvieron a editarse en 1965, 1973 y 1980).

REPERTORIOS

- *Enciclopedia Dantesca.* Roma, Istituto Bella Enciclopedia Italiana, s.f. (1970), t. 1, XII, 1.006 pp.
- *A Concordance to the Divine Comedy of Dante Alighieri.* Edited for the Dante Society of America by Ernest Match Wilkins and Thomas Goddard Bergin, Harvard University Press, 1965, IX-636 pp.
- TOYNBEE, Paget: *A Dictionary of proper names and notable matters in the Works of Dante,* revised by Charles S. Singleton, Clarendon Press, Oxford, 1968, XXIV + 722 pp.
- POLETTO, G.: *Dizionario dantesco,* 7 vols., Siena, 1885-1892.

BIBLIOGRAFÍA POLÍTICA SELECTA

BARBADORO, B.: «La condanna di Dante», *Studi Danteschi,* II.

BARBI, M.: «Nuovi problemi della critica dantesca», ídem, 23 (1938), 24 (1939), 26 (1942).

BATTAGLIA, F.: «Impero, Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante», Bologna, 1944.

BERTALOT, Ludovicus: *Dantis Alagherü De Monarchia libri III, recensuit,* Gebennae, 1920.

BIGONGIARI, Dino: «Notas in the Text of Dante», *The Romanic Review, 41* (1950), 1-13, 81-95. Reimpreso en *Essays on Dante and Medieval Culture,* Firenze, 1964.

- «The Text of Dante's Monarchia», *Speculum,* 2 (1927), pp. 457-462.

BONILLA SAN MARTÍN, Adolfo: «Dante y su tratado *De Monarchia»,* Madrid, 1921.

CEREZO DE DIEGO, Prometeo: «La teoría de la universalidad del Imperio durante la baja Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna», *Anuario Jurídico Escurialense,* 15 (1983), pp. 67-88.

CONRAD, H.: «Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie, seiner Zeit», Heidelberg, 1947.

CHIAPELLI, Luigi: «Dante in rapporto alíe fonti del Diritto», *Archivio Storico Italiano,* 1908.

DALLARI, G.: «La discesa di Enrico VII in Italia e le Epistole politiche di Dante», en *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio nel XXV anno di insegnamento,* Modena, 1930, 1, pp. 114-124.

DEMPF, *A.: Sacrum Imperium. Geschichis-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance,* München/Berlin, 1929.

D'ENTREVES, A. P.: *La filosofia politica medioevale,* Torino, 1934.

- *Dante as a Political Thinker,* Oxford, 1952.

DYROFF, A.: «Dante als Rechtsphilosoph», *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie,* 14 (1920-1921).

ERCOLE, F.: «II pensiero politico di Dante», 2 vols., Milano, 1927-1928.

- «La cultura giuridica di Dante», *Bullettino della Societá Dantesca Italiana,* 20 (1913), pp. 161-178 [a propósito del estudio de Mario Chaudano, «Dante e il diritto romano», *Giornale Dantesto* (Firenze), 20-111 (1912)].

- «Le tre fasi del pensiero politico di Dante», *Giornale Storico della Letteratura Italiana* (Torino), miscellanea dantesca (supl. 19-21), 1921.

FANFANI, Pietro: «Studi e osservazioni sopra il testo delle opere di Dante», Firenze, 1874.

FEDELE, R.: «Per la storia del *De Monarchie», Giornale Storico della Letteratura Italiana,* 51 (1910), pp. 271 ss.

FOLCHIERI, G.: «Unitá e autonomia del principio civile nel *De Monarchia»,* en *Studi... dedicati*

a Giorgio Del Vecchio, 1, pp. 230-251.

FOURNIER, P.: «Le *De Monarchia* de Dante et l'opinion francaise», *Bulletin du Comité francais catholique,* 3 (1921), pp. 155-158.

GILBERT, A. H.: «Had Dante read the *Politics of* Aristotle?, *Publications of the Modern Language Association of America,* 43 (1928), pp. 602-613.

GILSON, Étienne: «Dante et la philosophie», París, 1939; 2.a ed., J. Vrin, París, 1953.

- «Les métamorphoses de la Cité de Dieu», Louvain/Paris, 1952.

INGUAGIATO, V.: «La Monarchia universale contemplata nel sexto cielo», *Il Giornale Dantesco,* 20 (1912), pp. 198-201.

LANDRY, B.: «Dante: De la *Monarchia», F.* Alcan, Paris, s.f.

LÖVE, H.: «Dante und das Kaisertum», *Historische Zeitschrif,* 190 (1960), pp. 517-552.

MANCINI, Augusto: Reseña a D. Bigongiari, *The Text of Dante's Monarchia,* en *Studi Danteschi,* 13 (1928), pp. 101-104.

MANDONNET, *P.: Dante, le théologien. Introduction á l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri,* Desclée de Brouwer, Paris, 1935.

NARDI, Bruno: «Dante e la filosofia», (reseña a la obra de E. Gilson), *Studi Danteschi,* 25 (1940), pp. 5-42.

- «La donatio Constantini e Dante», ídem, 26 (1942), pp. 47-95.

- «Nota alla *Monarchia»,* ídem, 26 (1942), pp. 97-138.

PETROCCHI, Giorgio: *Dante. Vida y obra,* trad. castellana de María Pons, Crítica, Barcelona, 1990.

PÉZARD, André: *Le «Convivio» de Dante, sa letire, son esprit, Les Belles Lettres,* Paris, 1940.

POCH, *A.: Algunos aspectos del pensamiento político de Dante,* Santiago de Compostela, 1965.

POLETTO, G.: *Dizionario dantesco,* 7 vols., Siena, 1885-1892.

PRIEUR, L.: *Dante et l'ordre social. Le droit public dans la «Divine Comédie»,* Paris, 1923.

READE, W. H.: *The Political Theory of Dante. Introduction in the «Monarchia»,* Oxford, 1916.

ROLBIECKI, J. J.: *The Political Philosophy of Dante Alighieri,* Washington, 1921.

RUFFINI, Francesco: «Dante e il protervo decretalista innominato», en *Memorie d. R. Acc, di sc. di Torino,* Bocca, Torino, 1922, t. 66.

- Reseña del estudio de F. Brandileone, *Perché Dante colloca in Paradiso il fondatore della scienza del Diritto canoni*co; con una vuelta al estudio de N. Tamassia, *Dante e magister Gratianus,* en *Studi Danteschi,* 13 (1928), pp. 119-126.

SCARTAZZINI, G. A.: *Enciclopedia dantesca,* Milano, 18961899.

SILVERSTEIN, Theodore: «On the Genesis of *De Monarchia,* II, *5», Speculum,* 13-3 (1938), pp. 326-349.

SMITH, A. S.: «Dante and World Empire», *The Social and Political Ideas os Some Great Medieval Thinkers,* ed. por F. J. Hearnshaw, London, 1928; New York, 1950.

SOLMI, A.: «Il pensiero politico di Dante», *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto* (Roma), 21, serie I1 (1941). TESTA, A.: «La concezione dell'Impero di Dante», *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto* (Roma), 21, serie II (1941).

TOYNBEE, Paget: «Dante Notes», *The Moderes Language Review,* 19 (1924), pp. 48-49, y 24 (1929), pp. 51-55.

TRUYOL, Antonio: *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial,* Tecnos, Madrid, 1968.

VALENSIN, Auguste: *Le christianisme de Dante,* Aubier, Paris, 1954.

VIANELLO, Natale: «Il testo critico delta *Monarchia», La Ressegna,* 39 (1931), pp. 89-111.

- *II trattato della «Monarchia» di Dante Alighieri,* Genova, 1921.

VILLAR PALASÍ, José Luis: «Dante, el Derecho y la Justicia», *Atlántida* (Madrid), 18 (1965), pp. 607-633.

ZINGARELLI, N.: *La vita, i tempi e le opere di Dante,* Milano, 1931.

LIBRO I

I

Considero de sumo interés para todos los hombres, en quienes la naturaleza superior imprimió[1] el amor a la verdad, que, así como se han visto beneficiados por el trabajo de sus antepasados, así también ellos se preocupen por los que han de sucederles, para que la posteridad se vea enriquecida con sus aportaciones. En efecto, quien instruido en la doctrina política no se preocupa de contribuir al bien de la república, no dude de que se halla lejos del cumplimiento de su deber. En vez de ser «como árbol plantado a la vera del arroyo, que a su tiempo da su fruto»[2], es más bien como tromba devastadora que todo lo engulle y nada devuelve de cuanto se ha tragado[3]. Reflexionando con frecuencia sobre ello, para que no se me culpe de haber escondido bajo tierra mi talento[4], me propuse no sólo crecer, sino también dar frutos de utilidad pública y enseñar algunas verdades[5] que otros habían descuidado. Pues ¿aportaría algo de provecho quien volviera a demostrar un teorema de Euclides, o quien intentara redescubrir la naturaleza de la felicidad expuesta por Aristóteles[6], o quien de nuevo hiciera la apología de la vejez reivindicada ya por Cicerón? En realidad nada nuevo aportaría esa tediosa repetición, sino solamente fastidio. Y siendo la «Monarquía temporal» tan desconocida, y su conocimiento el más útil entre todas las verdades ocultas, habiendo sido su enseñanza postergada por todos, por no ser un tema que ofrezca de inmediato posibilidad de lucro[7], está dentro de mis planes el sacarla de las tinieblas, tanto para provecho del mundo, como para ser yo el primero en alcanzar la palma de tan gran premio para mi gloria. Emprendo, ciertamente, una empresa ardua y superior a mis fuerzas, confiando no tanto en mis propios méritos, cuanto en la luz de aquel Dispensador de bienes «que a todos da largamente y sin reproche»[8].

II

Hay que ver, en primer lugar, qué se entiende por «Monarquía temporal», es decir, cuál sea su modelo ideal. Pues la «Monarquía temporal», llamada también «Imperio», es aquel principado único que está sobre todos los demás[9] en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo. Tres cuestiones principales se plantean al respecto. En primer lugar se pregunta si la Monarquía es necesaria para el bien del mundo; en segundo lugar, si el pueblo romano se atribuyó *de iure*[10] *a* sí mismo el gobierno monárquico; y, en tercer lugar, si la autoridad del Monarca depende de Dios directamente o de un tercero, ministro o vicario suyo.

Pero, puesto que toda verdad que no es por sí misma un principio general ha de ser evidente en virtud de alguna otra que lo sea, es preciso que en cualquier investigación tengamos conocimiento del mismo, al que hemos de recurrir analíticamente para la certeza de todas las proposiciones que sean aceptadas en lo sucesivo; y, como el presente tratado es una investigación, conviene que antes de nada nos preguntemos por el principio en que han de apoyarse las demás verdades que se infieran. Por consiguiente, conviene tener en cuenta que existen algunas realidades con las que, al no

---

[1] Cf. *Par.* XVII, 76-77.
[2] *Sal.* 1, 3. Dante cita los textos bíblicos por la Vulgata; nosotros, por la traducción castellana de Nácar-Colunga (BAC, Madrid).
[3] Cf. *Conv.* I, VIII, 2.
[4] *Cf. Mt.* 25,14-30.
[5] *Cf. Num.* 17, 8.
[6] *Cf. Eth. Eudem.* 1, 4 ss.
[7] *Cf. Conv.* III, XI, 10.
[8] *Sant.* 1, 5.
[9] Cf. *Conv.* IV, IV, 7.
[10] *De iure* = legítimamente. Conservamos la forma o terminología aún hoy utilizada en el lenguaje jurídico.

depender en absoluto de nosotros, podemos solamente especular, pero no actuar sobre ellas, como son las matemáticas, las físicas y las cosas divinas. Hay otras, en cambio, que, por estar sometidas a nuestro dominio, podemos no sólo investigarlas, sino también actuar sobre ellas. En éstas la acción no se ordena al conocimiento, sino al revés, pues en ellas la acción es el fin. Y, siendo éste un tema de la política, más aún, la fuente y principio de la correcta política, y estando todo lo político sometido a nuestro poder, es evidente que la materia objeto del presente estudio no se ordena primordialmente a la especulación, sino a la acción. Asimismo, siendo el último fin principio y causa de todas las cosas en el plano de la acción, por ser el que en primer término mueve al agente, resulta que ese mismo fin da razón de todas las cosas que a él se ordenan. En efecto, uno sería el modo de cortar la madera para edificar una casa, y otro distinto para construir un barco. Por tanto, si hay algo que sea el fin de la sociedad civil universal del género humano[11] será ése el principio por el que quedará suficientemente claro todo lo que posteriormente se pruebe. Pues es una necedad el pensar que hay un fin para una sociedad civil y otro distinto para otra, y no uno solo para todas.

III

Hemos de ver ahora cuál es el fin de toda sociedad humana y, visto esto, tendremos ya hecho más de la mitad del trabajo, según dice el Filósofo *A Nicómaco*[12]. Para claridad de la investigación que nos ocupa hay que advertir que, así como el dedo pulgar tiene su finalidad asignada por la naturaleza, y toda la mano otra distinta, y el brazo otra, y el hombre completo otra diferente de las anteriores, así también cada hombre tiene la suya, distinta de la que tiene la comunidad doméstica, o un pueblo, o una ciudad, o un reino[13], e incluso diversa del fin superior que Dios eterno ha asignado al creerlo sirviéndose de su arte que es la naturaleza; pues cuanto existe, Él lo produjo. Aquí nos preguntamos por este fin como principio directivo de nuestra investigación. Por eso hay que tener en cuenta, en primer lugar, que «ni Dios ni la naturaleza hacen nada superfluo», sino que todo cuanto existe tiene una finalidad. Pues el fin último de todo lo creado en la intención del creador, en cuanto crea, no es sino la propia operación de la esencia. De aquí que no es la operación propia la que existe por su esencia, sino ésta por aquélla. Hay, en efecto, una operación propia de toda la humanidad, a la que se ordena todo el género humano en su multiplicidad; operación, ciertamente, que no puede llegar a realizar ni un hombre solo, ni una sola familia, ni un pueblo, ni una ciudad, ni un reino en particular. Quedará claro cuál sea ésta si se pone de manifiesto la finalidad potencial de toda la humanidad. Afirmo, por consiguiente, que ningún poder participado por muchos sujetos distintos de diferentes especies es la perfección suprema de la potencia de cada uno de ellos; porque, siendo tal el elemento constitutivo de cada especie, resultaría que una misma esencia estaría participada por varias especies, lo cual es imposible. Por consiguiente, no es lo máximo del hombre el existir sin más, pues del ser participan también los elementos[14;] ni tampoco lo es el ser orgánico, pues éste también se encuentra en los minerales; ni el ser animado, ya que éste se da también en las plantas; ni tampoco el ser sensitivo, porque de él participan también los brutos; sino el ser capaz de conocer por el entendimiento posible. Y este ser, en verdad, a ninguno fuera del hombre, ni por debajo ni por encima, compete. En efecto, aunque hay otras esencias que participan de la inteligencia, sin embargo, no tienen entendimiento posible como el hombre, porque tales esencias son especies intelectuales y no otra cosa, y su ser no es sino entender, que es la razón de su existir; y este entender se da sin interpolación, de otro modo no serían sempiternas[15.] Está claro, por consiguiente, que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectiva. Y como esta facultad no puede ser

---

[11] *Cf. Conv.* IV, IV, 1.
[12] *Cf. Eth. Nich.* 1, 7, 1097b 33.
[13] *Cf. Pol.* I, 2, 5-8, 1252b 33.
[14] Cf. *Qu. 47.*
[15] Cf. *Conv.* II, IV, 11.

actualizada total y simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia; así, es necesaria también la multiplicación de cosas que pueden generarse para que toda la potencia de la materia prima esté siempre realizada; de lo contrario se daría una potencia separada[16], lo que es imposible. Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *Del alma*[17]. La potencia intelectual de la que hablo no sólo tiene tendencias a las formas universales o especies, sino también, por cierta extensión, a las particulares; por eso se dice que el entendimiento especulativo, por extensión, se hace entendimiento práctico, cuyo fin es actuar y hacer. Digo esto con relación a las cosas «agibles», reguladas por la prudencia política, y con relación a las cosas «factibles», reguladas por el arte. Todas ellas están al servicio de la especulación, valor supremo, para el que la Bondad Primera creó la totalidad del género humano. Con esto queda claro aquello de la *Política:* «Los que poseen una inteligencia vigorosa deben, por exigencia de la misma, ejercer su autoridad sobre los demás»[18].

IV

Queda, pues, suficientemente explicado que es propio del género humano, considerado en su conjunto, el actualizar siempre la totalidad de la potencia del entendimiento posible; en primer lugar, para especular, y, secundariamente y por esto mismo, para obrar en orden a la extensión. Y, puesto que lo que se predica de la parte se predica también del todo, y el hombre particular se perfecciona en prudencia y sabiduría por la tranquilidad y el sosiego[19], está claro que el género humano se encuentra en mayor libertad y felicidad en el sosiego y tranquilidad de la paz, para realizar su propia obra, que es casi divina, conforme a aquel texto: «Y lo has hecho poco menor que Dios»[20]. De donde se concluye que la «paz universal» es el mejor medio para nuestra felicidad. Por eso los pastores recibieron del cielo un anuncio no de riquezas, ni de placeres, ni de honores, ni de larga vida, ni de salud, ni de fuerza, ni de hermosura, sino de paz. En efecto, la milicia celestial cantaba: «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad»[21]. Por eso también el saludo del Salvador de los hombres era: «La Paz sea con vosotros»[22]. Convenía, sin duda, que el sumo Salvador se expresase con la más grande salutación. Y esta costumbre la conservaron sus discípulos y también Pablo[23] en sus saludos, como de todos es sabido. Queda claro, por lo dicho, cuál es el medio más perfecto para que el género humano realice su propia obra. Consiguientemente hemos visto también el medio más inmediato para alcanzar aquello a lo que se ordenan todas nuestras obras como a su fin último, que es la paz universal, la cual hemos de aceptar como principio de las razones que se darán a continuación. Este principio es como el signo necesario, según queda dicho, al que habrá de recurrir para toda prueba, como verdad evidentísima.

V

Resumiendo, pues, lo que decíamos al principio, tres cuestiones fundamentales se plantean acerca de la «Monarquía temporal», que comúnmente se denomina «Imperio». Tengo de propósito de

---

[16] Cf. «Zu Dante De Monarchia» I, 3, en *Historische Vierteljahrschrift,* XXVI (1931), 840-842.
[17] Cf. *De anima* III, 1 (Venetiis, 1550, f. 164); cf. *Purg.,* XXV, 63.
[18] *Pol.* 1, 2, 1252a 31; tomado más bien de Sto. Tomás, In *XII lib. Metaph. Aristet.,* Proemium.
[19] Cf. *Phys.* VII, 3, 247b 17-18.
[20] *Sal.* 8, 6. Así traduce la edición de Nácar-Colunga el texto de la Vulgata que cita el Dante: «minuisti eum paulo minus ab angelis». El mismo texto en *Heb.* 2, 7, es traducido: «hicístele poco menor que a los ángeles».
[21] *Lc.* 2, 14.
[22] *Lc.* 24, 36; *Jn.* 20, 21 y 26.
[23] Cf. *Gal.* 1, 3; *Ef.* 1, 2; 1 *Pe.* 1, 2; *11 Jn.* 3.

investigar, a la luz del principio antes establecido, estas tres cuestiones según el orden ya fijado. En primer lugar, plantearemos la cuestión de si la «Monarquía temporal» es necesaria para el bien del mundo. Puede demostrarse esta proposición con muy poderosos y claros argumentos, sin que quepa rebatirla con ninguna razón ni autoridad de peso. El primero lo tomamos de la autoridad del Filósofo en su *Política*[24]. Afirma allí Aristóteles con venerable autoridad que, cuando varias cosas se ordenan a un mismo fin, conviene que una de ellas sea la que regule y gobierne y que las demás sean reguladas y gobernadas. Esto, en verdad, hay que admitirlo no sólo en virtud del prestigioso nombre de quien lo dice, sino también por la razón inductiva. Pues, si lo aplicamos a un hombre, veremos que ocurre lo que estamos diciendo: aunque todas sus facultades se ordenen a la felicidad, es la facultad intelectual la directriz y rectora de todas las demás; de otro modo no se podría alcanzar la felicidad. Si lo aplicamos a una casa, cuya finalidad es disponer a los que en ella habitan a vivir correctamente, es necesario que haya uno que regule y gobierne, al que llamaremos padre de familia, o su lugarteniente, según el dicho del Filósofo: «cada casa es gobernada por el más anciano»[25]. A éste le corresponderá, como dice Homero, gobernar a todos e imponerles leyes[26]. Por eso se ha hecho proverbial aquella maldición: «Ojalá tengas uno igual a ti en tu casa»[27]. Si lo aplicamos a una aldea, cuyo fin es la conveniente ayuda mutua, tanto de las personas como de las cosas, es necesario que haya uno solo que gobierne a los demás, sea éste alguien puesto por una persona ajena, o bien uno que sobresalga y sea aceptado por los demás; de otro modo no sólo no se llegaría a esa mutua asistencia, sino que, cuando sean varios los que pretenden prevalecer sobre los demás, como sucede a veces, se destruiría toda convivencia. Si se trata de una ciudad cuyo fin es tener los medios suficientes para vivir bien, es necesario también que tenga un gobierno único, no sólo en un régimen político recto, sino también en un régimen desviado. De lo contrario no sólo desaparecería el fin de la vida civil, sino que la ciudad dejaría de ser tal. Finalmente, si se trata de un reino particular, cuyo fin es el mismo que el de la ciudad, pero con mayores expectativas de tranquilidad, es necesario que haya un solo rey que rija y gobierne. De lo contrario no sólo no conseguirían su fin los que viven en el reino, sino que el reino perecería, según aquello de la infalible Verdad: «Todo reino dividido contra sí mismo será devastado»[28]. Por consiguiente, si esto sucede en todas y cada una de las cosas que se ordenan a un mismo fin, es verdad lo establecido más arriba; ahora bien, consta que todo el género humano se ordena a un mismo fin, como ya ha sido antes demostrado; luego es necesario que sea uno solo el que rija y gobierne, y éste debe llamarse «Monarca» o «Emperador». Así resulta evidente que, para bien del mundo, es necesario que exista la Monarquía o Imperio.

VI

La misma relación que tiene la parte al todo tiene el orden parcial al total. La parte se ordena al todo como a su fin y perfección propios; luego también el orden en la parte se relaciona con el orden en el todo como a su fin y perfección. De lo cual resulta que la bondad del orden parcial no excede la bondad del orden total, sino más bien al contrario. Por tanto, como en las cosas se encuentra un doble orden[29], esto es, el orden de las partes entre sí, y el orden de las partes con relación a otra cosa que no es parte, como, por ejemplo, la relación de las partes del ejército entre sí y con el general, la relación de las partes a esa otra cosa distinta de ellas es mejor como fin del otro orden; pues aquel otro está en razón de éste, no al contrario. De aquí resulta que, si la forma de este orden se encuentra

[24] *Pol.* 1, 5, 1254a 28; Conv. IV, IV, 5; mejor de Sto. Tomás, *In XII lib. Metaph. Aristot.*, Incipit.
[25] *Pol.* I, 2, 1252b 21.
[26] Cf. *Od.* IX, 114. Dice así el texto de Homero refiriéndose a los cíclopes: «cada cual da ley a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros» (trad. de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2.a ed., 1986, p. 229. Cf. *Pol.* I, 2, 1252b 21.
[27] El proverbio latino dice: «Parem habeas in domo.»
[28] *Lc.* 11, *17; Mt.* 12, 25..
[29] Cf. *Conv.* IV, IV, 5

en las partes de la multitud humana, con mucha más razón debe encontrarse en la multitud misma, o en su totalidad, por la fuerza del silogismo anterior, por ser el orden mejor o forma del orden. Ahora bien, como se encuentra en todas las partes de la multitud humana suficientemente claro por lo dicho en el capítulo precedente, hay que concluir que debe encontrarse también en la totalidad misma. Y así todas las partes indicadas constituyen los reinos, y los reinos mismos deben estar ordenados a un solo príncipe o principado, es decir, a un Monarca o una Monarquía.

VII

Más aún, la humanidad en su conjunto es un todo con relación a ciertas partes y es una parte con relación a un todo. Es un todo con relación a los reinos particulares y a los pueblos, como se demuestra por lo dicho anteriormente; y es una parte con relación a todo el universo. Esto es evidente por sí mismo. Por consiguiente, así como las partes inferiores de la humanidad universal se corresponden perfectamente bien con ella, así también se dice que ella misma se corresponde «bien» con su totalidad. En efecto, las partes se corresponden bien a la humanidad universal por un único principio, como fácilmente puede colegirse de lo anteriormente dicho; por consiguiente, la misma humanidad universal se corresponde bien con el mismo universo o con su príncipe, que es Dios y Monarca, simplemente por un único principio, es decir, por un único príncipe. De lo que se concluye que la Monarquía es necesaria para que el mundo esté bien ordenado.

VIII

Se comporta bien e incluso muy bien todo aquello que se conforma con la intención del primer agente, que es Dios; lo cual es evidente por sí mismo, a no ser para los que niegan que la divina bondad alcanza la suprema perfección. Está en la intención de Dios el que todo ser causado represente una imagen divina, en cuanto la propia naturaleza lo permite[30]. Por lo cual se dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza»[31]. Aunque no puede decirse «a imagen» tratándose de cosas inferiores al hombre, sí puede decirse, en cambio, «a semejanza», tratándose de cualquier ser, ya que todo el universo no es sino una huella de la divina bondad. Por consiguiente, el género humano se comporta bien e incluso muy bien cuando en todo lo posible se asemeja a Dios[32]. Pero el género humano se asemeja más a Dios, sobre todo, cuando es más uno, porque la verdadera razón (le la unidad se encuentra solamente en Él. Por eso está escrito: «Oye, Israel: Jahvé es nuestro Dios, Jahvé es único»[33,] y también: «Escucha Israel: el Señor es nuestro Dios, es el único Señor»[34.] Ahora bien, el género humano es más uno sobre todo cuando hay unidad entre todos los hombres. Y esto no puede tener lugar si no se somete totalmente a un solo príncipe, como es evidente. Por consiguiente, el género humano se asemeja a Dios sobre todo cuando se somete a un solo príncipe y, consecuentemente, es lo más conforme posible a la intención divina, lo cual es comportarse bien e incluso muy bien, como se ha probado al principio en este capítulo.

Además, se comporta bien e incluso muy bien todo hijo que sigue las huellas de un padre perfecto, en cuanto lo permite su propia naturaleza. El género humano es hijo del cielo, que es perfectísimo en todas sus obras, puesto que el hombre es engendrado por el hombre y por el sol, según

---

[30] *Cf. Conv.* III, VII, 2.
[31] *Gén.* 1, 26.
[32] *Cf. Eth. Nic. X*, 8, 1179 a 23.
[33] *Dt.* 6, 4.
[34] *Mc.* 12, 29.

el libro segundo *De la audición natural*[35] Por consiguiente, el género humano se comporta muy bien cuando imita, en cuanto su naturaleza lo permite, los ejemplos del cielo. Y, estando el cielo regulado en todas sus partes, movimientos y motores por un único movimiento, es decir, por el del Primer Móvil[36,] y por un único motor, que es Dios, como la razón humana puede, filosofando, conocer con suma claridad, si razona correctamente, la humanidad alcanzará la mayor excelencia si está regulada por un solo príncipe, como único motor, y por una única ley, como único movimiento. Por todo lo cual queda claro que es necesario que exista la Monarquía o principado único llamado «Imperio», para bien del mundo. Con razón suspiraba Boecio cuando decía:

«Oh feliz género humano,
si rigiera vuestras almas
el mismo amor que el cielo rige»[37].

X

Donde puede haber un litigio, allí debe haber un juez. De lo contrario se daría lo imperfecto sin posibilidad de corrección; lo cual' es imposible, porque Dios y la naturaleza no fallan en las cosas necesarias[38.] Entre dos príncipes, de los cuales uno no está sometido al otro en absoluto, puede haber litigio, bien sea por culpa de ellos mismos, o bien por culpa de los súbditos, como es evidente; luego conviene que entre ellos haya quien juzgue. Y como uno no pueda conocer acerca del otro cuáles son los derechos propios de cada uno, pues el igual no tiene dominio sobre el igual, es necesario que exista otro de mayor jurisdicción que tenga bajo su autoridad a los dos. Y éste será un Monarca o no lo será. Si lo es, ya tenemos nuestro propósito; si no, de nuevo, tendrá un igual a él fuera de su jurisdicción; y entonces será necesario de nuevo otro tercero. Y así, o tenemos un proceso hasta el infinito, cosa imposible, o necesariamente convendrá acudir a un juez primero y soberano por cuyo juicio se diriman todos los litigios, directa o indirectamente, y éste sería el Monarca o Emperador. Por tanto, la Monarquía es necesaria para el mundo. Ésta es la razón que daba el Filósofo cuando decía: «Los seres no pueden estar mal organizados; ahora bien, la pluralidad de principados es mala; luego debe existir un único Príncipe»[39].

XI

Por lo demás, el mundo está tanto mejor ordenado, cuanto más poderosa es en él la justicia. Por eso Virgilio, queriendo celebrar aquel siglo que veía surgir en su tiempo, cantaba en las *Bucólicas:*

«Ya retorna la Virgen, retorna el reino de Saturno»[40].

---

[35] Cf. Aristóteles, *Phys.* I, 2, 194b 13.
[36] Cf. *Par.* 1, 1; XXIV, 130-132; *Conv.* IV, XXI**,** *5; Ep. V,* 23; XIII, 53; *Qu. 46.*
[37] *De Cons. Phil.* II, 8.
[38] Cf. *Par.* VIII, 113-114; *Conv.* IV, XXIV, 10; Aristóteles, D*e anima* III, 9, 432b 21.
[39] *Met.* XII, 10, 1076a 4.
[40] *Églog.* IV, 6. Dice el texto virgiliano: «Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia Regna.» Esta égloga IV, una de las más famosas del poeta latino, tiene referencias que la exégesis aún no ha resuelto satisfactoriamente. Sin duda es una «profecía» sobre un héroe que llevará a cabo la restauración de la «Edad de Saturno» o «Edad de Oro». Virgilio puede referirse a un hijo de Asinio Polión o a Marcelo, sobrino de César Octaviano. Pero San Agustín, y con él la Edad Media, hace de Virgilio un profeta cristiano que anuncia la venida del Mesías. De todos modos es un canto de esperanza que se eleva del tono pastoril general de las églogas virgilianas. Dante da su explicación en las líneas siguientes.
En este y otros textos de los clásicos latinos damos la traducción directa del texto de Dante, una vez compulsado con el establecido en «Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l' Association Guillaume Budé», y también con la edición de Oxford: *P. Vergili Maronis Opera,* Oxford Classical Texts. A estas dos ediciones acudiremos para compulsar los textos latinos que en lo sucesivo encontremos.

En efecto, a la justicia se le llamaba «Virgen» y también se la denominó «Astrea»[41]. «Reinos de Saturno» se llamó a la edad más feliz, que también recibió el nombre de «Edad de oro». La justicia más poderosa se da solamente bajo la autoridad del Monarca; por consiguiente, se requiere la Monarquía o el Imperio para la mejor organización del mundo. Para la evidencia de la conclusión anterior hay que tener en cuenta que la justicia[42], de suyo y considerada en su propia naturaleza, consiste en una cierta rectitud, o en una regla que rechaza lo incorrecto venga de donde venga. Por eso no tolera un más o un menos, igual que, por ejemplo, la blancura considerada en abstracto. En efecto, hay cierto tipo de formas contingentes que entran en composición y conservan, sin embargo, una simple e invariable esencia, como acertadamente dice el Maestro en *De los seis principios*[43]. Este tipo de cualidades admite, sin embargo, modificaciones cuantitativas de parte de los sujetos por ellas informados según la mayor o menor mezcla de elementos contrarios que estos sujetos admitan. Por tanto, allí donde menos se mezcle el elemento contrario a la justicia, bien sea en cuanto al hábito, bien en cuanto a la operación, allí la justicia tendrá más vigencia, y entonces se podrá decir de ella con razón lo que afirma el Filósofo: «Ni el lucero vespertino ni el matutino son tan admirables»[44]; pues es entonces semejante a la Luna[45] cuando desde el extremo opuesto del cielo contempla a su hermano que surge de la purpúrea serenidad de la mañana. Por lo que respecta al hábito, la justicia encuentra a veces oposición en la voluntad, pues cuando ésta no se despoja de todo apetito, aunque haya justicia, no aparecerá con el esplendor en toda su pureza, ya que el sujeto la resiste en cierto grado, si bien mínimamente; por esta razón hay que rechazar a los que intentan influir en los jueces. Por lo que a la operación se refiere, la justicia encuentra oposición en el poder, pues siendo ésta una virtud que dice alteridad[46], sin poder para dar a cada uno lo suyo[47], ¿quién podrá obrar conforme a ella? De donde claramente resulta que cuanto más poderoso es el justo, tanto más se extenderá la acción de la justicia.

Así pues, de acuerdo con la anterior declaración, formularemos el argumento de la siguiente forma: la justicia alcanza su plenitud en el mundo cuando la imparte un sujeto de voluntad sin trabas y de sumo poder; ahora bien, tal sujeto es sólo el Monarca; luego sólo el Monarca tiene en el mundo la justicia en su plenitud. Este prosilogismo discurre según la segunda figura con negación intrínseca[48] y es semejante a éste: todo B es A; sólo C es A; por consiguiente, sólo C es B. Es decir, todo B es A; ninguno fuera de C es A; luego ninguno fuera de C es B. La primera proposición queda clara por la declaración precedente. La otra se prueba del siguiente modo, primero en cuanto al querer y luego en cuanto al poder. Para la claridad de la primera parte hay que advertir que lo que más se opone a la justicia son los apetitos[49], según afirma Aristóteles en el libro V de *A Nicómaco*[50]. Eliminados los apetitos, nada queda que se oponga a la justicia. Por eso la opinión del Filósofo es que en manera alguna se deje al arbitrio del juez lo que puede ser determinado por la ley[51]. Esta

---

[41] Astrea era hija de Zeus y de Temis, y en la Edad de Saturno vivió entre los hombres, hasta que subió al cielo y se convirtió en la constelación de la Virgen. Cf. Ep. XI, 15.
[42] Cf. *Conv.* IV, XVII, 6.
[43] Cf. *Sex Principiorum liber.* I, I. El autor del *Libro de los seis principios* es Gilberto de la Porrée o Porretano, obispo de Poitiers (1070-1154).
[44] *Eth. Nich.* V, 3, 1129b, 28. El texto latino del Dante denomina «Hesperus» al lucero vespertino y «Lucifer» al matutino. D. Comparetti, «Virgilio nel Medio Evo», *La Nuova Italia,* Firenze, 1937, c. XV, pp. 274-275, dedicado a Dante.
[45] La Luna es «Phebe» en el texto latino de Dante, y es presentada contemplando el nacimiento de su hermano el Sol.
[46] Cf. *Eth. Nich.* V, 3, 1129b 26.
[47] Cf. Cicerón, *De nat. deor.* III, 38; *De fin.* V, 67; S. Agustín, *De Civ. Dei* XIX, 21; *De lib. arb.* I, 13; *Dig.* I, 1, 10*; Ins.* I, 1, 1.
[48] Cf. Boecio, *Pr. Analyt. Arist. Interpretatio* 1, 5.
[49] Cf. *Conv.* IV, II, 3.
[50] Cf. *Eth. Nich.* V, 4, 1131b 31.
[51] Cf. Aristóteles, *Ret.* I. 1, 1354a 31. Dice el texto de la *Retórica:* «Por lo tanto es sumamente importante que las leves que están bien establecidas determinen, hasta donde sea posible, por sí mismas todo, y que dejen cuanto menos mejor *al* arbitrio de los que juzgan», según la edición y traducción al castellano de Quintín Racionero, Gredos, Madrid 1990, p.

opinión se justifica por el temor a los apetitos, que fácilmente desorientan la razón de los hombres. Donde no hay objeto que pueda ser deseado es imposible que exista apetito, porque eliminado aquél, éste no puede subsistir. Ahora bien, el Monarca no tiene nada que pueda desear, puesto que su jurisdicción tiene límites sólo en el Océano[52.] Esto no sucede con los demás príncipes, cuyos dominios están limitados por los de otros príncipes, como, por ejemplo, el reino de Castilla está limitado por el reino de Aragón. De aquí se concluye que el Monarca puede ser, entre todos los mortales, el sujeto mejor dispuesto para la justicia. Además, así como los apetitos, aunque sean débiles, obnubilan el hábito de la justicia, así también la caridad o amor recto lo perfecciona y ennoblece. Por tanto, quien pueda tener el amor recto en grado máximo, puede albergar mejor en él a la justicia; éste es el Monarca; luego, si éste existe, existirá o al menos podrá existir la justicia en el más alto grado. Ahora bien, puede probarse que el amor recto obra de la manera que se ha dicho, del siguiente modo. Los apetitos, despreciando el bien propio del hombre, pretenden otros fines; la caridad, en cambio, se dirige a Dios y al hombre, despreciando todo lo demás; busca, en consecuencia, el bien del hombre. Y, siendo el mayor entre todos los bienes del hombre el vivir en paz, como se dijo más arriba, y consiguiéndose esto, sobre todo y de manera especial por la justicia, la caridad será la que fortalezca a la justicia, tanto más cuanto ella sea más vigorosa. Se demostrará que el Monarca debe poseer el amor recto en más alto grado que ninguno otro de los hombres, del siguiente modo: todo ser digno de ser amado será tanto más amado cuanto más cerca esté de quien lo ama; ahora bien, los hombres están más próximos al Monarca que a los demás príncipes; luego son, o deben ser, más amados por él que por los demás príncipes. La primera de las proposiciones es evidente si consideramos la naturaleza de los seres pasivos y activos. La segunda se prueba porque los hombres, que sólo en parte están próximos a los demás príncipes, están próximos al Monarca de modo absoluto. Más aún: a otros príncipes están próximos a través del Monarca y no al contrario; de este modo es al Monarca al que corresponde principal e inmediatamente el cuidado de todos, y a los príncipes les corresponde por el Monarca, ya que el oficio de estos últimos se deriva del oficio supremo de aquél. Además, cuanto más universal es una causa, tanto mayor es su razón de causa, pues la causa inferior no es tal sino en virtud de la superior, como se demuestra por lo que se dice en el libro *De las causas*[53.] Y cuanto mayor es la causa, tanto más ama su efecto, pues este amor es propio de la causa esencialmente. Por tanto, siendo el Monarca, entre los mortales, la causa más universal de que los hombres vivan bien, puesto que, como hemos dicho, los demás príncipes obran en virtud de él, resulta que él es el que más quiere el bien de los hombres. Que el Monarca, por otra parte, sea el más poderoso para poner en práctica la justicia, ¿quién lo duda?, a no ser aquel que no entienda el término «Monarca», ya que éste no puede tener enemigos. Aclarada suficientemente la premisa principal, aparece la certeza de la conclusión, a saber, que la Monarquía es necesaria para la mejor organización del mundo.

XII

Y el género humano vivirá tanto mejor cuanto más libre sea. Esto aparecerá evidente si se explica con claridad el principio de la libertad. Por eso hay que tener en cuenta que el primer principio de nuestra libertad es el libre albedrío, que muchos tienen en su boca, pero pocos en su entendimiento, pues llegan incluso a decir que el libre albedrío es un juicio libre de la voluntad[54] Y dicen la verdad,

---

164.

[52] Se refiere aquí Dante Alighieri a la monarquía de Augusto, que canta aquél texto virgiliano: «nascetur pulchra Troianus origine Caesar, / imperium Oceano, famam qui terminet astris / Iulius, a magno demissum nomen Julo» *(Aen.* I, 286-287). Traducimos: «troyano nacido de tan ilustre progenie será César que tendrá el nombre de Julio, heredero del gran Julo (el hijo de Eneas), llevará su imperio hasta el Océano y su fama llegará a las estrellas.»

[53] Cf. *Liber de causis,* I *(per totum).*

[54] Cf. *Par.* IV, 73 ss.

pero se les escapa el significado de las palabras, como les ocurre continuamente a nuestro lógicos con ciertas proposiciones que ponen a modo de ejemplo en los tratados de lógica, como ésta: «El triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos.» Y por eso digo que el juicio está en medio de la aprehensión y del apetito, porque primero se aprehende la cosa, después de aprehendida se la juzga buena o mala, y, finalmente, el que la juzga la sigue o la rechaza. Luego, si el juicio moviera totalmente al apetito y no procediera de él de ningún modo, sería libre; pero si el juicio es movido, de cualquier modo que sea, por el apetito que lo previene, no podrá ser libre, porque no es por sí mismo, sino que, como un cautivo, es arrastrado por otro. Ésta es la razón de por qué los brutos no pueden tener juicio libre, porque su juicio siempre va precedido del apetito. Con esto también puede quedar claro que las sustancias intelectuales, que tienen voluntad inmutable, y las almas separadas que han abandonado la vida con honestidad, por la inmutabilidad de su voluntad, no pierden el libre albedrío, sino que lo conservan del modo más perfecto y absoluto.

Aclarado esto, también puede quedar claro que esta libertad o este principio de toda nuestra libertad es el mayor don hecho por Dios a la humana naturaleza, como he dicho ya en el *Paraíso* de la *Comedia*[55] pues por ese don somos aquí felices como hombres y allá lo seremos como dioses. Y, siendo esto así, ¿quién se atreverá a decir que el género humano no vivirá tanto mejor cuanto más pueda gozar de este principio de la libertad? Ahora bien, el género humano es libre, sobre todo si vive bajo la autoridad de un Monarca. Por lo cual ha de comprenderse que la libertad consiste «en ser por sí mismo y no en virtud del otro», como afirmara el Filósofo en su tratado *Del ser simpliciter*[56]. En efecto, lo que existe en virtud de otro necesita de ese otro por cuya virtud existe, como el camino necesita de punto de destino. El género humano es por sí mismo, y no en virtud de otro, sólo si gobierna un Monarca, pues sólo entonces pueden rectificarse los regímenes políticos desviados[57] -es decir, las democracias, las oligarquías y las tiranías-, que lo someten a servidumbre[58] como podremos observar si recorremos el mundo y vemos que gobiernan reyes, aristócratas, a quienes llamamos «los nobles», y pueblos celadores de la libertad. Porque siendo el Monarca quien más ama a los hombres, como ya se ha dicho, quiere que todos lleguen a ser buenos, cosa que no puede darse con gobernantes inmorales. Por eso dice el Filósofo en su *Política* que «un hombre bueno en un régimen político malo es un mal ciudadano, pero en un régimen político recto se identifican el hombre bueno y el buen ciudadano»[59]. Estos regímenes políticos rectos fomentan con rectitud la libertad, es decir, el que los hombres vivan por sí mismos[60]. En efecto, no son los ciudadanos para los cónsules, ni los pueblos para el rey, sino al contrario, los cónsules para los ciudadanos y el rey para su pueblo; porque, del mismo modo que no se hace el gobierno para las leyes, sino más bien éstas para aquél, así también los que viven de acuerdo con la ley no se ordenan al legislador, sino que más bien es éste el que está en función de aquéllos, como lo afirma también el Filósofo en los tratados que nos ha dejado sobre esta materia[61]. Con esto queda claro también que, aunque el cónsul o el rey sean señores de los demás en razón de los medios, son sus servidores en razón del fin; y sobre todo el Monarca, que, sin lugar a duda, ha de ser tenido por servidor de todos. Puede comprenderse ahora que el Monarca es necesario por el fin que tiene preestablecido en la creación de las leyes. Por consiguiente, el género humano, bajo el Monarca, goza del estado óptimo; de donde se concluye que la Monarquía es necesaria para bien del mundo.

---

[55] Cf. *Par.* V, 19-22. Éste es el texto al que aquí nos remite el mismo Dante: «Así empezó Beatriz este canto, y, como aquel que no interrumpe su discurso, continuó de este modo su santa enseñanza: "el mayor don que Dios, en su libertad, nos hizo al crearnos, el que está con la verdad más conforme y el que más estima, fue el del libre albedrío, del que las criaturas inteligentes todas, y sólo ellas, están dotadas"» (trad. N. González Ruiz, BAC, Madrid, 1965, p. 385).
[56] *Cf. Met.* I, 2, 982a 15. *Pol.*, III, 2, 1276b 40-1277a 1*; Sto. Tomás, In* X *lib. Ethic. Arist., lib.* V*, lect. 3, ed. Pirotta, n.°* 926.
[57] *Cf. Pol.* III, 7, 1279a 22 ss.
[58] *Cf. Pol.* IV, 5, 1292b 14 y 26.
[59] *Cf. Pol.* III, 4, 1276b 30.
[60] *Cf. Conv.* III, IV, 10.
[61] *Cf. Pol.* IV, 1, 1289a 13-15.

XIII

Más todavía: quien está más capacitado para gobernar es el que mejor puede disponer a los otros, pues en toda acción lo que ante todo procura el agente, ya sea por exigencia de su naturaleza, ya voluntariamente, es reproducir su propio modo de obrar[62]; de donde resulta que todo agente, en cuanto tal, se deleita; porque, como todo lo que existe apetece su propio ser, y al obrar se amplía de alguna manera el ser del agente, se sigue necesariamente el deleite, ya que éste va siempre anexo a la cosa deseada. Por tanto, nada actúa si no es en sí mismo tal cual debe ser el paciente, según lo que dice el Filósofo en el tratado *Del ser simpliciter:* «Todo lo que pasa de la potencia al acto, pasa por algo existente en acto»[63]; y, si intenta obrar de otro modo, lo intenta en vano. Con esto puede disiparse el error de quienes piensan orientar la vida y costumbres de los demás con buenas palabras pero malos hechos, y no caen en la cuenta de que las vanos de Jacob fueron más persuasivas que sus palabras, si bien éstas dijeron la verdad y aquéllas la mentira[64.] Por eso dice el Filósofo *A Nicómaco:* «En lo referente a las pasiones y a las acciones, las palabras son venos creíbles que los hechos»[65] Por eso también se le dijo desde el cielo a David cuando pecó: «¿Quién eres tú para enumerar mis mandamientos?»[66]; como si dijera: «En vano hablarás mientras tú seas ajeno a lo que dices.» De donde se infiere que quien quiera conducir óptimamente a los demás se conduzca él de la mejor manera posible. Pero únicamente el Monarca puede estar muy bien dispuesto para gobernar. Y esto se prueba del siguiente modo: cada cosa está tanto más fácil y perfectamente dispuesta al hábito y a la operación, cuantos menos elementos contrarios a tal disposición hay en ella; de donde resulta que más fácil y perfectamente adquieren el hábito de la verdad filosófica los que nunca habían oído hablar de ella, que quienes la escucharon sin aplicación y están saturados de opiniones falsas. Por eso dijo con razón Galeno: «Estos tales necesitan el doble de tiempo para aprender»[67]. Por consiguiente, no teniendo el Monarca oportunidad alguna para dejarse llevar de apetitos, o siendo el que de todos los mortales tiene las mínimas ocasiones, como antes se ha probado, cosa que no sucede a los demás príncipes, y siendo los apetitos por sí mismos los que corrompen el juicio y obstaculizan la justicia, resulta que el Monarca es quien puede estar mejor dispuesto para gobernar, pues es quien entre todos conserva con mayor firmeza el juicio y la justicia, virtudes ambas que convienen de modo principalísimo al legislador y al ejecutor de la ley, según el testimonio de aquel santísimo rey cuando pedía a Dios lo conveniente al rey y al hijo del rey, diciendo: «Otorga, ¡Oh Dios!, al rey tu juicio, y tu justicia al hijo del rey»[68]. Por tanto, es correcto lo que se afirmó en la premisa: que sólo el Monarca es el que puede estar óptimamente preparado para el gobierno; luego sólo el Monarca puede conducir óptimamente a los demás. De lo cual se infiere que la Monarquía es necesaria para la mejor ordenación del mundo.

XIV

Lo que puede ser hecho por uno solo mejor es que lo haga uno que no muchos[69]. Esto se demuestra del siguiente modo: sea uno que puede hacer algo, A; y varios que también pueden hacer lo mismo,

---

[62] *Cf. Conv.* III, XIV, 2.
[63] *Met.* IX, 8, 1049b 24.
[64] *Cf. Gén.* 27, 22. El pasaje bíblico relata la suplantación que hizo Jacob, ayudado de su madre Rebeca, para recibir la bendición paterna y la primogenitura. Dice así: «Acercóse Jacob a Isaac, su padre, que le palpó y le dijo: "La voz es la voz de Jacob, pero las manos son las manos de Esaú"».
[65] *Eth. Nich.* X, 1, 1172a 34.
[66] *Sal.* 50, 16.
[67] Cf. De cognoscendis curandisque animi morbis, cap. 10.
[68] *Sal.* 72, 1.
[69] *Cf. De part. anim.* III, 4, 665b 14*; Qu.* 28.

A y B; si, pues, lo que hacen A y B puede ser hecho por A, él solo, es vano el esfuerzo de B, pues de su acción nada se obtiene, ya que antes A lograba el mismo efecto. Y, siendo ociosa o superflua toda añadidura de este tipo, y como todo lo superfluo repugna a Dios y a la naturaleza, y todo lo que repugna a Dios y a la naturaleza es malo, cosa evidente por sí misma, resulta no sólo que es mejor que actúe, cuando es posible, uno solo, sino que lo primero es bueno y lo segundo malo por sí mismo. Además se dice que una cosa es mejor por estar más próxima a lo óptimo[70] y el fin cae dentro de la noción por excelencia; ahora bien, lo hecho por uno solo está más próximo al fin; luego es mejor. Que esté más próximo al fin se demuestra del siguiente modo: sea el fin C; lo hecho por un solo sea A; lo hechos por varios A y B; es evidente que es más largo el camino desde A hasta C por B, que de A a C simplemente. Pero el género humano puede regirse por un príncipe supremo, que es el Monarca. Por lo cual hay que advertir que, cuando se dice «el género humano puede ser gobernado por un único supremo Príncipe», no hay que entenderlo en el sentido de que tenga que dar veredicto de manera inmediata a los juicios de menor importancia de cualquier municipio; pues también las leyes municipales a veces suelen ser deficientes y necesitan alguien que las interprete, como lo enseña el Filósofo en el libro quinto A *Nicómaco,* donde recomienda la *epiqueia*[71]. En efecto, las naciones, los reinos y las ciudades tienen caracteres propios, que conviene regular por leyes diferentes, pues la ley es una regla directiva de la vida. En efecto, de una manera hay que gobernar a los escitas[72] que, viviendo fuera del séptimo clima, soportando una gran desigualdad de días y noches, están como oprimidos por un frío intolerable; y de otra manera a los garamantes[73], que, habitando bajo la línea del equinoccio y teniendo siempre la luz del día de igual duración que las tinieblas de la noche, no pueden ir vestidos por el excesivo calor. Pero lo anterior hay que entenderlo en el sentido de que el género humano, en las cosas comunes que competen a todos, sea gobernado por el Monarca y por una ley común que conduzca a la paz[74]. Esta regla o ley deben recibirla de él los príncipes particulares, del mismo modo que el entendimiento práctico[75], para una conclusión operativa, recibe la proposición mayor del entendimiento especulativo y después de ella asume la particular, que propiamente es la suya, y concluye particularizando en orden a la operación. Lo cual no sólo le es posible a un único hombre, sino que es necesario que proceda de uno solo, para evitar toda confusión en materia de principios universales[76]. Moisés escribió en la Ley que él mismo hizo esto cuando, después de elegir a los jefes de las tribus de los hijos de Israel, les dejaba los juicios menores, reservándose para él los de más importancia y de carácter común, los cuales eran aplicados después por los jefes en sus respectivas tribus, según lo que a cada uno le convenía[77]. Por consiguiente, es mejor que el género humano sea gobernado por uno, es decir, por el Monarca, que es el único Príncipe, que por varios. Y, si esto es mejor, también es más agradable a Dios, ya que Dios quiere siempre lo mejor[78]. Y, puesto que, cuando se trata de la comparación de dos solamente, el mejor se identifica con el óptimo, resulta que para Dios no sólo es más agradable este «uno» que aquel «varios», sino que es el más agradable de todos. De donde se deduce que el género humano se encuentra óptimamente cuando es gobernado por uno solo, y, por consiguiente, que es necesaria la Monarquía para el bien del mundo.

---

[70] *Ep.* XI, 16*;* XIII, 70.
[71] *Cf. Eth. Nich.* V, 14, 1137a 26.
[72] *Cf. S.* Alberto Magno, *De nat. locorum,* III, 37; *Qu. 55.*
[73] Ídem; *Conv.* III, V, 12.
[74] *Cf. Conv.* IV, XXII, 6.
[75] *Cf. Conv.* IV, XXII, 10-11.
[76] Cf. *Conv.* IV, 1, 7.
[77] Cf. Ex. 18,13-24*; Dt.* 1, 12 ss.
[78] Cf. *Qu.* 28.

XV

Digo, además, que el ser, la unidad y la bondad tienen un orden entre sí, según el quinto modo de denominar «la prioridad». En efecto, el ser precede por naturaleza a la unidad, y ésta, a su vez, a la bondad, porque cuanto mayor es el ser, mayor es su unidad, y cuanto mayor la unidad, mayor es la bondad, y, en la medida en que una cosa se aleja del ser máximo, tanto más alejada está de la unidad y, consecuentemente, de la bondad. Por lo cual, en todo género de cosas, lo mejor es aquéllo que es más uno, como afirma el Filósofo en su tratado *Del ser simpliciter*[79]. De aquí que la unidad del ser sea la raíz de su bondad, y la pluralidad, la raíz del mal. Por eso Pitágoras, en sus *correlaciones*, ponía la unidad en la parte del bien, y la pluralidad, en cambio, en la del mal, como queda claro en el libro primero de *Del ser simpliciter*[80]. De lo dicho se puede deducir que pecar no es otra cosa que pasar del desprecio de la unidad a la multiplicidad, cosa que veía el Salmista cuando decía: «Diste a mi corazón más alegría que cuando abundan el trigo y el mosto»[81]. Por consiguiente, queda claro que todo lo que es bueno, lo es porque tiene su consistencia en la unidad. Y, siendo la concordia en cuanto tal un bien, es evidente que posee una unidad que es como su raíz. Y esta raíz aparecerá si tratamos de conocer la naturaleza o esencia de la concordia. En efecto, la concordia es el movimiento uniforme de muchas voluntades, en lo cual aparece que la unidad de la voluntad, que sabemos que se da por el movimiento uniforme, es la raíz de la concordia o la concordia misma. Pues así como diríamos que varios terrenos son «concordes» por descender todos hacia el mismo valle[82], y que varias llamas lo son también por ascender todas hacia su circunferencias[83], si esto lo hicieran voluntariamente, así llamamos «concordes» a un grupo de hombres[84], por moverse simultáneamente, según su voluntad, hacia el mismo fin que está formalmente en sus voluntades, como hay también formalmente una misma cualidad en los terrenos, es decir, el peso, y otra en las llamas, que es la ingravidez. En efecto, la facultad volitiva es una potencia, pero su forma es la especie del bien aprehendido, la cual, como todas las demás formas, es una en sí misma, y múltiple según la multiplicación de la materia recipiente[85], como el alma y el número y otras formas contingentes, que pueden intervenir en la composición.

Supuestas estas premisas, para la declaración de la proposición que se ha de formular a este propósito, hay que argumentar del siguiente modo: toda concordia depende de la unidad que haya en las voluntades; ahora bien, el género humano es una especie de concordia cuando se encuentra perfectamente, porque así como un solo hombre cuando se encuentra en perfectas disposiciones de alma y de cuerpo es una forma de concordia, y lo mismo una casa y una ciudad y un reino, así también lo es todo el género humano; luego el mejor estado del género humano depende de la unidad que se da en las voluntades. Pero ésta no puede darse si no hay una voluntad única, dueña y directriz de todas las demás en orden a la unidad, ya que las voluntades de los mortales, a causa de los muelles placeres de la adolescencia, necesitan dirección, como enseña el Filósofo en el último libro de *A Nicómaco*[86].

Pero esta única voluntad no puede darse a no ser que haya un solo príncipe para todos[87], cuya voluntad pueda ser dueña y directriz de todas las demás. Y, si todas las conclusiones anteriores son

---

[79] Cf. *Met.* IV, 16, 1021b 30 ss.
[80] Cf. *Met.* I, 5, 986a 23-27.
[81] *Sal. 4, 8.* El texto de Dante tomado de la Vulgata es así: «A fructu frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt.» La traducción que damos es la de Nácar-Colunga, correspondiente al nuevo texto latino añadido a la Vulgata, según el Instituto Bíblico de Roma.
[82] *Cf. Conv.* III, III, 2*; Qu.* 34.
[83] *Cf. Conv.* III, III, 2. 84
[84] *Cf. Par.* III, 73-81.
[85] *Cf. Conv.* III, IV, 6.
[86] *Cf. Eth. Nich.* 9, 1179b 31 ss.
[87] *Cf. Conv.* IV, IX, 10.

verdaderas, como lo son, resulta necesario que, para que el género humano se encuentre perfectamente, exista en el mundo un Monarca[88] y, consecuentemente, que exista una Monarquía para bien del mundo.

XVI

Una experiencia memorable atestigua todas las razones expuestas anteriormente: la del estado de los mortales que el Hijo de Dios, que se haría hombre para la salvación del hombre, o esperó, o bien cuando quiso lo dispuso[89].

Porque, si recordamos las disposiciones de los hombres y los tiempos[90] desde la caída de los primeros padres, que fue el origen de todas nuestras desviaciones, no encontraremos que el mundo estuviera en paz en todas partes[91], si no es bajo la Monarquía perfecta del divino Augusto. Todos los historiadores [92], los poetas famosos[93], han dado testimonio de que entonces el género humano era feliz en la tranquilidad de una paz universal, e incluso se ha dignado atestiguarlo el relator de la mansedumbre de Cristo[94]. Y hasta Pablo llamó «plenitud de los tiempos» a aquel estado felicísimo[95]. Verdaderamente se cumplió el tiempo, y todas las cosas temporales tuvieron su cumplimiento[96], pues ningún ministerio se vio privado de su propio ministro para nuestra felicidad. Pero cómo se haya comportado el mundo desde que esa túnica inconsútil fuera desgarrada por las uñas de los apetitos podemos leerlo y ojalá pudiéramos no verlo[97].

¡Oh género humano, por cuántas tormentas y desastres y por cuántos naufragios te ves zarandeado, por haberte convertido en bestia de muchas cabezas[98], siendo arrastrado en direcciones contrarias[99]! Estás enfermo en tu doble entendimiento y en tu afectividad. No procuras dar al entendimiento superior razones irrefutables, ni llevar al inferior por el rastro de la experiencia[100]; ni escuchar tampoco el dulce afecto de la divina persuasión, cuando te anuncia con la trompeta del Espíritu Santo: «Ven cuán dulce y cuán deleitoso el convivir juntos los hermanos»[101]

---

[88] *Cf. Conv.* IV, V, 4.
[89] *Cf. Orosio, Hist. adv. pag.* VI, 22 ss.
[90] *Cf. Conv.* IV, V, 4; *Sto. Tomás, Summa theol.*, III, q. 35, a. 8.
[91] *Cf. Par.* VI, 80-81.
[93] Cf. Virgilio, Églog. IV.
[94] *Cf. Lc.* 2, 1 ss.
[95] *Cf. Cal.* 4, 4.
[96] *Cf. Jn.* 19, 23.
[97] *Cf. Ep.* VI, 1.
[98] *Cf. Ap.* 12, 3; 17, 9.
[99] *Cf. Purg.* VI, 149 ss.
[100] *Cf. Conv.* II, XI, 1; III, XIV, 13.
[101] *Sal.* 133, 1.

LIBRO II

I

«¿Por qué se amotinan las gentes y trazan los pueblos planes vanos? Se reúnen los reyes de la tierra y a una se confabulan los príncipes contra Yahvé y contra su Ungido. ¡Rompamos sus coyundas, arrojemos de nosotros sus ataduras!»[1]
Así como, al desconocer la naturaleza de una causa, ordinariamente quedamos sorprendidos de su efecto imprevisto, así también cuando la conocemos nos reímos con cierto desprecio de los que siguen sorprendidos. En verdad, yo en alguna ocasión me he sorprendido de que el pueblo romano llegara a dominar el orbe de la tierra sin oposición alguna, porque, habiendo considerado los hechos de modo superficial, pensaba que lo había conseguido no conforme a derecho, sino solamente por la fuerza de las armas. Pero cuando llegué con los ojos de la mente a lo más profundo del problema y comprendí por señales inequívocas que esto era obra de la divina providencia, al desaparecer la sorpresa, se apoderó de mí una despectiva ironía, al ver cómo las naciones se enfurecían contra la preeminencia del pueblo romano, y al ver que los pueblos juzgan superficialmente, como yo mismo solía hacer. Me dolía además que los reyes y los pueblos estuvieran de acuerdo solamente en una cosa: en enfrentarse a su Señor, a su Ungido, al Príncipe romano. Por lo cual con humor, pero no sin cierto dolor, puedo clamar con el pueblo glorioso y por el César, con las palabras de aquel que clamaba por el Príncipe del Cielo: «¿Por qué se amotinan las gentes y trazan los pueblos planes vanos? Se reúnen los reyes de la tierra y a una se confabulan los príncipes contra Yahvé y contra su Ungido». Pero como el amor natural no soporta que la irrisión dure mucho, sino que, como el sol estival que, una vez disipada la niebla del amanecer, derrama sus rayos con profusión, prefiere difundir la luz de la corrección para romper las cadenas de la ignorancia de tales reyes y príncipes y mostrar así al género humano libre de su yugo, me exhortaré a mí mismo con el Profeta santísimo, repitiendo las siguientes palabras: «Rompamos sus coyundas y arrojemos de nosotros sus ataduras.» Estas dos cosas se realizarán suficientemente si consigo llevar a cabo la segunda parte de mi propósito y manifestar la verdad de la cuestión planteada. Pues, probando con esto que el Imperio ha existido conforme a derecho, no sólo se disipará la niebla de la ignorancia que ciega los ojos de los reyes y príncipes que usurpan los gobiernos de los pueblos, pensando equivocadamente que hizo lo mismo el pueblo romano, sino que también todos los mortales reconocerán que son libres del yugo de tales usurpadores. La verdad de esta cuestión puede ponerse de manifiesto no sólo por la luz de la razón humana, sino también por la iluminación de la autoridad divina. Y, cuando las dos coinciden, es necesario que el cielo y la tierra den su asentimiento. Por consiguiente, con esta confianza y apoyándome en el testimonio de la razón y de la autoridad, paso a esclarecer la segunda cuestión.

II

Después de haber investigado suficientemente, en cuanto lo permite la materia, acerca de la verdad del primer problema, corresponde ahora estudiar el segundo: esto es, si el pueblo romano se arrogó conforme a derecho la dignidad del Imperio. El punto de partida de tal investigación es determinar cuál sea la verdad a la que se reducen como a su propio principio las razones de la presente investigación. Por tanto, hay que tener en cuenta que, así como el arte se encuentra en un triple grado, es decir, en la mente del artista, en el instrumento y en la materia elaborada por el arte, así también podemos encontrar la naturaleza en un triple grado. En efecto, la naturaleza está en la mente del primer motor, que es Dios; después está en el cielo, como en el instrumento por el cual se

[1] *Sal.* 2, 1-3.

imprime la similitud con la bondad divina en la materia fluida. Y del mismo modo que, si existe un artista perfecto y un instrumento que se encuentre en perfectas condiciones, cuando existe defecto en la forma del arte hay que imputarlo solamente a la materia, así también, como Dios alcanza la cumbre de la perfección, y su instrumento que es el cielo no soporta ningún defecto en la debida perfección, como queda patente por lo que estudiamos del cielo, resulta que todo defecto en los seres inferiores será atribuible a la materia subyacente, y al margen de la intención de Dios naturante y del cielo. Por el contrario, todo lo bueno que hay en los seres inferiores, como no puede venir de la materia misma, ya que ésta es mera potencia, será primariamente obra del artífice Dios y secundariamente del cielo, que es el instrumento del arte divino, al que llamamos comúnmente «naturaleza».

Con esto se ve claro que el derecho, puesto que es una cosa buena, está en primer lugar en la mente de Dios. Y, siendo así que todo lo que está en la mente de Dios es Dios, según aquello de la Escritura «Todas las cosas fueron hechas por Él. En Él estaba la vida»[2], y como Dios sobre todo se quiere a sí mismo, se concluye que el derecho es querido por Dios, en cuanto está en Él. Y como la voluntad y la cosa querida son en Dios una misma cosa, resulta que la voluntad divina es el derecho mismo. Por eso, preguntar si algo se ha hecho conforme a derecho no es otra cosa que preguntar, en otros términos, si está de acuerdo con la voluntad de Dios. Por tanto, hay que suponer que lo que Dios quiere en la sociedad humana hay que considerarlo como verdadero y auténtico derecho. Además, es conveniente recordar que, como enseña el Filósofo en el libro I de A *Nicómaco,* no hay que buscar la certeza de igual modo en todas las materias, sino según lo permita la naturaleza de la cosa considerada[3]. Por lo cual los argumentos procederán correctamente a partir del principio propuesto, si investigamos el derecho de aquel pueblo glorioso, por las señales manifiestas y por la autoridad de los sabios. La voluntad de Dios, ciertamente, es por sí misma invisible; y «lo invisible de Dios es conocido mediante sus obras»[4], pues, aunque el sello esté oculto, la imagen impresa en la cera nos da una noticia clara. No hay que extrañarse, pues, si la divina voluntad ha de ser descubierta por signos, cuando incluso la voluntad humana se manifiesta a los demás por medio de ellos.

III

Con referencia a esta cuestión digo también que el pueblo romano se arrogó conforme a derecho, y no por usurpación, el oficio de la Monarquía, llamado «Imperio», sobre todos los mortales. Esto se prueba, en primer lugar, porque al pueblo más noble le corresponde preceder a todos los demás; ahora bien, el pueblo romano fue el más noble; luego le corresponde ser preferido a todos los otros. La razón aducida se prueba, porque siendo el honor el premio de la virtud[5], y siendo un honor toda prelación[6], toda prelación de la virtud es un premio a ella misma. Consta que todos los hombres se ennoblecen con el mérito de la virtud; de la virtud propia o de la de sus antepasados. Porque «la nobleza es virtud y antigüedad de riquezas», como dice el Filósofo en la *Política*[7] *; y,* según Juvenal, «la nobleza de alma es la sola y única virtud»[8].

Las dos sentencias anteriores se aplican a las dos clases de nobleza, es decir, a la propia y a la heredada de los antepasados. Luego a los nobles les conviene el premio de la prelación por razón de

---

[2] *Jn.* 1, 3-4. Dante cita de memoria y une parte de dos versículos. El texto completo es así: «Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En Él estaba la vida.»
[3] Cf. *Eth. Nich. 1,* 3, 1098b 24; *Conv.* IV, XII, 9.
[4] Cf. *Rom* 1, 20. El texto completo de la Vulgata dice «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intelecta, conspiciuntur.» El texto correspondiente de la traducción de Nácar-Colunga es así: «Porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante sus obras»; *Ep. V,* 23.
[5] Cf. *Eth. Nich. IV,* 3, 1123b 35. [6] *Cf. Conv. IV, XIX,* 5.
[6] Conv. IV, III, 6.
[7] Aristóteles, *Pol.* IV, 8, 1294a 21;
[8] *Sat. VIII,* 20. Dice el texto latino: «Nobilitas animi sola est atque unica uirtus.»

la causa. Y como los premios deben ser medidos por los méritos, según aquellas palabras del Evangelio: «con la medida con que midiereis se os medirá»[9], le pertenece al más noble mayor prelación.

La premisa menor, es decir, la nobleza del pueblo romano, la prueban los testimonios de los autores antiguos. En efecto, nuestro divino poeta Virgilio atestigua en toda la *Eneida*, para memoria sempiterna, que el gloriosísimo rey Eneas fue el padre del pueblo romano; lo que corrobora Tito Livio, egregio escritor de las gestas de los romanos, en la primera parte de su libro que comienza con la toma de Troya[10]. Y no quisiera detenerme en explicar la suprema nobleza de este varón invencible y piadosísimo padre, si consideramos no sólo su propia virtud, sino también la de sus progenitores y la de sus esposas, ya que la nobleza de unos y otras confluyó, por derecho hereditario, en él. Pero «narraré sólo los momentos culminantes de los acontecimientos»[11].

Por lo que atañe a su propia nobleza, hay que escuchar a nuestro Poeta, que en el libro I presenta a Ilioneo suplicando con estas palabras: «Teníamos por rey a Eneas, el más justiciero, el más grande por su piedad y por su valor en la guerra»[12].

También hay que escuchar lo que dice en el libro VI, cuando habla de la muerte de Miseno, que había sido servidor de Héctor[13], y después de la muerte de éste se había puesto al servicio de Eneas[14], y al decir de él: «no eligió un compañero de menos categoría»[15], poniendo en parangón a Eneas con Héctor, que es el guerrero que Homero más ensalza, como nos lo cuenta el Filósofo en *A Nicómaco*[16], cuando trata de las costumbres que hay que evitar.

En cuanto a la nobleza hereditaria, sabemos que las tres partes de la tierra lo ennoblecieron, tanto por sus abuelos como por sus mujeres[17]. En efecto, de Asia fueron sus abuelos más próximos, como Assaraco[18] y otros que reinaron en Frigia, región de Asia. Por eso dice en el canto III nuestro Poeta: «Después que plugo a los dioses destruir el imperio de Asia y la raza de Príamo que no merecía tal desgracia»[19].

Europa, en cambio, le dio a Dárdano, un antepasado antiquísimo, África también una antiquísima abuela, Electra, hija del rey Atlante, de gran renombre, según nos dice nuestro Poeta, en el canto VIII, refiriéndose a esos dos antepasados, cuando Eneas habla a Evandro con estas palabras: «Dárdano, primer padre y fundador de la ciudad de Roma, hijo de la Atlante Electra, como creen los griegos, llegó al país de los teucros; el poderoso Atlante, que sostiene las etéreas bóvedas en sus hombros, fue el padre de Electra»[20].

Nuestro poeta cantó también que Dárdano fue originario de Europa, cuando dice en el canto III:

---

[9] Mt. 7, 2.

[10] Cf. *Ab urbe cond. I, 1.*

[11] *Aen. 1,* 342. Dice el texto latino: «[Sed] summa sequar uestigia rerum». Otras lecturas de este texto dicen «fastigia» por «uestigia» (cf. *Virgili Enéide,* Budé, p. 18: *P. Vergilii Maronis opera,* Oxonii, p. 113). Dante aprovecha la referencia clásica, que pertenece a la descripción de Cartago puesta en labios de Venus dirigiéndose a su hijo Eneas, para continuar su propio relato de la nobleza del héroe troyano.

[12] *Aen. 1,* 544-545. Dice el texto latino: «Rex erat Aeneas nobis, quo iustior alter / nec pietate fuit, nec bello maius et armis.» Son palabras de Ilioneo, el más anciano de los náufragos troyanos, que habla así ante la reina Dido recordando el naufragio y pidiendo hospitalidad, y recuerda a Eneas que no sabe aún si habrá perecido.

[13] Cf. Aen. VI, 166.

[14] Cf. *Aen. VI,* 169-170.

[15] *Aen. VI,* 170. Dice el texto: «non inferiora secutum».

[16] Cf. Eth. Nich. VII, 1, 1145a 21

[17] Cf. Orosio, *Hist. adv. pag. 1, 2.* Aquí describe Orosio las tres partes que componían el orbe de la tierra, Asia, Europa y África, según los conocimientos geográficos de aquellos tiempos.

[18] Cf. *Aen. VI, 648-650.*

[19] *Aen. III, 1-2.* Dice el texto virgiliano: «Postquam res Asiae Priamique euertere gentem / inmeritam uisum superis, [...].» Eneas nana cómo abandonó llorando las costas y puertos de la patria y los campos donde fue Troya.

[20] *Aen. VIII, 134-137.* Describe Eneas su propio linaje al rey Evandro con estas palabras: «Dardanus, Iliacae primus pater urbis et auctor, / Electra, ut Grai perhibent, Atlantide cretus, / adueitur Teucros; Electram maximus Atlas / edidit. [...].»

«Hay un lugar, país antiguo, que los griegos llamaron Hesperia, poderoso en la guerra y de fértil suelo. Lo poblaron los de Enotria. Ahora corre la fama de que sus descendientes llamaron Italia a esta región, por el nombre de su caudillo. Éste es nuestro solar, aquí nació Dárdano»[21].

Testimonio de que Atlas fue originario de África es el monte llamado por su nombre, del que Orosio, en su descripción del mundo, dice que está en África con estas palabras: «Su límite extremo es el monte Atlas y las islas que llaman "Afortunadas"»[22]. «Su» se refiere a África, puesto que de ella estaba hablando.

Sabemos también que Eneas fue ennoblecido por el matrimonio, pues Creusa, su primera mujer, hija del rey Príamo, era de Asia, como puede comprenderse por lo dicho más arriba. De que fuera su esposa nos da testimonio nuestro Poeta en el canto III, donde Andrómaca pregunta a Eneas por su hijo Ascanio, con estas palabras: «¿Qué es de Ascanio?, ¿vive todavía y se alimenta de las auras aquel que te parió Creusa, cuando ya estaba ardiendo Troya?»[23]

Su segunda esposa fue Dido, reina y madre de los cartagineses en África. Nuestro Poeta lo proclama también en el canto IV, cuando dice de Dido: «Dido no piensa ya en un amor furtivo; lo llama matrimonio; con este nombre pretende ocultar su culpa»[24].

La tercera esposa fue Lavinia, madre de los albanos y de los romanos, hija y heredera del rey Latino, si es verdadero el testimonio de nuestro Poeta en el último canto, donde introduce a Turno, que, una vez vencido, suplica a Eneas así: «Has vencido y los ausonios me han visto derrotado tender mis palmas suplicante. Lavinia es tu esposa»[25].

Esta última mujer era de Italia, la más noble región de Europa. Por tanto, con todos estos datos para aclarar la premisa, ¿quién puede dudar de que Eneas fue el padre del pueblo romano, y de que, consecuentemente, el mismo pueblo fue el más noble que haya existido bajo el cielo? O, dicho de otra manera, ¿a quién se le ocultará la predestinación divina de este hombre único, a la vista de la doble concurrencia en él de la nobleza de la sangre, desde todas las partes del mundo?

IV

Hay que añadir, además, que es querido por Dios todo lo que se ve favorecido con milagros para su propia perfección; y, consiguientemente, es conforme a derecho. La verdad de esta afirmación resulta de que, como dice Tomás en el libro III de *Contra los gentiles*, milagro es lo que sucede por intervención divina, fuera del orden comúnmente establecido en las cosas[26]. De aquí prueba el mismo Tomás que sólo a Dios compete hacer milagros; lo cual es corroborado por la autoridad de Moisés, cuando, con ocasión del episodio de los mosquitos, los magos del Faraón, valiéndose artificiosamente de principios naturales, que fracasaron allí, dijeron: «El dedo de Dios está aquí»[27]. Si, pues, el milagro es una operación inmediata del Primer agente, sin la cooperación de agentes segundos -como prueba el mismo Tomás suficientemente en el libro antes citado[28]-, cuando se realiza en favor de alguna cosa, no se puede decir que aquello en cuyo apoyo se realiza no esté previsto por Dios, como cosa querida por Él. Por lo cual es necesario que concedamos la proposición

---

[21] *Aen. III, 163-167.* Dice el texto latino: «est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt, / terra antigua, potens armis atque ubere glaebae; / Oenotri coluere uiri; nunc fama minores / Italiam dixisse ducis de nomine gentem, / hae nobis propiae sedes, hinc Dardanus ortus.»

[22] *Hist. adv. pag. 1, 2, 11.* Se refiere a las islas Canarias, llamadas «Afortunadas» en la antigüedad.

[23] *Aen. III,* 339-340. Dice el texto latino: «quid puer Ascanius? superatne et uescitur aura? / quem tibi iam Troia». El verso 340 está incompleto en las ediciones críticas (cf. Budé, p. 88; Oxford, p. 163); si bien Dante lo completó con el nombre de Creusa, para su prueba.

[24] *Aen. IV,* 171-172. Dice el texto latino: «nec iam furtiuum meditatur amorem: / coniugium uocat, hoc praetexit nomine culpara».

[25] *Aen.* XII, 936-937. Dice el texto latino: «[...] uicisti et uictum tendere palmas / Ausonii uidere; tua est Lauinia coniux».

[26] Cf. *Summa contra gent., III, 101.*

[27] Ex. 8, 15.

[28] Cf. III, 99.

contradictoria, esto es, que el Imperio romano fue favorecido por Dios con milagros para su perfección. Luego fue querido por Dios y, consecuentemente, fue y es conforme a derecho.

Que Dios haya realizado milagros para establecer el Imperio romano se comprueba con testimonios de ilustres autores. En efecto, Livio atestigua, en la primera parte de su obra, que bajo el reinado de Numa Pompilio, segundo rey de los romanos, cuando éste estaba haciendo un sacrificio con el rito de los gentiles cayó del cielo el escudo sagrado sobre la ciudad elegida por Dios[29]. Lucano recuerda este milagro en el libro IX de la *Farsalia* cuando, describiendo la increíble fuerza del Austro que azotó a Libia, dice: «Así cayeron, sin duda, ante Numa, cuando ofrecía un sacrificio, aquellos escudos que selectos jóvenes patricios agitan sobre sus hombros; el Austro y el Bóreas habían despojado a aquellos pueblos portadores de escudos que ahora son nuestros»[30]

Y cuando los galos, conquistado ya el resto de la ciudad, amparados por las sombras de la noche, escalaron furtivamente el Capitolio, lo último que quedaba en pie antes de la desaparición del nombre romano, están de acuerdo en afirmar Livio[31] y otros muchos escritores ilustres[32] que un ganso, que nunca antes había sido visto por allí, anunció la presencia de los galos, despertando a los guardianes para que defendieran el Capitolio. Este hecho lo recuerda también nuestro Poeta Virgilio cuando en el canto VIII describe el escudo de Eneas con estas palabras: «En pie sobre la cumbre Manlio, el guardián de la roca Tarpeya, delante del templo defendía el excelso Capitolio; tosco techo de paja cubría la casa real de Rómulo, recién construida. Un plateado ánade, revoloteando por entre los dorados pórticos, anunciaba con sus graznidos que los galos estaban a las puertas de Roma»[33]

Y cuando, como nos describe Livio, en *La Guerra Púnica*, entre otras gestas, que la nobleza romana cedió al ataque de Aníbal hasta el punto de que no faltara para la destrucción total de Roma sino el último asalto injurioso a la Urbe, los vencedores no pudieron culminar su victoria debido a una súbita e intolerable tormenta de granizo[34]. ¿No fue también sorprendente la huida de Clelia, que, estando cautiva en el asedio de Porsena, esta mujer rompió las cadenas con la milagrosa ayuda de Dios, y atravesó el Tíber a nado, como conmemoran en la alabanza casi todos los escritores de la historia de Roma?[35]

Convenía, en efecto, que así obrara Aquel que previó todas las cosas desde la eternidad dentro de la belleza del orden, para que, al manifestar por milagros visibles lo invisible, se manifestase Él mismo en lo visible.

V

Por lo demás, todo el que busca el bien de la república, busca el derecho como fin[36]. Lo afirmado se demuestra del siguiente modo: el derecho es una proporción real y personal de un hombre a otro

---

[29] Cf. *Ab urbe cond. 1*, 20, 4; Ovidio, *Fast. III*, 259-398.

[30] *Phars. IX*, 476-480. Los escudos hacen referencia al que según la leyenda cayó del cielo cuando el rey Numa Pompilio estaba ofreciendo un sacrificio. A este escudo los oráculos ligaban el destino de Roma. Numa hizo construir otros once iguales, e instituyó el colegio sacerdotal de los Salios para que los custodiaran. En el mes de marzo sacaban en procesión los escudos desde el Capitolio, entre cantos y danzas rituales. Dice el texto de Lucano: «[...] Sic illa profecto / sacrifico cecidere Numae, quae lecta iuuentus / patricia ceruice mouet: spoliauerat Auster / aut Boreas populos ancilia nostra ferentes.»

[31] *Cf. Ab. urbe cond. V, 47; Conv. IV, V, 18.*

[32] *Cf.* Floro, *Ep. 1, 7 (13);* Aurelio Víctor, *De viril ili. 24;* Orosio, *Hist. adv. pag. II, 19.*

[33] *Aen. VIII, 652-656.* Dice el texto latino describiendo a la vez el grabado del escudo de Eneas y la llegada de los galos al Capitolio con el consiguiente peligro para Roma: «in summo custos Tarpeiae Manlius arcis / stabat pro templo et Capitolia celsa tenebat, / Romuleoque recens horrebat regia culmo, / atque hic auratis uolitans argenteus anser / porticibus Gallos in limine adesse canebat.»

[34] *Ab urbe cond. XXVI, 2;* Orosio, *Hist. adv. pag. IV, 17.*

[35] *Cf. Livio, Ab urbe cond. II, 13;* Orosio, *Hist. adv. pag. II, 5.*

[36] *Cf.* Sto. Tomás de Aquino, *In Arist. Eth. V, 11.*

hombre, que, si es guardada por éstos, preserva a la sociedad y, si no lo es, la corrompe[37]. Porque la definición de los *Digestos*[38] no dice cuál es la esencia del derecho, sino que lo describe por la manera de ser aplicado. Por tanto, si ésta nuestra definición comprende con acierto qué es el derecho y por qué es tal, y siendo el fin de la sociedad el bien común de todos sus miembros, necesariamente el fin de cualquier derecho es el bien común; y es imposible, a su vez, que exista ningún derecho que no se proponga el bien común. Por lo cual Tulio, en el libro 1 de la *Retórica*, dijo: «las leyes siempre han de ser interpretadas en beneficio de la república»[39] Pues, si las leyes no se orientan directamente al bien común de los que están sometidos a ellas, serán leyes sólo de nombre, pero no de hecho, ya que es necesario que las leyes unan a los hombres entre sí para la utilidad común[40]. Por eso Séneca dice bien de la ley cuando en su libro *De las cuatro virtudes* afirma: «la ley es el vínculo de la sociedad humana»[41]. Queda claro, por consiguiente, que el que busca el bien común, busca el fin propio del derecho. Por tanto, si los romanos se propusieron el bien de la república, será verdad decir que se propusieron el fin del derecho.

Que el pueblo romano pretendiera el bien común, sometiendo el orbe de la tierra, lo declaran sus gestas, en las que, eliminada toda ambición, que es siempre enemiga del bien común, y amando la paz universal en libertad, aquel santo, piadoso y glorioso pueblo[42] parece haberse olvidado de su propio provecho para preocuparse del bienestar público del género humano. Por eso se ha escrito acertadamente: «El Imperio romano nace de la fuente de la piedad»[43]

Mas, como de las intenciones de quienes obran con libertad de elección nada se manifiesta al que las inquiere, si no es por signos externos, y como las explicaciones están condicionadas por la materia que se trata, como ya se ha dicho, bastará que aquí manifestemos las pruebas indudables de la intención del pueblo romano, tanto en las corporaciones como en las personas particulares.

Por lo que se refiere a las corporaciones, por las que los hombres se ligaban de alguna manera a la república, será suficiente la autoridad de Cicerón en el Libro II de *De los deberes*, donde dice: «Mientras el imperio de la república se mantenía en sus deberes, no en las injusticias, se hacían las guerras, tanto en defensa de los aliados como por el Imperio; el final de las mismas era o la clemencia o la severidad necesaria; el Senado era el puerto y refugio de los reyes, de los pueblos y de las naciones; y nuestros magistrados y generales consiguieron así la máxima gloria defendiendo a las provincias y a los aliados con equidad y fidelidad a la palabra dada. Así pues, aquello más que "Imperio", podría denominarse "Patrocinio" del orbe de la Tierra»[44]. Esto lo dice Cicerón.

Yo continuare hablando brevemente de las personas particulares. ¿Acaso no hay que decir que han perseguido el bien común los que con su sudor, con la pobreza, el destierro, la perdida de los hijos, la amputación de sus miembros e, incluso, con la entrega de su vida procuraron el bien público? ¿No nos ha dejado un sagrado ejemplo aquel famoso Cincinato, al renunciar libremente a su propia dignidad en el plazo fijado, cuando, según nos cuenta Livio[45], sacado del campo donde estaba arando, fue nombrado dictador, y después de la victoria, habiendo restituido la autoridad de imperio a los cónsules, volvió libremente a la esteva, a sudar, tras los bueyes? Por lo que recordando esta gesta en su alabanza, dice Cicerón contra Epicuro en su tratado *Del fin de los bienes:* «Así pues, nuestros antepasados arrancaron del arado al famoso Cincinato para hacerle dictador»[46]. ¿Acaso

---

[37] Cf. Sto. Tomás de Aquino, In Arist. Pol. II, 7; Eth. V, 11.
[38] Dig. I, I, 1 y 10.
[39] *De Invent. 1, 68.*
[40] I-II, q. 90, a. 2.
[41] El texto citado no es de Séneca, sino de Martín de Du*mio, obispo* de Braga: *De formula honestae vitae, V, I.*
[42] *Cf. Inf. XV, 76; Conv. IV, 10.*
[43] *Cf. Ep. V, 7;* Santiago de Vorágine, *Legenda aurea (Eusebii legenda S. Silvestri);* Suger, *Vie de Louis de Gros, publ.* por A. Molinier, Paris, *1887, p. 153.*
[44] *De Off. II, 26.*
[45] Cf. Ab urbe cond. III, 26-29; Orosio, Hist. adv. pag. II, 12; Eutropio, Brev. 1, 17; Conv. IV, V, 15.
[46] *De fine, II, 12.*

Fabricio[47] no nos dio un gran ejemplo de resistencia a la avaricia cuando, a pesar de ser pobre, menospreció, por fidelidad a la república, una gran cantidad de oro que se le ofrecía y, al ser ridiculizado, despreció y refutó a los que le ridiculizaban, con oportunas palabras? También nuestro Poeta confirmó su fama cuando en el libro VI cantó: «A Fabricio, poderoso en su pobreza»[48].

¿No fue también un ejemplo memorable para nosotros, al preferir las leyes a su propio interés, Camilo[49], quien, según Livio[50], después de liberar la patria asediada, en medio de la aclamación de todo el pueblo, restituyó a Roma incluso lo que le había sido expoliado y, cuando fue conde nado al destierro, se retiró de la sagrada Urbe[51] y no volvió a ella hasta que el Senado, con su autoridad, no le concedió licencia de repatriación? El Poeta celebra a este hombre magnánimo cuando en el canto VI dice: «Camilo, el que restituyó las enseñanzas...»[52].

¿Acaso no fue aquel famoso Bruto el primero que enseñó que los hijos y todos los demás deben ser pospuestos a la libertad de la patria, de quien Livio[53] dice que, siendo cónsul, entregó a la muerte a sus propios hijos, que conspiraban con el enemigo? Su gloria es recordada en el canto VI de nuestro Poeta, cuando dice de él: «Y, siendo su padre, conducirá al suplicio a sus propios hijos promotores de nuevas guerras, por la hermosa libertad»[54].

¿No nos convenció Mucio de la enorme audacia que hay que poner en defensa de la patria, cuando atacó al incauto Porsena y, habiendo errado el golpe, vio quemar su torpe mano con la misma impasibilidad con que habría visto atormentar a su propio enemigo? El mismo Livio manifiesta su admiración al narrarlo[55].

Hay que añadir las sacratísimas víctimas de los Decios, que entregaron sus vidas devotas por la salvación del pueblo, como Livio nos cuenta repetidamente, ensalzándolos, no todo lo que se merecen, sino cuanto le es posible[56]. Hay que añadir también el inenarrable sacrificio de aquel severísimo guardián de la libertad, Marco Catón[57]. De los anteriormente nombrados, los primeros no se asustaron de las tinieblas de la muerte por la salvación de la patria; el último, para fomentar el amor a la libertad en el mundo, demostró cuánto vale esa libertad, prefiriendo morir libre a vivir sin libertad. El nombre egregio de todos ellos vuelve a nuestra memoria por las palabras de Cicerón. En su libro *Sobre el fin de los bienes* dice sobre los Decios: «Publio Decio, primer cónsul de aquella familia, cuando, ofreciendo su vida, dejaba el caballo y se lanzaba en medio de las filas de los latinos, ¿se preocupaba acaso lo más mínimo de sus placeres, de dónde y cuándo conseguirlos, sabiendo, como sabía, que iba a morir enseguida, y buscando aquella muerte con más ardor que el que Epicuro piensa que hay que poner para conseguir el placer? Y, si esta acción suya no hubiese sido justamente alabada, su hijo no lo habría imitado durante su cuarto consulado, ni tampoco el hijo de este último cuando, siendo cónsul, guerreando contra Pirro, cayó en la batalla y se entregó a sí mismo por la república, como tercera víctima de su linaje»[58]. Y Cicerón en el libro *De los deberes* decía de Catón: «Pues Marco Catón no defendió una causa distinta de los otros que se entregaron a César en África. Pero acaso a los otros, si se hubieran suicidado, se les habría reprochado su debilidad, porque sus vidas habían sido más cómodas y sus costumbres más placentarias. En cambio,

---

[47] *Cf. Purg.* XX, 25-27*;* Valerio Máximo, *Fact. et dict. mem.* IV, 3, *6;* Eutropio, *Brev.* II, 12*;* Floro, *Ep.* 1, 13.
[48] *Aen.* VI, 844-845. El texto latino dice: «[...] paruoque potentem / Fabricium [...]».
Anquises se lo presenta a su hijo Eneas entre las almas ilustres que en Italia perpetuarán el nombre de los Dárdanos.
[49] *Cf. Conv.* IV, V, 15.
[50] *Cf. Ab. urbe cond.* V, 46; VII, 10.
[51] No hay ninguna alusión a este hecho en Livio. Cf. Ser*vio, In Verg. Aen. comm*. VI, 825.
[52] *Aen.* VI, 825. El texto latino dice: «[...] referentum signa Camillum».
[53] Cf. *Ab urbe cond. II, 5; Inf.* IV, 127*; Conv. IV, V, 14. Aen.* VI, 820-821. El texto latino dice: «[...] natosque pater noua bella mouentes / ad poenan pulchra pro libertate uocauit».
[54] *Aen.* VI, 820-821. El texto latino dice: «[...] natosque pater noua bella mouentes / ad poenan pulchra pro libertate uocauit».
[55] Cf. *Ab urbe cond.* II, 12.
[56] Cf. *Ab urbe cond.* VIII, 9*; Par*. VI, 47*; Conv*. IV, V, 14.
[57] Cf. Lucano, *Phars.* II, 374-378*;* Séneca, *Ep.* XV, III, *69-73; Purg*. 1, 1 ss.; II, 119 ss.*; Conv*. IV, V, 16, y VI, 10.
[58] *De fine*, II, 61.

para Catón, a quien la naturaleza le había dado una increíble austeridad, que él había fortalecido con incansable constancia, manteniéndose siempre en sus propias convicciones y en sus propósitos, era preferible morir, antes que ver el rostro del tirano»[59].

Hemos explicado dos cosas: una, que todo el que busca el bien de la república persigue el fin del derecho; la otra, que el pueblo romano, al someter el orbe de la tierra, buscaba el bien. Ahora, para nuestro propósito, argumentemos del siguiente modo: todo el que pretende el fin del derecho, procede conforme a derecho; el pueblo romano, al someter el mundo a su dominio, persiguió el fin del derecho, como ha quedado suficientemente probado con lo dicho antes en este capítulo; luego el pueblo romano, al someter a todo el orbe a su dominio, lo hizo con derecho y, por consiguiente, se atribuyó conforme a derecho la dignidad del Imperio.

Para deducir esta conclusión de las proposiciones antes probadas hay que demostrar la proposición que dice: todo el que busca el fin del derecho procede conforme a derecho. Para la evidencia de esta premisa hay que advertir que todo existe por un fin; de otro modo sería ociosa; lo cual es imposible, como se decía más arriba. Y, así como todas las cosas tienen su propio fin, así también todo fin tiene algo propio de lo que es fin; de aquí que, hablando formalmente, sea imposible que dos cosas, en cuanto tales, se dirijan al mismo fin, pues se seguiría el absurdo de que uno de ellos sería inútil. Ahora bien, teniendo el derecho un fin propio, como ya se ha demostrado, si existe el fin, existe necesariamente el correspondiente derecho, ya que el fin es propia y formalmente efecto del derecho. Y, como en toda consecuencia es imposible que haya antecedente sin consiguiente, como es imposible que exista un hombre que no sea animal, como queda claro por medio del análisis y la síntesis, es imposible buscar el fin del derecho sin el derecho, pues cualquier cosa se encuentra con relación a su fin como el consecuente con relación al antecedente; pues es imposible alcanzar un buen estado de los miembros del cuerpo sin la salud. Por lo cual aparece evidentísima la afirmación de que quien procura el fin del derecho debe procurarlo con el derecho. Y no vale la objeción que podría tomarse de las palabras del Filósofo, cuando trata de la «eubulia». En efecto, dice el Filósofo: «Es hacer un falso silogismo sacar lo verdadero de lo falso, pues es emplear un término medio falso»[60]. Porque, si la verdad se concluye de lo falso, esto sucede de modo accidental, en cuanto lo verdadero se ha introducido en las palabras del razonamiento; pero formalmente lo verdadero nunca se sigue de lo falso, aunque los signos de lo verdadero se sigan correctamente de signos de cosas falsas. Así sucede también en las operaciones; pues, si un ladrón socorre a un pobre con el fruto de un robo, no hay que llamar a eso limosna; sólo sería tal si se realizara con bienes propios. Lo mismo ocurre con el fin del derecho: pues si se obtiene algo, como fin del derecho, sin el derecho, esto sería fin del derecho; es decir, bien común, como la limosna a que nos hemos referido es una ostentación hecha con lo mal adquirido. Y así, como en la proposición se habla del fin del derecho existente, no sólo del aparente, no cabe ninguna objeción. Resulta evidente, por tanto, lo que se trataba de demostrar.

VI

Lo que la naturaleza ha ordenado se cumple conforme a derecho, pues la naturaleza, en su acción providente, no es inferior a la providencia del hombre, porque, si fallara, el efecto superaría en bondad a la causa, lo cual es imposible. Vemos que, cuando se instituye una corporación, el fundador considera no sólo el orden de los asociados entre sí, sino también sus aptitudes para ejercer las funciones; lo que es lo mismo que considerar los límites del derecho en la corporación o en el orden, pues el derecho no se extiende más allá del poder. Luego la naturaleza, en su providencia, no falla en las cosas sujetas a ella. De donde resulta que la naturaleza ordena las cosas según facultades que poseen, y esta relación es el fundamento del derecho puesto por la naturaleza en las cosas. De

[59] *De Off.* I, 112.
[60] *Eth. Nich.* VI, 9, 1142b 20-25.

donde se sigue que no puede guardarse el orden natural en las cosas si no es conforme a derecho, puesto que el fundamento del derecho está unido inseparablemente al orden. Es necesario, por consiguiente, que se mantenga el orden de acuerdo con el derecho.

El pueblo romano fue destinado por la naturaleza para imperar; lo que se demuestra del siguiente modo: así como se alejaría de la perfección del arte quien pretendiera solamente la forma final, sin preocuparse de los medios que a ella conducen, de igual modo actuaría la naturaleza si sólo persiguiera en el universo la forma universal de la semejanza divina y se olvidara de los medios. Pero la naturaleza no falla en ninguna perfección por ser obra de la divina inteligencia; luego pone todos los medios para alcanzar sus fines. Y, siendo el fin del género humano un medio necesario para el fin universal de la naturaleza, necesariamente la naturaleza ha de tender a él. Por eso, el Filósofo prueba con acierto, en el libro II de *De la audición natural*, que la naturaleza obra siempre por un fin[61]. Y como la naturaleza no puede alcanzar este fin por medio de un solo hombre, puesto que para conseguirlo se requieren muchas operaciones que necesitan multitud de agentes, es necesario que produzca multitud de hombres ordenados a las diversas operaciones; a lo que contribuyen en gran medida, además de la influencia celeste, las virtudes y propiedades de los lugares concretos. Por eso vemos que no sólo unos hombres particulares, sino también unos pueblos, han nacido aptos para mandar y otros, en cambio, para estar sometidos y servir, como lo establece el Filósofo en la *Política*[62]. A estos tales, como él dice, les conviene no sólo ser gobernados, sino que es justo que lo sean, aun a la fuerza.

Siendo esto así, no cabe duda de que la naturaleza designó un lugar y un pueblo en el mundo para gobernar universalmente; de otro modo, habría fallado, lo cual es imposible. Por lo dicho antes, y por lo que diremos a continuación, queda suficientemente claro que ese lugar y ese pueblo fueron Roma y sus ciudadanos. A esto se refirió también muy sutilmente nuestro Poeta en el canto VI de su obra, cuando presenta a Anquises aconsejando a Eneas, padre de los romanos, con estas palabras: «Otros trabajarán con más delicadeza el bronce, así lo creo, y le infundirán aliento de vida; del mármol sacarán rostros vivos; harán otros con la mayor perfección discursos en los juicios, y otros describirán con el compás los movimientos del cielo y predecirán la aparición de los astros. Tú, romano, acuérdate de gobernar con imperio los pueblos. Tus artes serán éstas: imponer la costumbre de la paz, perdonar a los que se someten y destruir a los rebeldes»[63]

A la disposición del lugar alude sutilmente en el canto VI, donde nos muestra a Júpiter hablando con Mercurio acerca de Eneas del siguiente modo: «No es ése el que me prometió su hermosísima madre, ni para eso le liberó dos veces de las armas de los griegos; antes bien, me prometió que gobernaría Italia, preñada de imperios, y sedienta de guerras...»[64].

Por todo lo cual se nos demuestra suficientemente que el pueblo romano fue destinado por la naturaleza para imperar. Luego el pueblo romano sometió al orbe conforme a derecho y llegó así al Imperio.

VII

Para llegar a averiguar la verdad en la cuestión planteada es necesario tener en cuenta que el juicio divino unas veces se manifiesta y otras permanece oculto a los hombres.

---

[61] *Phys.* II, 194 a 28.

[62] *Pol.* I, 5, 1255 a 1.

[63] *Aen. VI*, 847-853. Dice el texto latino: «excudent alii spirantia mollius aera / (credo equidem) uiuos ducent de marmore uultus, / orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent: / tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos». Son palabras de Anquises que habla así a su hijo Eneas y a Sibila, después de haber enumerado los héroes romanos y sus hazañas, que los han llevado a los Campos Elíseos.

[64] *Aen. IV*, 227-230. El texto está enmarcado en un mandato de Júpiter a Eneas, que le conmina para que se embarque hacia Italia y abandone Cartago. El mensaje se lo trae Mercurio. Dice así: «non illum nobis genitrix pulcherrima talem / promisit Graiumque ideo bis uindicat armis; / sed fore qui grauidam imperiis belloque frementem / Italiam regeret [...]».

Puede manifestarse de dos maneras: por la razón y por la fe. En efecto, hay ciertos juicios de Dios a los que la razón humana puede llegar por sus propios medios, como, por ejemplo, puede llegar a conocer que el hombre debe exponer su vida por la salvación de la patria; pues, si la parte debe exponerse por salvar el todo, siendo el hombre una parte de la ciudad, como queda claro por lo que dice el Filósofo en la *Política*[65] el hombre debe exponerse a sí mismo por la patria, como lo menos bueno se expone por lo mejor. Por eso dice el Filósofo *A Nicómaco:* «Es amable, en efecto, lo que a uno pertenece; pero mejor y más divino es lo que pertenece al pueblo y a la ciudad»[66]. Y éste es juicio de Dios; de otro modo la razón humana no seguiría correctamente la intención de la naturaleza, lo cual es imposible.

Hay otros juicios de Dios a los que, aunque la razón humana no pueda llegar por sí misma, se eleva, sin embargo, hasta ellos con ayuda de la fe, en aquello que se nos ha dicho en las Sagradas Letras; como, por ejemplo, que nadie, por más perfecto que sea en virtudes morales e intelectuales, tanto en el hábito como en la acción, puede salvarse sin la fe, aunque nunca haya oído hablar de Cristo. Pues la razón humana por sí sola no puede entender que esto sea justo, pero sí con ayuda de la fe. Pues está escrito en la Epístola A *los hebreos:* «Es imposible agradar a Dios sin la fe»[67]. Y en el *Levítico:* «A todo hombre de la casa de Israel que en el campamento o fuera del campamento degüelle un buey, una oveja o una cabra, sin haberla llevado a la entrada del tabernáculo de la reunión para presentarla en ofrenda a Yahvé ante el santuario, le será imputada la sangre»[68.] La puerta del tabernáculo es figura de Cristo, que es puerta del cónclave eterno, como se puede deducir del Evangelio[69]. El sacrificio de los animales significa las operaciones humanas.

Pero hay también un juicio oculto de Dios al que no puede llegar la razón humana, ni por la ley natural ni por la ley de la Escritura, sino solamente, alguna vez, por una gracia especial. Y esto sucede de varias maneras; una veces por simple revelación, otras por una revelación alcanzada mediante arbitraje. Por simple revelación se da de dos maneras: o bien por decisión espontánea de Dios, o mediante oración impetratoria. A su vez, la que se da por decisión espontánea de Dios se realiza de doble modo: expresamente, como fue revelado a Samuel el juicio contra Seúl[70], o por medio de un signo, como por ejemplo, le fue revelado al Faraón por signos que Dios había determinado la liberación de los hijos de Israel. Por oración de impetración, a la que se referían los que en el libro II de los *Paralipómenos* decían: «Porque nosotros... no sabemos qué hacer, nuestros ojos se vuelven a ti»[71].

La revelación alcanzada mediante arbitraje es de dos maneras: o por suerte o por certamen. La palabra «certare» se deriva, en efecto, de «hacer cierto». Por suerte se ha revelado, a veces, a los hombres algún juicio de Dios, como se ve en la elección de Matías, en los *Hechos a los Apóstoles*[72]. De dos maneras se desvela el juicio de Dios por medio del certamen: bien por una colisión de fuerzas, como sucede en la lucha de púgiles, que también se llama duelo, o por la competición de muchos que pretenden conseguir el triunfo de sus enseñas, como sucede cuando compiten los atletas en las carreras para conquistar el trofeo. El primero de estos dos modos fue figurado entre los gentiles en el duelo entre Hércules y Anteo, que recuerda Lucano en el libro IV de la *Farsalia*[73], y

---

[65] *Pol.* I, 2, 14, 1253a 25.
[66] *Eth. Nich. 1,* 2, 8, 1094b 9.
[67] *Hb.* 11, 5-6. Como siempre, este texto corresponde a la Vulgata. El texto citado por Dante es una fusión de dos versículos que damos en traducción al castellano: «Por la fe fue trasladado Henoc sin pasar por la muerte, y no fue hallado, porque Dios le trasladó. Pero antes de ser trasladado recibió el testimonio de haber agradado a Dios, cosa que sin la fe es imposible.»
[68] *Lev 17,* 3-4.
[69] *Cf. Jn. 10, 7:* «En verdad, en verdad os digo: yo soy la puerta de las ovejas.»
[70] *Cf. I Re.* 15, 10-11.
[71] II Paral. 20, 12.
[72] *Cf. Act.* 1, 23-26.
[73] Cf. Phars. IV, 609-653.

Ovidio en el libro IX de las *Metamorfosis*[74]. El segundo se figura, entre los gentiles, en el episodio de Atalanta e Hipomenes, en el libro X de las *Metamorfosis*[75].

No se debe ocultar, de igual manera, que en estos dos géneros de combate hay una diferencia: en el primero de ellos, los que compiten pueden obstaculizarse sin injuria, como hacen los púgiles; en el otro, no pueden, ya que los atletas no deben poner obstáculos al contrincante, aunque nuestro Poeta, en el canto V, parece opinar lo contrario, cuando presenta la recompensa de Eurialo[76]. Por eso, con más acierto Tulio, en el libro III de *De los deberes*, lo prohíbe siguiendo la opinión de Crisipo, pues dice así: «Oportunamente, como tantas veces, habló Crisipo con estas palabras: "el que corre en el estadio debe esforzarse y competir todo lo que pueda para vencer, pero de ningún modo debe estorbar a su competidor"»[77].

Una vez hechas, en este capítulo, tales distinciones, podemos dar dos eficaces razones para probar lo que nos proponemos: una tomada de las competiciones de los atletas, y otra de las luchas de los púgiles. Las desarrollaremos en los capítulos que siguen inmediatamente.

VIII

Aquel pueblo que triunfó sobre los demás pueblos que competían por el imperio del mundo, triunfó por el juicio divino; pues siendo más importante para Dios un litigio universal que uno particular, y como, incluso en ciertos litigios particulares, busquemos el juicio divino por medio de un certamen atlético, según el consabido proverbio «a quien Dios se la dio, San Pedro se la bendiga»[78], no hay duda de que el predominio entre los atletas que compiten por el imperio del mundo es consecuencia de un juicio de Dios. El pueblo romano triunfó sobre todos los demás que competían por el imperio del mundo. Lo cual se hará evidente si, considerándolo como un certamen atlético, nos fijamos en el trofeo o la meta. El trofeo o la meta fue la supremacía sobre todos los mortales, lo que llamamos «Imperio». Pero esto no le fue dado a ningún pueblo más que al romano, que no sólo fue el primero, sino el único que alcanzó la meta del certamen, como quedará claro enseguida.

En efecto, el primero entre los mortales que aspiró a tal trofeo fue Nino, rey de los asirios, quien, si bien con la ayuda de su esposa Semíramis, intentó durante más de noventa años conseguir por las armas el imperio del mundo, como nos refiere Orosio[79], y subyugó toda Asia; nunca se le sometieron, sin embargo, las partes occidentales del mundo. Ovidio los recordó a los dos en el libro IV, donde, hablando de Píramo, dice: «Con altas murallas de ladrillo rodeó Semíramis la ciudad»[80]. Y después: «Reúnanse en el sepulcro de Nino y allí cobíjense a la sombra (del árbol)»[81].

El segundo que aspiró a este trofeo fue Vesoges, rey de Egipto; y aunque devastó el mediodía y el norte de Asia, como recuerda Orosio[82], nunca, sin embargo, llegó a conquistar ni la mitad del mundo; más aún, los escitas le hicieron desistir de su empresa temeraria, a mitad de camino entre el punto de partida y el término. Después Ciro, rey de los persas, intentó lo mismo. Este, una vez destruida Babilonia y transferido el imperio a los persas, habiendo llegado apenas al extremo occidental del mundo, dejó incompletos sus proyectos al perder la vida a manos de Tamiride, reina

---

[74] *Cf. Metam.* IX, 183-184.
[75] *Cf. Metam.* X, 560-599.
[76] *Cf. Aen.* V, 286 ss. El texto es la descripción de una carrera de los jóvenes seguidores de Eneas. En la competición intervienen griegos y sicilianos. Niso va a llegar el primero a la meta, pero en el último momento resbala y cae. Síguele Salio, que está a punto de ganar, pero Niso se levanta y obstaculiza su carrera y cae también. Con esta estratagema Niso consigue el triunfo para su amigo Eurialo.
[77] De De Off. III, 42.
[78] El proverbio latino dice: «Cui Deus concedit, benedicat et Petrus.»
[79] *Cf. Hist. adv. pag.* I, 4.
[80] *Metam.* IV, 58.
[81] *Metam.* IV, 88.
[82] *Cf. Hist. adv. pag.* I, 14.

de los escitas. Después de los anteriores, Jerjes, hijo de Darío y rey de los persas, invadió el mundo con tal multitud de gente, con tanto poderío, que llegó a construir un puente para atravesar el estrecho paso del mar que divide Asia de Europa, entre Sestos y Abidos. Lucano conmemoró esta admirable obra en el II libro de la *Farsalia;* así lo cuenta allí el poeta: «Tal fama canta que el soberbio Jerjes construyó caminos sobre el mar»[83]. Sin embargo, rechazada finalmente su tentativa, no pudo, por desgracia, alcanzar el trofeo. Después de éstos, Alejandro, rey de Macedonia, fue el que más se acercó a la palma de la Monarquía cuando, habiendo invitado a los romanos a la rendición, por medio de sus legados, como nos narra Tito Livio[84], antes de recibir respuesta de los romanos murió en Egipto, a casi la mitad de su carrera. De su sepulcro, que aquí se conserva, dio testimonio Lucano en el libro VIII, cuando dirige una invectiva a Tolomeo, rey de Egipto, diciendo: «Último vástago degenerado de la estirpe lágida que has de perecer y dejar el cetro a tu incestuosa hermana, mientras tú guardas al Macedonio en un antro consagrado»[85].

«¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios!»[86], ¿quién dejará de admirarte?; pues, cuando Alejandro amenazaba con adelantar en la carrera al atleta romano, su competidor, Tú lo eliminaste del certamen, para que no avanzase más su temeridad.

Se puede probar también con muchos testimonios que Roma alcanzó la palma de tan gran torneo. Dice, en efecto, nuestro Poeta en el canto 1: «Me habías prometido que de ellos (de los troyanos), en el correr de los años, saldrían los romanos, descendencia de la sangre de Teucro, conductores de pueblos que dominarían el mar y la tierra con soberano imperio»[87].

Y Lucano en el libro I dice: «Ha sido repartido el poder con la espada, y la fortuna de un pueblo poderoso que domina el mar, y todo-el orbe de la tierra no soportará a dos dueños»[88].

Y Boecio, en el libro II, cuando habla del príncipe de los romanos, dice: «Gobernaba éste con su cetro a los pueblos que Febo, que viene del remoto oriente, contempla al hundir sus rayos en el mar, a los que oprime el gélido septentrión, a los que el violento noto quema con su seco soplo, recociendo las ardientes arenas»[89].

Este mismo testimonio da Lucas, el escritor de Cristo, que siempre dice la verdad, en aquellas palabras de su evangelio: «Salió un edicto de César Augusto para que se empadronase todo el mundo»[90]; palabras en las que podemos ver claramente que la jurisdicción universal del mundo pertenecía entonces a los romanos. De todo esto resulta evidente que el pueblo romano prevaleció sobre todos los que competían por el imperio del mundo. Luego prevaleció por juicio divino y lo obtuvo, consecuentemente, por juicio divino; es decir, lo obtuvo conforme a derecho.

IX

Lo que se adquiere por duelo se adquiere conforme a derecho. Pues siempre que falta el juicio humano, ya sea por hallarse envuelto en las tinieblas de la ignorancia o por carecer de la defensa de

---

[83] *Phars.* II, 671-673.

[84] *Cf. Ab urb. cond.* IX, 18, 16. *Cf.* Orosio, *Hist. adv. pag.* III, 15; Oton de Fraisinga, *Chronicon,* II, 25.

[85] *Phars.* VIII, 692-694. El texto latino dice así: «Ultima Lageae stirpis perituraque proles, / degener incestae sceptris cessure sorori, / cum tibi sacrato Macedon seruetur in antro.»
Efectivamente, Tolomeo moriría después ahogado en el Nilo y reinaría Cleopatra. «El Macedonio» hace referencia a Alejandro Magno.

[86] *Rom.* 11, 33.

[87] *Aen.* I, 234-236. El texto virgiliano es una queja de Venus a Júpiter, después de que Eneas ha estado a punto de perecer con los suyos en el naufragio. Dice así: «certe hinc Romanos olim uoluentibus annis / hinc fore ductores, reuocato a sanguine Teucri, / qui mare, qui terras omnis dicione tenerent, / (pollicitus) [...]».

[88] *Phars.* I, 109-111. El reparto de poder y la guerra a la que se refiere el texto es realmente la guerra civil entre César y Pompeyo después de la muerte de Craso. Ellos son los dos dueños a quienes alude Lucano: «Diuiditur ferro regnum populique potentis / quae mare, quae terras, quae totum possidet orbem, / non cepit fortuna duos.»

[89] *De Cons. Philos.* II, metr. 6, 8-13.

[90] *Lc.* 2, 1.

un juez, para que la justicia no sea menospreciada, es necesario recurrir a Aquél que la amó tanto que pagó con su propia muerte lo que la justicia misma exigía. De donde el Salmo: «Justo es Yahvé, y ama lo justo»[91]

Pero esto sucede cuando, por el libre consentimiento de las partes, no por odio ni por amor, sino solamente por el celo de la justicia, se pide el juicio divino, por medio de una colisión de fuerzas, tanto del alma como del cuerpo. Esta colisión, por haber sido en un principio entendida como lucha de uno contra otro, es la que denominamos «duelo». Siempre hay que tener cuidado, sin embargo, como en la guerra, de agotar primero todos los medios de negociación y sólo en último término combatir, según enseñan de común acuerdo Tulio y Vegetio; éste en *Sobre la milicia*[92] y aquél en *De los deberes*[93]; y, como en la cura medicinal hay que experimentarlo todo antes de acudir al bisturí y al fuego como último recurso, así también, después de haber empleado todo los medios para solucionar un pleito, recurriremos finalmente a este medio, obligados por la necesidad de salvar la justicia.

Existen dos especies formales de duelo. Uno, el que acabamos de decir; el otro, al que nos referíamos más arriba, es decir, en el que los luchadores o competidores entran a la palestra de común acuerdo, no por odio ni por amor, sino solamente por celo de la justicia. Por eso Tulio, acertadamente, decía al tratar de esta materia: «Pero las guerras por las que se trata de conseguir la corona del Imperio deben hacerse con la menor crueldad posible»[94.] Si se observan los requisitos formales del duelo, pues de otro modo no sería un duelo, los congregados de común acuerdo por necesidad de la justicia, ¿no estarán congregados en nombre de Dios, por celo de la justicia? Y, si esto es verdad, ¿no está Dios en medio de ellos, como Él mismo nos lo prometiera en el Evangelio?[95.] Y, si Dios está presente, ¿no es una impiedad pensar que pueda sucumbir la justicia, que Él mismo aprecia tanto cuanto antes hemos dicho? Y, si la justicia no puede sucumbir en duelo, ¿no se consigue conforme a derecho lo que se consigue por un duelo?

Esta verdad la conocían también los gentiles, antes de la revelación evangélica, ya que dejaban el juicio a la suerte del duelo. Por eso aquel famoso Pirro, generoso tanto por las costumbres heredadas de los Eácidas, como por su sangre, cuando le fueron enviados los embajadores romanos para rescatar a los prisioneros, respondió: «No os pido oro, no me paguéis un precio, no somos traficantes de la guerra, sino combatientes; unos y otros decidamos sobre la vida con el hierro, no con el oro. Probemos con nuestro valor si soy yo o sois vosotros los que Hera quiere que reinen, o probemos a dónde nos lleva la suerte. Y aquellos a quienes por su valor la fortuna ha perdonado en la guerra, es seguro que también yo les respetaré su libertad. Lleváoslo como regalo»[96]. Aquí Pirro llamaba «Hera» a la Fortuna, causa a la que nosotros, mejor y más correctamente, denominamos «divina providencia». Cuídense, por tanto, los púgiles de ponerse como fin el lucro, porque entonces no podríamos hablar de duelo, sino de foro de sangre y de justicia. Y no se crea que entonces Dios estaría presente como árbitro, sino que estaría su antiguo enemigo, que fue el instigador de la discordia. A la puerta de la palestra tengan siempre presente, si quieren ser púgiles y no mercaderes de sangre y de justicia, a Pirro, que al luchar por el imperio despreciaba el dinero, como queda dicho. Si contra la verdad expuesta se pone la objeción de la disparidad de fuerzas, como sucede con frecuencia, refútese tal objeción aduciendo la victoria obtenida por David sobre Goliat; y, si prefieren, los gentiles refútenla recurriendo a la victoria de Hércules sobre Anteo. Pues es una gran necedad sospechar inferioridad de fuerzas en un púgil que está confortado por Dios.

Queda suficientemente claro que lo que se consigue por duelo, se adquiere conforme a derecho. Pero el pueblo romano alcanzó por duelo el Imperio, cosa que puede probarse con testimonios

---

[91] Sal. 11, 7.
[92] *De re mil.* III, 9.
[93] *De Off.* I, 34.
[94] *De Off.* I, 38.
[95] *Cf. Mt.* 18, 20.
[96] Cicerón, *De Off.* I, 38. Son unos versos de Ennio citados por Cicerón.

fidedignos. Al ponerlos de manifiesto, no sólo resultará evidente lo anterior, sino también que se solucionaron por duelo todos los litigios que se presentaron desde los comienzos del Imperio romano. En efecto, como desde el principio se planteara la cuestión sobre el trono del padre Eneas, que fue el primer padre de este pueblo, teniendo por contrincante a Turno, rey de los rútulos, de común acuerdo lucharon entre sí los dos reyes hasta averiguar la voluntad divina, como se canta en el último libro de la *Eneida*[97]. En esta lucha fue tan grande la clemencia del victorioso Eneas, que, si no hubiera quedado al descubierto el tahalí que Turno le arrebató a Palante, después de haberle dado muerte, el vencedor habría concedido al vencido a la vez la vida y la paz, como atestiguan los últimos cantos de nuestro Poeta. Habiendo surgido en Italia dos pueblos de la misma estirpe troyana, es decir, el romano y el albano, y habiéndose discutido durante mucho tiempo sobre las águilas y sobre los dioses penates de los troyanos y sobre la dignidad del principado, al final, de común acuerdo entre las partes, para conocer la justicia, lucharon tres hermanos Horacios, por una parte, y otros tantos Curiacios por la otra, en presencia de los reyes y de los pueblos reunidos en torno como espectadores; muertos tres de los luchadores albanos y dos de los romanos, la palma de la victoria correspondió a estos últimos; sucedió esto bajo el reinado del rey Hostilio. Nos lo cuenta Livio[98] con exactitud en la primera parte de su obra y lo confirma Orosio[99]. Después nos cuenta Livio que se luchó en el Imperio contra los pueblos limítrofes, con los sabinos y con los samnitas, observando todos las leyes de la guerra, y aunque intervenía una gran multitud, se hacía en forma de duelo. En este modo de combatir contra los samnitas casi se arrepintieron, por así decirlo, de la fortuna de la empresa comenzada. Esto lo presentó como ejemplo Lucano en el libro II con las siguientes palabras: «Qué multitud de muertos soportó la puerta Colina cuando la cabeza del mundo y el poder del universo estuvieron a punto de cambiar de lugar, y el samnita confió en desastres romanos mayores que las Horcas Caudinas»[100].

Pero, después que se resolvieron los litigios de los itálicos, y aún no se había luchado con los griegos y los cartagineses, según el juicio divino, aspirando unos y otros al Imperio, combatiendo Fabricio por los romanos y Pirro por los griegos con multitud de soldados, por la gloria del Imperio, Roma lo consiguió; pero, cuando Escipión por los itálicos y Aníbal por los africanos combatieron en forma de duelo, estos últimos sucumbieron a los primeros, como Livio y otros escritores de historia romana intentan testificar.

Por consiguiente, ¿habrá alguien ahora tan obcecado que no vea que aquel glorioso pueblo conquistó la corona de todo el orbe de acuerdo con el derecho del duelo? Bien puede decir el hombre romano lo que el Apóstol dijo a Timoteo: «Me está preparada la corona de la justicia» [101]; «preparada»[101], en efecto, por la providencia eterna de Dios. Vean ahora los juristas presuntuosos cuán por debajo están de aquella atalaya de la razón, desde donde la mente humana divisa estos principios, y callen contentándose con dar su consejo y juzgar según el sentido de la ley.

Es, por tanto, evidente que el pueblo romano alcanzó el Imperio por medio del duelo. Luego lo adquirió *de jure*, conclusión ésta que constituye el propósito principal del presente libro.

X

Hasta aquí queda claro lo que nos habíamos propuesto demostrar por razones que se apoyan en

---

[97] Cf. *Aen.* XII. El último canto de la *Eneida* nana el enfrentamiento de Eneas con Turno y la victoria final de aquél.
[98] Cf. Ab. urbe cond. I, 24-26.
[99] Cf. *Hist. adv. pag*. II, 4.
[100] *Phars.* II, 135-138. En las proximidades de la Puerta Co lina de Roma tuvo lugar una decisiva batalla de Sila contra Mario y las tropas samnitas que le prestaban ayuda. Lucano hace aquí referencia a la humillación sufrida por los romanos en la segunda guerra samnita cerca de Caudium, en las llamadas «Horcas Caudinas». Dice así el texto de la Farsalia: «aut Collina tulit stratas quot porta cateruas, / tum cum paene caput mundi rerumque potestas / mutauit transiata locum, Romanaque Samnis / ultra Caudinas sperauit uolnera Furcas!»
[101] *I1 Tim.* 4, 8.

principios racionales. Pero, desde ahora, hemos de probarlo también por los principios de la fe cristiana. Pues mas que nadie «se han enfurecido, y han pensado cosas vanas» contra el principado romano los que se llaman a sí mismos defensores de la fe cristiana; ni se compadecen de los pobres de Cristo a quienes no sólo defraudan en las rentas de la Iglesia, sino que aun a diario se les roba el patrimonio mismo, y así se empobrece la Iglesia, mientras que, simulando justicia, no admiten al ejecutor de la misma justicia.

Tal empobrecimiento no se produce sin un juicio de Dios, cuando ni se socorre a los pobres, cuyo patrimonio son los bienes de la Iglesia[102], ni se recibe con gratitud lo que ofrece el Imperio para socorrerlos. Esos bienes vuelven por donde vinieron; vinieron bien pero vuelven mal, porque fueron bien dados pero mal poseídos. ¿Qué hacer con tales pastores? ¿Qué, si el patrimonio de la Iglesia se esfuma, mientras las propiedades de sus parientes aumentan? Pero será mejor seguir con nuestro tema y esperar el auxilio de nuestro Salvador con piadoso silencio.

Digo, pues, que, si el Imperio romano no fue conforme a derecho, Cristo, al nacer, aceptó la injusticia. La conclusión es falsa, luego la contradictoria del antecedente es verdadera. Las contradictorias se infieren entre sí en sentido contrario.

No hace falta demostrar a los fieles la falsedad de la conclusión; pues, si es fiel, admitirá que esto es falso y, si no lo admite, es que no es fiel; y, si no es fiel, este argumento no tiene valor para él.

Demostraré la consecuencia del siguiente modo: quien obedece un edicto por propia elección, proclama por ese mismo hecho que el edicto es justo, y siendo las obras más persuasivas que las palabras, como enseña el Filósofo en el último libro *A Nicómaco*[103], lo defiende con más eficacia que si diera su aprobación con palabras. Ahora bien, Cristo, como atestigua su relator Lucas, quiso nacer de Madre Virgen bajo el edicto de la autoridad romana, para que el Hijo de Dios hecho hombre, se inscribiera como hombre en aquel singular censo; lo que significaba acatarlo. Quizá es más santo pensar que aquello sucedió por voluntad divina sirviéndose del César, para que, quien por tanto tiempo había sido esperado en la sociedad de los mortales, Él mismo también se empadronara entre los mortales. Luego Cristo proclamó con sus obras que el edicto de Augusto, que desempeñaba la autoridad romana, era justo. Y, como para promulgar edictos con justicia se presupone la jurisdicción, el que admite un edicto admite necesariamente también la jurisdicción del que lo promulga; y, si ésta no fuera conforme a derecho, sería injusta.

Hay que notar que el argumento aportado para anular la conclusión, aunque sea válido en cuanto a su forma, en algún aspecto, sin embargo, manifiesta su eficacia por la segunda figura, si lo convertimos en argumento desde su posición de antecedente. En efecto, se hará la reducción del siguiente modo: todo lo injusto se persuade injustamente; Cristo no persuadió nada injustamente, luego no persuadió lo injusto. De la posición de antecedente resultaría así: todo lo injusto se persuade injustamente; Cristo persuadió algo injusto; luego persuadió injustamente.

XI

Si el Imperio romano no fue conforme a derecho, el pecado de Adán no fue castigado en Cristo; pero esto es falso; luego el contradictorio del antecedente es verdadero. La falsedad del consecuente se demuestra así: puesto que por el pecado de Adán somos todos pecadores, según dice el Apóstol: «como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado»[104], si Cristo con su muerte no hubiese satisfecho por aquel pecado, todavía seríamos hijos de la ira por naturaleza, es decir, por nuestra depravada naturaleza. Pero esto no es así, porque dice el Apóstol hablando del Padre *A los Efesios:* «y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para

[102] *Decr. c. 59,* C. XVI, q. 1.
[103] *Eth. Nich.* X, 1, 1172a 34.
[104] *Rom.* 5, 12.

alabanza del esplendor de su gracia, que nos otorgó gratuitamente en el amado, en quien tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia que superabundantemente derramó sobre nosotros»[105]; y también porque el mismo Cristo, padeciendo en sí mismo el castigo, dice en el Evangelio de Juan: «Todo está consumado»[106]. En efecto, donde todo está consumado, nada queda por hacer.

Es conveniente recordar aquí que el «castigo» no es simplemente «la pena aplicada a quien cometió la injuria», sino «la pena aplicada a quien cometió la injuria por quien tiene jurisdicción para castigar»; de donde resulta que, si la pena no se aplica por el juez competente, no debe llamarse «castigo», sino más bien «injuria». Por eso decía aquél a Moisés: «¿Y quién te ha constituido a ti juez entre nosotros?»[107].

Por consiguiente, si Cristo no hubiera padecido bajo un juez competente, aquella su pena no. habría sido un verdadero castigo. Y el juez no habría podido ser competente si no tuviera jurisdicción sobre todo el género humano, ya que todo el género humano era castigado en aquella carne de Cristo, que «cargó con nuestros dolores», como dice el Profeta[108]. Y Tiberio César, cuyo vicario era Pilato, no habría tenido jurisdicción sobre todo el género humano si el Imperio romano no hubiera sido conforme a derecho. Por eso Herodes, aunque sin saber lo que hacía, lo mismo que Caifás cuando dijo la verdad acerca del decreto divino[109], remitió a Cristo de nuevo a Pilato para que lo juzgara, como dice Lucas en su Evangelio[110]. Pues no era Herodes representante de Tiberio bajo el signo del águila o bajo el signo del Senado, sino rey, ordenado por él para gobernar un reino particular y bajo la enseña del reino a él encomendado.

Cesen, pues, de injuriar al Imperio romano los que se fingen hijos de la Iglesia, al ver cómo su esposo Cristo lo aprobó al principio y al fin de su vida. Creo que queda suficientemente demostrado que el pueblo romano se arrogó con derecho el Imperio del orbe.

¡Oh feliz pueblo, oh Ausonia gloriosa, ojalá nunca hubiera nacido quien debilitó tu Imperio; ojalá nunca su piadosa intención le hubiese engañado![111].

---

[105] *Ef.* 1, 5-8.
[106] Jn. 19, 30.
[107] Ex. 2, 14.
[108] *Is.* 53, 4.
[109] Cf. *Jn.* 11, 51. *El* texto dice: «No dijo esto de sí mismo, sino que como era pontífice aquel año profetizó que Jesús había de morir por el pueblo.»
[110] Cf. Lc. 23, 2.
[111] Cf. *Par.* XX, 56.

LIBRO III

1

«Ha cerrado la boca de los leones para que no me hiciesen mal, porque delante de Él ha sido hallada en mí justicia»[1].

Al comenzar esta obra me propuse plantear tres cuestiones, conforme lo permitiera la materia. Creo que he tratado con suficiente profundidad las dos primeras en los libros anteriores. Queda por tratar la tercera, cuya verdad será quizá motivo de indignación contra mí, ya que, en verdad, no puedo exponerla sin que sirva de vergüenza para algunos. Pero, como la verdad clama desde su inmutable trono, también Salomón, al penetrar en la selva de los *Proverbios*, nos enseña a meditar la verdad y a detestar al impío[2]; y el Filósofo, preceptor de costumbres[3], nos aconseja que sacrifiquemos todo lo familiar por amor a la verdad[4]. Puesta mi confianza en las anteriores palabras de Daniel, con las que se fortalece el escudo de los defensores de la verdad por la divina potencia[5], vistiendo la coraza de la fe de acuerdo con el aviso de Pablo[6], y con el calor de aquel carbón encendido que uno de los serafines tomó del altar celestial, para tocar los labios de Isaías[7], entraré en este gimnasio y arrojaré fuera de la palestra al impío y al mendaz, a la vista del mundo, apoyándome en el brazo de Aquél que nos libró con su sangre del poder de las tinieblas[8]. ¿Qué he de temer, si el Espíritu coeterno del Padre y del Hijo dice por boca de David: «El justo será para eterna memoria. No temerá la maza nueva»[9].

La cuestión presente, que será objeto de nuestra investigación, se encuentra entre dos grandes luminares[10]; a saber: el romano Pontífice y el Príncipe romano; y consiste en saber si la autoridad del Monarca romano, que es de derecho Monarca del mundo, como se ha probado en el libro II, depende inmediatamente de Dios, o bien de algún vicario o ministro suyo, por el que entiendo un sucesor de Pedro, que es en realidad el clavero del reino de los cielos.

II

Para esclarecer la presente cuestión hay que tomar un principio, como hemos hecho en los libros anteriores, en virtud del cual se formen los argumentos que nos lleven a la verdad. Pues, sin un principio establecido de antemano, ¿de qué vale el trabajar, aun diciendo la verdad, ya que solamente un principio es la raíz de los medios que hemos de tomar?[11] Por tanto, fijemos en primer lugar esta verdad irrefutable: que Dios no quiere aquello que repugna a la intención de la naturaleza. Pues, si esto no fuera verdad, no sería falso su contrario[12], esto es, que Dios quiere lo que repugna a la intención de la naturaleza. Y si esto no fuera falso tampoco lo serían sus consecuencias; pues es imposible que en las consecuencias necesarias sea falso el consecuente cuando no existe un antecedente falso. Pero al no querer sigue necesariamente una de estas dos alternativas: o querer o no

---

[1] *Dan.*6, 22.
[2] *Prov.* 1, 18 y 22; 8, 7.
[3] Cf. *Conv.* IV, IV, 15 y 16; *Ep.* XI, 11.
[4] *Cf. Cf. Eth. Nich.* 1, 6, 1, 1096a 14.
[5] *Cf. Prov.* 30, 5. *Dice así el texto de los Proverbios: «Toda la palabra de Dios es acrisolada, es el escudo de quien en él confía.*
[6] *Cf. I Test.* 5, 8. *Dice así el texto paulino: «Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación.»*
[7] *Cf. Is.* 6, 6-7.
[8] *Cf. Col.* 1, 13*; Purg.* XXIII, 75.
[9] *Sal.* 111, 7. *Tomamos el texto correspondiente en la traducción de Nácar-Colunga (*112, 6-7).
[10] *Cf. Purg. XVI, 106s108; Ep.* XI, 21.
[11] *Cf. Conv.* IV, XVII, 7*; Pedro Hispano, Summulae log. 4*,3,5,2.
[12] *Cf. Pedro Hispano, Summulae log.* 5, 36.

querer; como a no odiar necesariamente sigue o amar o no amar, ya que no amar no es odiar, ni dejar de querer significa no querer[13], como es evidente. Y, si esto no es falso, tampoco sería falsa la proposición siguiente: «Dios quiere lo que no quiere»; pero no hay falsedad más grande que ésta. Ahora bien, demuestro que sea verdad lo arriba expresado del siguiente modo: es evidente que Dios quiere el fin de la naturaleza, de otro modo el cielo se movería en vano. Pero esto no puede afirmarse. Si Dios quisiera el impedimento de un fin, querría también el fin del impedimento; de otro modo querría en vano; y, como el fin del impedimento es el no ser de la cosa impedida, se sigue que Dios quiere que no exista el fin de la naturaleza, cuando hemos dicho que sí lo quiere. Si Dios, pues, no quisiera el impedimento del fin, del hecho de que no lo quisiera se seguiría que no se preocupa nada del impedimento, que exista o no exista; pero quien no se preocupa del impedimento no se preocupa de la cosa que puede ser impedida, y, por consiguiente, no la tiene en su voluntad, no la quiere. Por lo cual, si el fin de la naturaleza puede ser impedido —cosa que se puede-, se sigue necesariamente que Dios no quiere el fin de la naturaleza; y así se sigue lo que antes decíamos, a saber, que Dios quiere lo que no quiere. Es, pues, verísimo aquel principio cuyos contradictorios tantos absurdos originan.

III

Al entrar en esta tercera cuestión conviene notar que la primera hubo que probarla, más para eliminar la ignorancia que para solucionar el litigio; la segunda cuestión se planteaba casi por igual con relación a la ignorancia y al litigio. Hay, en efecto, muchas cosas que ignoramos de las que no litigamos. El geómetra ignora la cuadratura del círculo[14], pero no disputa sobre ella; el teólogo ignora el número de los ángeles[15] y, sin embargo, no litiga sobre ello; el egipcio ignora la civilización de los escitas[16,] pero no por eso polemiza sobre tal civilización.

El llegar a la verdad en esta tercera cuestión suscita una discusión tan grande, que lo mismo que en otras cuestiones la ignorancia suele ser causa de litigio; así aquí el litigio es más bien causa de ignorancia. Pues sucede muchas veces que los hombres dejan volar su voluntad por delante de lo que ve su razón, y como enfermos, sin dar importancia a la luz de la razón, se dejan arrastrar como ciegos por las pasiones, y niegan con pertinencia su ceguedad. De donde resulta a menudo que no sólo se defienden cosas falsas, sino que, como sucede con frecuencia, al salirse de su propia especialidad, discurren por campos ajenos, donde, no entendiendo nada, tampoco ellos son entendidos; y de este modo a unos los provocan a la ira, a otros a la indignación y a algunos a la risa.

En efecto, tres tipos de hombre, sobre todo, se oponen a la verdad que aquí se busca. El Sumo Pontífice, vicario de nuestro Señor Jesucristo y sucesor de Pedro, a quien no debemos lo que debemos a Cristo, pero sí lo que debemos a Pedro, quizá por el celo de las llaves; y también otros pastores de la grey cristiana, y otros que son movidos, creo yo, sólo por el celo de la madre Iglesia, contradicen la verdad que voy a de mostrar, quizá por celo, como he dicho, no por soberbia.

Hay otros, en cambio, cuya obstinada avaricia ha extinguido en ellos la luz de la razón; que, habiendo nacido del diablo[17], se llaman hijos de la Iglesia, y que no sólo levantan polémica en esta cuestión, sino que, aborreciendo el nombre del sacratísimo principado, negarían con desvergüenza los principios no sólo de las anteriores cuestiones, sino también los de ésta.

Hay otros, en tercer lugar, llamados decretalistas, que, ignorantes y vacíos de teología y de filosofía y apoyándose solamente en *sus Decretales*, las que, por otra parte, considero venerables, y confiando, creo yo, en su predominio, derogan el Imperio. No es de extrañar que yo haya oído a

---

[13] *Cf. Conv.* IV, VIII, 11 y 13.
[14] *Cf. Par.* XXXIII, 133-135; Conv. II, XII, 27.
[15] *Cf. Par. XXIX*, 130-132; Conv. II, IV, 15.
[16] *Cf.* Aristóteles, *Eth. Nich.* II, 3, 6, 1112a 28.
[17] Cf. *Jn.* 8, 44.

alguno de ellos decir y afirmar precozmente que el fundamento de la fe son las tradiciones de la Iglesia; blasfemia que sin duda han de extirpar de la mente de los mortales los que han creído en Cristo hijo de Dios, que había de venir, que estuvo presente y que ha padecido, antes de la tradición de la Iglesia, y creyendo han esperado y esperando se han encendido en caridad, y ardiendo en caridad han sido hechos coherederos[18], como nadie duda.

Para excluir a estos totalmente de la presente disputa, advertimos que hay una escritura anterior a la Iglesia, otra con la Iglesia y otra después de la Iglesia. Antes de la Iglesia están el Antiguo y el Nuevo Testamento, que, como dice el Profeta, «su alabanza permanece por siempre»[19]; esto es lo que dice la Iglesia cuando habla el esposo: «¡Arrástranos tras de ti!»[20]. En la Iglesia hay que venerar aquellos principales concilios[21] en los que ningún fiel cristiano duda de que Cristo intervino, ya que sabemos que, cuando iba a subir al cielo, Él mismo dijo a sus discípulos: «Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo», como atestigua Mateo[22]. Tenemos además los escritos de los doctores, de Agustín y otros, de los que nadie duda que han sido ayudados por el Espíritu Santo, a no ser que no hayan conocido en absoluto sus escritos, y si los conocen no los han saboreado, ni mucho menos. Después de la Iglesia están las tradiciones, llamadas *Decretales*[23;], que, aunque han de ser veneradas en virtud de la autoridad apostólica, es indudable, sin embargo, que hay que posponerlas a las Escrituras fundamentales, ya que el mismo Cristo reprochó a los sacerdotes lo contrario. Como le hubiesen preguntado: «¿Por qué tus discípulos traspasan la tradición de los ancianos?» -pues descuidaban el lavatorio de las manos-, Cristo les respondió, como atestigua Mateo: «¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones?»[34]. Con estas palabras dejó suficientemente claro que hay que posponer la tradición a la Escritura.

Si las tradiciones de la Iglesia son posteriores a la Iglesia, como hemos dicho, no es la Iglesia la que recibe su autoridad de la tradición, sino al contrario, la tradición la recibe de la Iglesia; y quienes se fundan sólo en la tradición deben ser excluidos, como decíamos, de este combate. En efecto, es imprescindible, para llegar a la verdad en esta cuestión que se proceda investigando a partir de aquella fuente de donde procede la autoridad de la Iglesia.

Una vez eliminados éstos, también han de quedar excluidos aquellos otros que, encubiertos con plumas de cuervo, se jactan de ser cándidas ovejas en el rebaño del Señor[25]. Éstos son los hijos de la impiedad, que, para poder seguir con sus maldades, prostituyen hasta a su madre, expulsan a sus hermanos y, finalmente, no quieren tener un juez. ¿Para qué pedir razones a esos hombres, si su sensualidad le impide ver los principios?

Por tanto, nos queda la discusión sólo con aquellos que, movidos de cierto celo para con la madre Iglesia, ignoran la verdad que estamos buscando. Con éstos, confiando en la reverencia que un hijo piadoso tiene para con su padre o para con su madre, yo, piadoso para con Cristo y con la Iglesia, piadoso también con su pastor y para con todos los que profesan la religión cristiana, doy comienzo en este libro al certamen en defensa de la verdad.

IV

Ésos, pues, a quienes se dirigirá nuestra discusión, que afirman que la autoridad del Imperio

---

[18] Cf. *Rom.* 8, 17.
[19] Cf. *Sal.* 110, 9. Dice el texto latino: «Mandavit in eternum testamentum suum.» La traducción de Nácar-Colunga es: «Ratificó eternamente su alianza.»
[20] *Can.* 1, 4.
[21] Cf. *Glossa ad Decr.* C 3, D. XX, *De quibus.*
[22] *Mt.* 28, 20.
[23] Gelasio, C. 3, D. XV, *Sancta Romana.*
[34] *Mt.* 15, 2-3.
[25] *Cf. Unam Sanctam (Corpus luris Canonici,* ed. Frielberg, Lipsiae, 1897-1881, II, 1245).

depende de la autoridad de la Iglesia, como el maestro de obras depende del arquitecto[26], se apoyan en muchos y diversos argumentos, que toman, ciertamente, de la Sagrada Escritura y de algunos hechos, tanto del Sumo Pontífice como del Emperador mismo, y pretenden con ellos demostrar que tienen razón. En primer lugar dicen que[27], según el libro del Génesis[28], Dios hizo dos grandes luminares -uno mayor y otro menor-; uno para que alumbrase durante el día y otro para que lo hiciera durante la noche; y esto, dicho en alegoría, entienden que eran los dos regímenes, a saber, el espiritual y el temporal. Arguyen después[29] que, así como la Luna, que es el luminar menor, no tiene luz sino en cuanto la recibe del Sol, así tampoco el reino temporal tiene autoridad, sino en cuanto la recibe del régimen espiritual.

Para refutar estos y otros de sus razonamientos hay que advertir que, como le gusta decir al Filósofo en el *Tratado de los elencos sofísticos*[30], la refutación de un argumento consiste en desenmascarar su error. Y, como el error puede estar en la materia y en la forma del argumento, se puede pecar de dos maneras, a saber: asumiendo lo falso, o no silogizando. El Filósofo ponía estas dos objeciones a Parménides y a Meliso, diciendo: «Aceptan lo falso y no hacen bien los silogismos»[31]. Tomo aquí «falso» en sentido lato, aun por «inopinable», que en materia sujeta a prueba tiene naturaleza de falsedad. Y, si hay defecto de forma, quien quiera rebatir el argumento debe negar la conclusión demostrando que no se ha observado la forma del silogismo. Pero, si el defecto está en la materia, esto se deberá a que se ha tomado una proposición simplemente falsa *(simpliciter) o* parcialmente *falsa (secundum quid). Si* lo primero, hay que rechazarlo negando la premisa falsa tomada; si lo segundo, hay que establecer distinciones.

Supuesto esto, y para mayor claridad de esta y otras conclusiones a las que llegaremos después, hay que advertir que acerca del sentido místico se puede errar de dos maneras: o bien buscándolo donde no se encuentra, o bien tomándolo en un sentido distinto del que debe tomarse.

Sobre lo primero dice Agustín en *La Ciudad de Dios:* «No debe pensarse que todos los hechos narrados significan algo, sino que los que no significan nada han sido narrados en razón de aquellos que tienen significado. Sólo con la reja del arado se rotura el campo, pero para que esto pueda realizarse son también necesarias las otras partes del arado»[32].

Sobre lo segundo, hablando de quien en las Escrituras entiende algo distinto de lo que quiso decir quien lo escribió, dice el mismo Agustín en *su Doctrina Cristiana* que «se engaña, como quien, apartándose del camino, llega, sin embargo, por un rodeo, adonde aquel camino conduce»; y añade después: «Hay que demostrar que por la costumbre de desviarse también se ven obligados a ir por caminos torcidos y falsos»[33]. A continuación expone la causa por la que hay que evitar este peligro en las Escrituras, con estas palabras: «Titubeará la fe si vacila la autoridad de las Divinas Escrituras»[34] Yo, por mi parte, digo que si tales desviaciones se dan por ignorancia, una vez corregidas diligentemente[35], hay que perdonarlos, como se perdonaría a quien tuviese miedo de un león imaginario. Pero, si los que se equivocan lo hacen con astucia, han de ser tratados como los tiranos, que siguen el derecho público no para el bien común, sino desviándolo para su propio provecho. ¡Oh crimen supremo, aun cuando se cometa en sueños, abusar de la intención del Eterno Espíritu! No se peca contra Moisés o contra David, ni contra Job, ni contra Mateo, ni contra Pablo,

---

[26] Cf. Aristóteles, *Met.* I, I, 981a 30 y b 31.
[27] *Cf. Decret. c.* 6, X, *De maior, el obed.* I, 33*; Allegacio ad Unam Sanctam* (MGH, Const. IV, 139, 15-20).
[28] *Cf. Gen.* 1, 16.
[29] *Cf. Allegacio ad Unam Sanctam* (MGH, Const. IV, 139, 15-20); *Decret. c.* 6, X, *De maior el obed.* 1, 33; Clemente V, *Ep.* 26 jul. 1230 (Baluze-Molat, *Vitae paparum avenionensium,* Paris, 1914-1921, III, pp. 224 ss.).
[30] Cf. *Soph. el.* XVIII, 176b 29.
[31] *Phys.* I, 3, 186a 7*; Par.* XIII, 125-126.
[32] *De Civ. Dei,* XVI, 2.
[33] *De doct. chrit.* I, 36.
[34] *Cf. De doct. chrisi.* I, 37.
[35] *Cf. Mt. 18, 15-18; Decret. c.* 14, C. XXIV, e. 8, *etc.*

sino contra el Espíritu Santo, que habla por ellos[36] Pues, aunque los escribas de la divina palabra sean muchos, el único que dicta es Dios, que se ha dignado manifestarnos su beneplácito por las plumas de muchos.

Hechas estas advertencias, a propósito de lo dicho anteriormente, para refutar aquello de que los dos luminares son figura de los dos regímenes -afirmación sobre la que descansa toda la fuerza del argumento-, diré que puede demostrarse por un doble camino que este sentido es absolutamente insostenible. En primer lugar porque, siendo tales regímenes como accidentes del hombre mismo, parecería que Dios hubiera invertido el orden, al producir antes los accidentes que el propio sujeto; y decir esto de Dios es absurdo; pues aquellos dos luminares fueron producidos el día cuarto y el hombre lo fue el día sexto, como dice la letra de la Escritura[37]. Además, siendo estos regímenes los que dirigen a los hombres a ciertos fines, como quedará claro después, si el hombre hubiera permanecido en el estado de inocencia en el que Dios lo hizo, no habría necesitado de tales directrices. Por tanto, dichos regímenes son remedios contra la enfermedad del pecado. Y como en el cuarto día el hombre no sólo era pecador, sino que simplemente no existía, habría sido vano producir remedios, y sería contrario a la bondad divina. En efecto, sería necio el médico que antes del nacimiento de un niño le prepara un emplasto para una herida futura. Por consiguiente, no se puede afirmar que Dios haya hecho los dos regímenes en el cuarto día de la creación; y, consecuentemente, la intención de Moisés no pudo ser la que ellos suponen.

Se puede también, concediendo la proposición falsa, refutarla después por una distinción; pues para el adversario es más suave la solución por distinción; pues se le da la impresión de que no miente totalmente, como hace ver la negación absoluta. Digo, por tanto, que aunque la Luna no tenga luz abundante, sino en cuanto la recibe del Sol, no por eso se concluye que la Luna misma sea efecto del Sol. Por eso hay que advertir que una cosa es el ser de la Luna misma, otra su virtud y otra su acción. En cuanto a su ser, de ningún modo la Luna depende del Sol, ni tampoco en cuanto a su virtud ni en cuanto a la acción pura y simple; porque su movimiento procede de su propio motor, y su influencia de sus propios rayos; tiene, en efecto, alguna luz por sí misma como se manifiesta en su eclipse; pero, para obrar mejor, recibe algo del Sol, pues recibe abundancia de luz, y con ella obra con mayor eficacia. Digo, por tanto, que el reino temporal no recibe su ser del espiritual, ni tampoco su virtud, que es su autoridad, ni tampoco simplemente su operación; pero sí recibe de él algo para obrar con más eficacia, por la luz de la gracia, que en el cielo y en la tierra le infunde la bendición del Sumo Pontífice[38]. Por eso el argumento pecaba en cuanto a la forma porque el predicado de la conclusión no estaba en el extremo de la mayor, como se ve claramente. En efecto, el silogismo procede del siguiente modo: la Luna recibe la luz del Sol, que es el régimen espiritual; el régimen temporal es la Luna; luego el régimen temporal recibe la autoridad del régimen espiritual. Pues en el extremo de la mayor se pone la «luz», en el predicado de la conclusión, la «autoridad»; que son cosas diferentes en sujeto y razón[39], como se ha visto.

V

Invocan también un argumento sacado de la Escritura, de aquel texto de Moisés en el que se dice que del fémur de Jacob fluyó la figura de estos dos regímenes, con Leví y Judá, que fueron uno el padre del sacerdocio, y el otro del poder temporal[40]. Después, desde estas figuras, argumentan así: como Leví es a Judá, así la Iglesia es al Imperio; Leví precedió a Judá en el- nacimiento, como está

[36] *Cf. II Pe.* 1, 21.
[37] Cf. *Gén.* 1, 19 y 31.
[38] Cf. Bonifacio VIII, Ep., 15 de junio de 1300 (MGH, Legum sectio IV, t. IV, 1, n. 108, 85).
[39] Cf. Pedro Hispano, *Summulae log.* 3, 10.
[40] Cf. Gén. 29, 34.

claro en la Escritura; luego la Iglesia precede al Imperio en autoridad.

Esto puede refutarse fácilmente; pues, cuando dicen que Leví y Judá, hijos de Jacob, son figuras de estos regímenes, podría refutarlo, de manera semejante, por negación; pero concedámoslo. Y si argumentan: «como Leví precedió en el nacimiento, así procede la Iglesia en su autoridad», les respondo del mismo modo que antes: una cosa es el predicado de la conclusión y otra el extremo de la mayor[41]; pues una cosa es la «autoridad» y otra distinta el «nacimiento», en cuanto al sujeto y razón. Por eso hay error en la forma. El proceso es como el siguiente: A precede a B en C; D y E son, entre sí, como A y B; luego D precede a E en F; pero F y C son cosas distintas; y si insistieran diciendo que F sigue a C, es decir, la autoridad al nacimiento, y que del antecedente se infiere correctamente la consecuencia, como se infiere el animal del término «hombre», diré que esto es falso, pues hay muchos mayores que no sólo no preceden en autoridad, sino que son precedidos por los más jóvenes, como se ve claramente allí donde los obispos son más jóvenes que sus arciprestes. Y así la instancia parece incurrir en error al tomar la «no causa por causa»[42].

VI

Invocan también del texto del libro *I de los Reyes* el nombramiento y la deposición de Saúl, y dicen que el rey Saúl fue entronizado y depuesto del trono por Samuel, que hacía las veces de Dios, por mandato divino, como se ve claro en la Escritura[43;]. Argumentan de este hecho que, como aquel vicario de Dios tenía autoridad para dar y quitar el poder temporal y transferírselo a otro[44], así ahora también el vicario de Dios, obispo de la Iglesia universal, tiene la potestad de dar y quitar y transferir el cetro del régimen temporal[45]; de lo cual se seguiría, sin lugar a dudas, que la autoridad del Imperio sería dependiente de la Iglesia, como dicen ellos.

Para refutar esto hay que responder a los que afirman que Samuel era vicario de Dios, diciendo que Samuel actuó no como vicario[46], sino como legado especial[47] para este caso concreto, o como nuncio portador de un mandato expreso del Señor; lo cual está claro, porque sólo hizo lo que Dios le había mandado.

De aquí se infiere que no hay que olvidar que una cosa es ser vicario y otra ser nuncio o ministro; como una cosa es ser doctor y otra ser intérprete. Vicario es aquel al que se le ha dado jurisdicción para legislar y juzgar; por eso, dentro de los términos de la jurisdicción que se le ha encomendado, puede actuar legal y libremente, sobre cosas que su señor ignora absolutamente. El nuncio, en cambio, en cuanto tal, no puede hacer esto; sino que, como el martillo obra sólo en virtud del artesano[48], así también el nuncio obra exclusivamente por voluntad de aquel que lo envía. Por consiguiente, aunque Dios hiciera aquello por mediación de su nuncio Samuel, no se concluye por ello que el vicario de Dios pueda hacer lo mismo. Muchas cosas ha hecho, hace y hará Dios por medio de sus ángeles que el vicario de Dios, sucesor de Pedro, no puede hacer.

Resulta de aquí que el argumento de éstos concluye «del todo a la parte»[49], como si dijera así: «el hombre puede ver y oír; luego el ojo puede ver y oír». Pero esto no tiene sentido. Lo tendría «negativamente»[50], así: «el hombre no puede volar; luego tampoco los brazos del hombre pueden volar». E igualmente: «Dios no puede hacer, por medio de un nuncio, que las cosas engendradas no

---

[41] Cf. Pedro Hispano, *Summulae log.* 4, 3.
[42] Cf. Pedro Hispano, *Summulae log.* 7, 56-57; Aristóteles, *Soph. el.* 5, 167b 21-33; 6, 168b 22-26.
[43] Cf. I Rey. 10, 1 ss., y 15, 23.
[44] Cf. I Rey. 15, 28, y 28, 17.
[45] Cf. *Allegacio ad Unam Sanctam* (MGH, Const. IV, 139, 4-5).
[46] Cf. Decret., c. II, X; De off. vicarii, I, 28.
[47] *Cf. Decret., c.* II, X; *De off. legati*, I, *30.*
[48] *Cf. Par. II*, 128; *Conv*. IV, IV, 12.
[49] *Cf.* Pedro Hispano, *Summulae log.* 5, 16-17.
[50] *Cf.* íd., 11, 4.

sean engendradas, según la sentencia de Agatón[51]; luego, tampoco puede hacerlo su vicario».

VII

Se apoyan también en la ofrenda de los Magos, según el texto del Evangelio de Mateo[52], y dicen que Cristo recibió oro e incienso al mismo tiempo, para presentarse a sí mismo como señor y gobernador de las cosas espirituales y de las temporales. De esto deducen que el Vicario de Cristo es señor y gobernador de ambos órdenes y que, por consiguiente, tiene autoridad sobre uno y otro. Respondiendo a esto admito la letra y el sentido del texto de Mateo[53], pero rechazo lo que pretenden deducir de él. Silogizan así: «Dios es señor de lo espiritual y de lo temporal; el Sumo Pontífice es vicario de Dios; luego es señor de lo espiritual y de lo temporal.» Aunque las dos proposiciones son verdaderas, el término medio cambia y, por tanto, el argumento tiene cuatro términos[54] con lo cual no se observa la forma silogística, como se ve claramente por los tratados del silogismo en general[55] pues una cosa es «Dios», que se pone por sujeto de la mayor, y otra «vicario de Dios», que se predica de la menor[56.] Si alguno insistiera en la equivalencia del vicario, su insistencia sería inútil; ya que ningún vicariato, ni divino ni humano, puede equivaler a la autoridad principal; cosa que se comprende sin dificultad. Sabemos, en efecto, que el sucesor de Pedro no es lo mismo que la autoridad divina, por lo menos en las operaciones propias de la naturaleza, pues no podría hacer que ascendiera la tierra a lo alto, ni que el fuego fuera hacia abajo, por la misión a él confiada. Ni tampoco Dios podría encomendarle todos los poderes, pues Dios no puede de ningún modo delegar la potestad de crear, ni la de bautizar, como es evidente, aunque el Maestro diga lo contrario en el libro IV [57]. Sabemos además que un vicario de un hombre no equivale a dicho hombre, ni siquiera en cuanto vicario, porque nadie puede dar lo que no es suyo. La autoridad principal no es del príncipe, a no ser en cuanto al uso, porque ningún príncipe puede darse la autoridad a sí mismo; aunque puede recibir la autoridad y renunciar a ella, pero no puede crear a otro príncipe, pues la creación de un príncipe no depende de la potestad del príncipe. Y, si esto es así, está claro que ningún príncipe puede ser sustituido por un vicario que sea igual a él en todo; por lo cual la instancia no tiene ninguna eficacia.

VIII

Asimismo toman las palabras de Cristo a Pedro, del mismo Evangelista: «Y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos»[58], cosa que fue dicha también a todos los demás apóstoles. Igualmente aducen las palabras del texto de Mateo y de Juan[59.] De aquí arguyen que el sucesor de Pedro, por concesión de Dios, puede atarlo todo y desatarlo todo; e infieren luego que puede anular las leyes y los decretos del Imperio, e imponer leyes y decretos para el gobierno temporal[60]. De esto se seguiría lo que ellos sostienen. Pero a esto hay que responder con una distinción a la mayor del silogismo que ellos emplean. Silogizan así: «Pedro pudo atarlo y desatarlo todo; el sucesor de Pedro puede todo lo que Pedro pudo; luego el

---

[51] *Cf. Eth. Nich.* VII, 2, 1139b 10.
[52] *Cf. Mt.* 2, 2ss.
[53] *Cf. Conv.* II, XII, 10.
[54] *Cf.* Pedro Hispano, *Summulae log. 4,* 22; Aristóteles, *Anal. pr.* 4, 26a 9 e 5; 27a 23 3 27b 8.
[55] Cf. Aristóteles, *Anal pr.* I, 25, 41b 36; 42a 31; *Anal. post.* I, 19, 81a 10; 25, 86b 7.
[56] Cf. Pedro Hispano, *Summulae log. 4, 3.* s' Pedro Lombardo, *Sent. IV,* d. 5, a. 3.
[58] *Mt.* 16, 19.
[59] Cf. *Mt.* 18, 18, que es igual al texto anterior; y 28, 18-19, que dice así: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, id, pues; enseñad [...]»; Jn. 20, 23: «A quienes perdonaréis los pecados le serán perdonados, a quienes se los retuviereis le serán retenidos.»
[60] MGH, Const. IV, p. 1346.

sucesor de Pedro puede atar y desatar todo.» De aquí ellos infieren que puede anular e imponer la autoridad y los decretos del Imperio. Concedo la menor, pero no la mayor, a no ser con una distinción. Y, por tanto, digo que el término de signo universal «todo», incluido en «cualquier cosa»[61], no se aplica nunca fuera del ámbito del significado del término[62]. Pues, si digo «todo animal corre», «todo» se aplica a lo que está comprendido en el género animal; pero, si digo «todo hombre corre», el signo universal no, se aplica sino a los supuestos de este término «hombre»; y, cuando digo «todo gramático», la predicación se restringe aún más.

Por eso hay que ver siempre cuál es el valor de atribución del término universal, y, hecho esto, se verá fácilmente cuánto se extiende su predicación, una vez conocidos la naturaleza y el ámbito del término que se aplica. Por eso, cuando se dice «todo lo que atares», si ese «todo» se tomara en sentido absoluto, sería verdad lo que dicen ellos; y no sólo podría hacer esto, sino que podría también separar a la mujer de su marido y unirla a otro, viviendo aún el primero[63], cosa que en manera alguna está en su poder. Podría también absolverme sin arrepentimiento, lo cual ni Dios mismo puede hacer. Por tanto, siendo esto así, está claro que no hay que tomar aquella predicación en sentido absoluto, sino en sentido relativo. Si consideramos lo que se le concede, se ve claramente con relación a qué se determina la predicación. En efecto, dice Cristo a Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos», es decir: «Te haré clavero del reino de los cielos.» Después añade: «todo», es decir, «todo aquello que»; esto es, «todo aquello que está con relación a este oficio podrás atarlo y desatarlo». Y, de este modo, el término universal que se incluye en el «todo» se restringe en su predicación al oficio de las llaves del reino de los cielos. Tomando así el término, la proposición es verdadera; pero no en sentido absoluto, como queda claro. Por consiguiente, digo que, aunque el sucesor de Pedro, de acuerdo con las exigencias del oficio encomendado a Pedro, puede atar y desatar, no se sigue de aquí que por eso pueda anular e imponer decretos al Imperio, o leyes, como ellos pretendían, a no ser que se pruebe posteriormente que esto se refiere al oficio de las llaves; pero lo contrario se probará después.

IX

Aducen también aquel texto de Lucas en que Pedro dijo a Cristo: «Aquí hay dos espadas»[64], y afirman que por estas dos espadas hay que entender los dos regímenes antes mencionados, que Pedro dijo que estaban donde él estaba, es decir, junto a sí; y arguyen de aquí que aquellos dos regímenes, según la autoridad, residen en el sucesor de Pedro es[65].

A esto hay que responder con la negación del sentido en el que se funda el argumento. Dicen, en efecto, que aquellas dos espadas, que Pedro señaló, significan los dos regímenes predichos: cosa que hay que negar absolutamente, tanto porque aquella respuesta no se dio según la intención de Cristo, cuanto porque Pedro, según su costumbre, respondía súbitamente y de una manera superficial.

Es cosa manifiesta que la respuesta no se dio de acuerdo con la intención de Cristo si analizamos las palabras precedentes y las causas que las provocaron. Por lo cual hay que recordar que tales palabras fueron pronunciadas el día de la Cena; por eso Lucas comienza más arriba diciendo: «Llegó pues el día de los ácimos en que habían de sacrificar la pascua»[66], la cena en que Cristo predijo su inminente pasión, por la que convenía que Él se separase de sus discípulos. Hay que recordar también que, cuando fueron pronunciadas estas palabras, estaban juntos todos los doce discípulos;

---

[61] En latín «quodcumque».
[62] Pedro Hispano, *Summulae log.* 12, 1, 23-24.
[63] *Cf. Mt.* 19, 9*; Mc. 10, 11-12; Lc.* 16, 18.
[64] *Lc.* 22, 38.
[65] *Cf. Unam Sanctam,* II, 1245.
[66] *Lc.* 22, 7.

por lo que, poco después de pronunciarlas, dice Lucas: «Cuando llegó la hora se puso a la mesa; y los apóstoles con Él»[67]. Y prosiguiendo el coloquio añadió: «Cuando os envié sin bolsa ni alforjas, sin sandalias, ¿os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: nada. Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente la alforja, y el que no la tenga venda su manto y compre una espada»[68]. En las palabras anteriores se manifiesta con bastante claridad la intención de Cristo; pues no dijo: «comprad o tomad dos espadas» -o más bien doce, pues a los doce discípulos decía: «el que no tenga que compre»- para que cada uno tuviese la suya. Además, esto lo decía también para avisarles de su futura prisión y del desprecio que sobre ellos caería, como si les dijera: «mientras estuve con vosotros érais bien recibidos, pero ahora seréis rechazados; por eso es necesario que os preparéis, obligados de la necesidad, con aquellas cosas que incluso os había prohibido. Por eso, si la respuesta de Pedro a las palabras de Cristo tuviera la intención que le atribuyen, no estaría conforme con la de Cristo: pero esto se lo habría reprochado Cristo, como tantas veces, cuando respondía con ligereza. En este momento no lo hizo así, sino que asintió diciéndole: «Es bastante»[69]; como si dijera: «Os digo esto obligado por la necesidad; pero, si no puede tener cada uno una espada, dos pueden ser suficientes.»
Que Pedro hablara superficialmente, según su costumbre, lo prueba su presunción impulsiva e impremeditada, a la que le llevaba no sólo la sinceridad de su fe, sino también, creo yo, su espontaneidad y simplicidad naturales. De esta presunción nos han dejado testimonio todos los Evangelistas. En efecto, Mateo escribe que, cuando Jesús interrogó a sus discípulos: «¿Quién dicen que soy yo?», Pedro respondió antes que nadie: «Tú eres Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios vivo»[70]. Escribe también que, cuando Cristo dijo a sus discípulos que era necesario que Él fuera a Jerusalén y que padeciera allí mucho, Pedro lo tomó aparte y comenzó a increparle diciendo: «No quiera Dios, Señor, que eso suceda.» Pero Él, volviéndose, dijo a Pedro: «Retírate de mí, Satanás»[71]. Asimismo escribe que en el monte de la transfiguración, en presencia de Cristo, de Moisés y de Elías y de los dos hijos de Zebedeo, dijo: «Si quieres haré aquí tres tiendas, una para ti, una para Moisés y otra para Elías»[72]. Escribe, además, que estando los discípulos en la barca, por la noche, como Cristo se les acercase andando sobre las aguas, Pedro dijo: «Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas»[73]. Escribe también el mismo Evangelista que, como Cristo anunciase el escándalo a sus discípulos, Pedro respondió: «Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré»[74]; y un poco después: «Aunque tenga que morir contigo, no te negaré»[75]. Esto también lo atestigua Marcos[76];

Lucas, en cambio, dice que poco antes de las palabras dichas sobre las espadas, Pedro dijo a Cristo: «Señor, preparado estoy para ir contigo no sólo a la prisión, sino a la muerte»[77]. Juan, por su parte, dice de él que, como Cristo quisiera lavarle los pies, Pedro le dijo: «Señor, ¿tú lavarme a mí los pies?»[78]; y un poco después: «Jamás me lavarás tú los pies»[79]. Dice también que Pedro golpeó con la espada al siervo del pontífice[80], cosa que los cuatro Evangelistas están de acuerdo con consignar[81]. Dice también Juan que Pedro, cuando vino al sepulcro, entró súbitamente y vio al otro

---

[67] *Lc.* 22, 14. La traducción de Nácar-Colunga no dice «los doce»; sí la cita de Dante que concuerda con la Vulgata.
[68] *Lc.* 22, 35-36.
[69] *Lc.* 22, 38.
[70] *Mi.* 16, 16.
[71] *Mi.* 16, 22.
[72] *Mt.* 17, 4.
[73] *Mt.* 14, 28.
[74] *Mt.* 26, 33.
[75] *Mt.* 26, 35.
[76] *Cf. MC.* 14,29-31.
[77] *Lc.* 22, 33.
[78] *Jn.* 13, 6.
[79] *Jn.* 13, 8.
[80] *Jn.* 18, 10.
[81] *Cf. Mt.* 26, 15*; Mc.* 14, 47*; Lc.* 22, 50.

discípulo que estaba indeciso junto a la puerta[82]. Y dice además que, después de la resurrección, estando Jesús en la ribera: «Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se ciñó la sobretúnica -pues estaba desnudo- y se arrojó al mar»[83]. Dice finalmente que, como Pedro viese a Juan, dijo a Jesús: «Señor, ¿y éste qué?»[84]. Convenía que relatáramos tales cosas de nuestro Archimandrita[85], en alabanza de su espontaneidad, pues muestran claramente que, cuando habló de las dos espadas, respondía a Cristo con simplicidad de intención. Si las palabras de Cristo y de Pedro hubiera que tomarlas en sentido figurado, no habría que explicarlas en el sentido que dicen ellos, sino que hay que referirlas al sentido de aquella espada de la que dice Mateo: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra»[86]. Y esto lo hizo tanto con la palabra como con los hechos; por lo cual decía Lucas a Teófilo: «(traté) de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio»[87]. Tal era la espada que Cristo mandaba comprar, a lo que respondía Pedro que había dos espadas. Estaban preparadas para la palabra y para las obras, por las que harían lo que decía Cristo que habían venido a realizar por la espada, como queda dicho.

X

Añaden algunos que el Emperador Constantino, que había quedado limpio de la lepra por la intercesión del entonces Sumo Pontífice, Silvestre[88], hizo donación a la Iglesia de la sede del Imperio, es decir, de Roma, con otras muchas dignidades del Imperio. De aquí arguyen que nadie puede tomar después aquellas dignidades si no las recibe de la Iglesia, a quien, según ellos, pertenecen; y de ellos se seguiría correctamente que una autoridad depende de la otra, como ellos quieren.

Expuestos y refutados así los argumentos, que parecían tener sus raíces en la palabra divina, nos quedan por exponer y refutar los que se apoyan en la historia humana de Roma y en la humana razón. De ellos, el primero que exponen lo razonan así: «nadie puede tener conforme a derecho las cosas que son de la Iglesia, si no las recibe de la Iglesia»; -esto puede concederse-; «el régimen romano pertenece a la Iglesia; luego nadie puede poseerlo *de jure* si no lo recibe de la Iglesia». Prueban la menor por lo dicho más arriba sobre la donación de Constantino.

Pero yo niego esta menor; y a quienes la prueban les respondo que no es ninguna prueba, porque Constantino no podía enajenar la dignidad del Imperio, ni la Iglesia podía aceptarla. Y, si insisten pertinazmente, puedo demostrar lo que estoy diciendo del siguiente modo: a nadie le es lícito hacer, en virtud del oficio a él confiado, cosas contrarias a ese oficio; porque, de este modo, lo mismo en cuanto tal sería contrario a sí mismo, lo cual es imposible; ahora bien, va contra la misión confiada al Emperador el dividir el Imperio, ya que su oficio es mantener al género humano unido en un solo querer y un solo no querer, como puede verse fácilmente en el libro 1 de este tratado; luego no es lícito al Emperador dividir el Imperio. Si, por consiguiente, Constantino hubiese enajenado algunas dignidades del Imperio -como dicen- y las hubiese entregado a la potestad de la Iglesia, habría sido rasgada la túnica inconsútil[89], aquella misma cuya riqueza no se atrevieron a romper los que atravesaron con la lanza a Cristo, verdadero Dios.

Además, así como la Iglesia tiene su fundamento propio, así también el Imperio tiene el suyo. Pero el fundamento de la Iglesia es Cristo; de ahí que diga el Apóstol *A los Corintios:* «que en

---

[82] *Cf. Jn.* 20, 6.
[83] *Jn.* 21, 7.
[84] *Jn.* 21, 21.
[85] *Cf. Par.* XI, 99.
[86] *Mt.* 10, 34-35.
[87] *Act.* 1, 1.
[88] *Cf. Inf.* XXVII, 94-95.
[89] *Cf. Jn.* 19, 23-24*; Unam Sanctam,* II, 1245.

cuanto al fundamento nadie puede tener otro sino el que está puesto, que es Jesucristo»[90]. Él es la piedra sobre la que ha sido edificada la Iglesia. El fundamento del Imperio, en cambio, es el derecho humano. Por tanto, digo que, así como la Iglesia no puede obrar en contra de su fundamento, sino que siempre se debe apoyar en él, según aquel texto del *Cantar de los Cantares:* «¿quién es esta que sube del desierto, apoyada sobre su amado?»[91], así tampoco le es lícito al Imperio hacer cualquier cosa contra el derecho humano; pero obraría contra el derecho humano si se destruyera a sí mismo; luego no le es lícito al Imperio destruirse a sí mismo. Ahora bien, como dividir el Imperio equivaldría a destruirlo, ya que el Imperio consiste en la unidad de la Monarquía universal, es evidente que al que desempeña la autoridad del Imperio no le es lícito dividirlo. En lo dicho anteriormente queda demostrado que la destrucción del Imperio es contraria al derecho humano.

Además, toda jurisdicción es anterior a su juez; pues el juez está ordenado a la jurisdicción, y no al contrario; pero el Imperio es la jurisdicción que comprende en su ámbito toda la jurisdicción temporal; luego, la jurisdicción es anterior a su juez, que es el Emperador, porque el Emperador está ordenado a ella, y no al contrario. De donde resulta que el Emperador, en cuanto Emperador, no puede cambiarla pues de ella recibe su ser. Digo ahora así: quien hizo, según dicen, el don a la Iglesia, o era Emperador o no lo era; si no lo era, está claro que no podía donar nada de aquello que pertenecía al Imperio; si lo era, siendo tal donación una merma de la jurisdicción, no podía hacerlo tampoco como Emperador. Más aún, si un Emperador pudiera suprimir una pequeña parte de la jurisdicción del Imperio, también lo podría hacer, por la misma razón, otro Emperador. Y, como la jurisdicción temporal sea limitada y todo lo limitado se pueda eliminar por sustracciones parciales, resultaría que aquella primera jurisdicción podría quedar aniquilada: lo que es irracional.

Además, actuando el donante a modo de agente y el que recibe a modo de paciente, como nos dice el Filósofo en el libro V de *A Nicómaco*[92], para que la donación sea lícita se requiere no sólo la capacidad del que dona, sino también del que la recibe: porque la acción del agente requiere un paciente dispuesto[93]. Pero la Iglesia estaba totalmente incapacitada, por un precepto prohibitivo expreso, para recibir bienes temporales, como sabemos por Mateo, que dice así: «no os procuréis oro, ni plata, ni cobre sobre vuestros cintos, ni alforja para el camino»[94.] Pues, aunque en el Evangelio de Lucas tenemos la relajación parcial del precepto[95]. no puede encontrarse después de aquella prohibición ninguna licencia a la Iglesia para poseer oro y plata. Por lo cual, si la Iglesia no podía aceptar donaciones, aunque Constantino de suyo hubiera podido hacérselas, ese hecho no era posible por la incapacidad del paciente. Es evidente, pues, que ni la Iglesia hubiera podido recibir a título de propiedad, ni el Emperador conferir el título de enajenación. Podía, sí, el Emperador poner bajo el patrocinio de la Iglesia su patrimonio y otras cosas, manteniendo siempre su dominio último, cuya unidad no permite división. Podía el Vicario de Dios recibir algo no como propietario, sino como dispensador de las rentas en favor de la Iglesia y de los pobres de Cristo[96,] cosa que sabemos hicieron los Apóstoles[97].

Añaden además el hecho de que el Papa Adriano[98] llamó a Carlomagno en defensa propia y de la Iglesia, por la injuria de los longobardos, en tiempos de su rey Desiderio; y que Carlomagno[99] recibió de él la dignidad del Imperio, aunque en Constantinopla reinaba el Emperador Miguel[100]. Por eso dicen que todos los Emperadores romanos que hubo después de él fueron defensores de la Iglesia

---

[90] *I Cor.* 3, 11*; Ef. 2*, 20; 1. *Pe.* 2, 6.
[91] *Cant.* 8, 5.
[92] *Eth. Nich.* IV, 1, 1120a 14.
[93] Cf. Aristóteles, *De anima, II, 2, 414 2 11;* Sto. Tomás de Aquino, *In de anima,* II, lect. 4, n. 272.
[94] *Mt.* 10, 9-10.
[95] *Cf. Lc.* 9, 3; 10, 4; 22, 36.
[96] *Cf. Decret. c.* 12, q. 1, a. 23, *episcopus.*
[97] *Act.* 4, 35.
[98] *Cf. Decret. c. 22,* D. LXIII, 7.
[99] Cf. Decret., c. 34, X, Venerabilem, 1, 6; Allegacio ad Unam Sanctam, 2 y 5 (MGH, Const. IV, 139, 4-5).
[100] *Cf.* Gotifridi Viterbiensis, *Pantheon* (MGH, Scrit. XXI, Partic. XXIII, cap. *12).*

y debían ser llamados por ella en su defensa[101]; de donde se seguiría esa dependencia que ellos pretenden establecer. Para refutar esto, respondo que nada dicen, porque la usurpación del derecho no crea derecho[102]. Si así fuese como ellos dicen, del mismo modo se probaría que la autoridad de la Iglesia dependería del Emperador, puesto que el Emperador Otón repuso en su sede al Papa León, y depuso a Benedicto, y lo desterró a Sajonia[103].

XI

Con la razón arguyen del siguiente modo. Utilizan, en efecto, un principio del libro X de la *Filosofía Primera* y dicen: todas las cosas que pertenecen a un mismo género se reducen a una, que es la medida de todas las comprendidas en ese género[104;] ahora bien, todos los hombres son de un mismo género; luego deben reducirse a uno solo, como medida de todos ellos. Y como el Obispo supremo y el Emperador son hombres, si la conclusión anterior es verdadera, es necesario que se reduzcan a un solo hombre. Y, como el Papa no puede ser reducido a otro, no queda sino que el Emperador, con todos los demás hombres, tenga que reducirse al Papa, como a su medida y regla. De lo cual se concluye también lo que ellos se proponen probar.

Para refutar este argumento yo les digo que, cuando dicen «las cosas que son del mismo género tienen que ser reducidas a una del mismo género que sea la medida de ellas», dicen la verdad. Y también dicen la verdad cuando afirman que todos los hombres son de un mismo género; y también es verdadera su conclusión cuando infieren que todos los hombres deben reducirse a una sola medida dentro de su género. Pero se equivocan «en cuanto al accidente»[105], al subinferir de esta conclusión lo referente al Papa y al Emperador.

Para aclarar esto hay que tener en cuenta que una cosa es ser hombre y otra ser Papa; e, igualmente, que una es ser hombre y otra ser Emperador; como una cosa es ser hombre y otra ser padre y señor. El hombre, en efecto, es lo que es por la forma sustancial, por la que tiene especie y género determinado, y por la que queda encuadrado en la categoría de sustancia. El padre, en cambio, es lo que es por forma accidental, que es una relación, por la cual se le atribuye una especie y un género, «con relación a otro», es decir, «de relación». De otro modo, todo se reduciría a la categoría de la sustancia, ya que ninguna forma accidental subsiste por sí misma, sin la hipóstasis de la sustancia subsistente; lo cual es falso. Siendo, pues, el Papa y el Emperador lo que son por ciertas relaciones, es decir, por el Papado y por el Imperio, que son, en efecto, verdaderas, una en la esfera de la paternidad y otra en la del dominio, es evidente que el Papa y el Emperador, en cuanto tales, tienen que ser encuadrados en la categoría de relación y, consiguientemente, deben ser reducidos a un algo existente dentro de este género.

Digo, pues, que una es la medida a la que deben ser reducidos todos los hombres en cuanto tales y otra en cuanto son Papa y Emperador. Pues, en cuanto son hombres, han de hacer referencia al mejor de los hombres, sea el que sea, que es medida y arquetipo de todos los otros, por decirlo así, con relación al existente máximo y único dentro de su género; como puede deducirse del libro último de la *Ética a Nicómaco*[106]. En cuanto son seres relativos a algo, en cambio, deben reducirse, como es evidente, o bien uno al otro, si el primero está subordinado al segundo, o bien pertenecen los dos a una misma especie de relación; o se reducen a un tercer término, como a una común unidad. Pero no puede afirmarse que uno se subordine al otro, puesto que, si así fuera, uno sería predicado del otro; lo cual es falso, pues no decimos: «el Emperador es el Papa», ni lo contrario. Ni puede decirse

---

[101] *Cf. Alberti regis Constitutiones, 105* (MGH, Legum sectio IV, t. IV, 1, p. 80; 107, p. 181); *Henrici VII Constitutiones,* an. *1309,* n. *298; Bonifacii PP. VIII Ep., 13* maii *1300.*
[102] Cf. *Dig., c.* 15, 1, 3.
[103] *Cf. Decret., c. 23,* D. LXIII, *In sinodo; cf. 33, D.* LXIII, *Tibi Dominio;* Tolomaei Lucensis, *Hist. ecci.,* XVII, *p.* 19.
[104] *Cf. Met. X, 1, 1052b 18; Conv.* I, I, 1; III, XI, 17.
[105] Pedro Hispano, *Summulae log.* 7, 44.
[106] Cf. *Eth. Nich.* X, 2,1173a 26; X, 5,1176a 16.

tampoco que pertenezcan a una común especie; porque una es la razón de Papa y otra la de Emperador, en cuanto tales. Luego deben ser reducidos a algo en que encuentren su unidad.

Por tanto, hay que tener en cuenta que, así como una relación es a otra, así también un término relativo es a otro. Si, pues, el Papado y el Imperio, que son relaciones de superposición, deben ordenarse con respecto a una superposición, de la que dependen con sus caracteres diferenciales el Papa y el Emperador, que son relativos, deben reducirse a uno, en el que se encuentre esa relación de superposición sin caracteres diferenciales. Y esta unidad será o el mismo Dios, en el que toda relación se une universalmente, o alguna sustancia inferior a Dios, en la que la relación de superposición se particularice descendiendo desde la simple relación por medio de la diferencia subordinante[107]. De este modo queda claro que el Papa y el Emperador, en cuanto hombres, deben ser referidos a uno; pero en cuanto Papa y Emperador, a otro distinto. Y con esto queda resuelta la cuestión planteada en cuanto al argumento de razón.

XII

Expuestos y rechazados los errores en los que principalmente se apoyan quienes defienden que la autoridad del Principado romano depende del Romano Pontífice, hemos de volver a la demostración de la verdad de esa tercera cuestión propuesta al principio de la obra; verdad ésta que aparecerá con suficiente claridad si, investigando de acuerdo con el principio establecido, demuestro que dicha autoridad depende inmediatamente de la cima más alta del ser, que es Dios. Esto restará claro o bien demostrando que la autoridad de la Iglesia queda lejos de ella -ya que sobre lo otro no hay discusión-, o bien si probamos «palmariamente»[108] que la autoridad imperial depende inmediatamente de Dios.

Que la autoridad de la Iglesia no sea causa de la autoridad imperial se prueba del siguiente modo: cuando una cosa tiene toda su virtud sin la existencia o la virtud de otra, esta última no es causa de la virtud de la primera; ahora bien, el Imperio tuvo toda su virtud sin la existencia y la virtud de la Iglesia; luego la Iglesia no es causa de la virtud del Imperio y, consiguientemente, tampoco de su autoridad, pues su virtud y autoridad se identifican. Sea la Iglesia A, el Imperio B, y la autoridad o virtud del Imperio C; si, no existiendo A, C está en B, es imposible que A sea causa de que C esté en B, ya que es imposible que el efecto preceda a la causa en ser. Más aún, si no existiendo A, C está en B, es necesario que A no sea causa de que C esté en B, ya que para que se produzca el efecto es necesario que antes opere la causa, sobre todo la eficiente, de la que aquí se trata.

La proposición mayor de esta demostración queda clara en los términos; Cristo y la Iglesia confirman la menor; Cristo, naciendo y muriendo, como se ha dicho más arriba; la Iglesia, cuando Pablo dice a Festo en los *Hechos de los Apóstoles:* «Estoy ante el tribunal del César; en él debo ser juzgado»[109]; y cuando poco después el ángel de Dios dijo a Pablo: «No temas, Pablo, comparecerás ante el César»[110]; cuando de nuevo dice Pablo, después, a los judíos residentes en Italia: «Oponiéndose a ello los judíos me vi obligado a apelar al César, no para acusar de nada a mi pueblo (sino para salvar mi alma de la muerte)»[111]. Si el César ya entonces no hubiese tenido autoridad para juzgar las cosas temporales, ni Cristo lo habría aconsejado, ni el ángel habría hecho el anuncio con aquellas palabras, ni el que decía: «deseo morir para estar con Cristo»[112], habría apelado a un juez incompetente.

Además, si Constantino no hubiese tenido autoridad, no habría podido ceder a la Iglesia, conforme a derecho, aquellos bienes del Imperio que puso bajo su patrocinio; y así la Iglesia gozaría injustamente de esa donación, pues Dios quiere que las ofrendas sean inmaculadas, según aquel texto

---

[107] Cf. Pedro Hispano, *Summulae log.* 3, 19.
[108] «Ostensive», Cf. III, XV, 2, 6; Pedro Hispano, *Summulae log.* 7, 55.
[109] *Act.* 25, 10.
[110] *Act.* 27, 24.
[111] *Act.* 28, 19. La última parte no se encuentra en la Vulgata ni en la traducción de Nácar-Colunga.
[112] *Fil.* 1, 23.

del *Levítico:* «Toda oblación que ofrezcáis a Jahvé ha de ser sin levadura»[113]; precepto que, ciertamente, aunque parezca referirse a los oferentes, se dirige también a los que reciben las ofrendas; pues sería necio creer que Dios quiere que sea aceptado lo que Él prohibe que se dé, sobre todo si tenemos en cuenta lo que en el mismo libro se preceptúa a los levitas: «No os hagáis abominables por los reptiles que reptan ni os hagáis impuros por ellos; seréis manchados por ellos»[114]. Pero decir que la Iglesia abusa de un patrimonio así concedido es un grave inconveniente; luego, es falso el antecedente.

XIII

Más aún, si la Iglesia tuviera la facultad de conferir la autoridad al Príncipe Romano, o le vendría de Dios, o de sí misma, o de otro Emperador, o del consentimiento universal, o al menos de los que prevalecen sobre los demás: no queda otro resquicio por donde esta facultad haya podido penetrar en la Iglesia; pero no la tiene tampoco por ninguno de esos medios; luego no tiene tal facultad.

Se prueba que no la tiene por ninguno de esos medios citados del siguiente modo. Si la hubiese recibido de Dios, habría sido o por ley divina o por ley natural, porque lo que se recibe de la naturaleza se recibe de Dios, proposición ésta que no es convertible. Pero no por ley natural, porque la naturaleza no impone la ley, sino sus efectos; pues Dios no puede fallar cuando produce algo en su ser sin la intervención de agentes segundos[115]. Por eso, como la Iglesia no es un efecto de la naturaleza, sino de Dios, se dijo: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»[116]; y en otro lugar: «Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar»[117], es evidente que a la Iglesia no le ha dado leyes la naturaleza.

Pero tampoco por ley divina, pues toda ley divina está contenida en el seno de los dos Testamentos; y, en verdad, no he podido encontrar en ellos que le haya sido encomendada ninguna tutela ni al sacerdocio primitivo ni al novísimo sacerdocio. Por el contrario, he encontrado allí que los sacerdotes antiguos estaban apartados de tal misión por expreso precepto, como consta de las palabras que dijo Dios a Moisés[118]; e igualmente los sacerdotes novísimos, por las palabras que dijo Cristo a sus discípulos[119]. Y no habría sido posible, ciertamente, que hubiesen estado alejados de la solicitud temporal, si la autoridad del régimen temporal emanara del sacerdocio, pues al darles la autoridad habría exigido al menos solicitud en la provisión de cargos[120], y después un cuidado continuo para que el que ha recibido la autoridad no se aparte del camino recto.

Que no haya recibido tal facultad de sí misma se demuestra fácilmente. Nadie puede dar lo que no tiene; por lo cual conviene que todo agente de algo deba ser ya en acto aquello que quiere obrar, como se explica en los libros de *Del ser simpliciter*[121]. Pero es evidente que, si la Iglesia se dio a sí misma ese poder, no lo tenía antes de dárselo; y así se habría dado lo que no tenía, lo cual es imposible.

Que tampoco lo recibió de ningún Emperador está claro por lo expuesto antes.

Y que no lo tiene tampoco por el asentimiento universal o de la mayoría, ¿quién lo duda, cuando no sólo los asiáticos y africanos sino también la mayor parte de Europa detestan ese poder? Es fastidioso, en efecto, aducir pruebas en cosas evidentísimas.

---

[113] *Lev.* 2, 11.
[114] *Lev.* 11, 43.
[115] *Cf.* Sto. Tomás de Aquino, 1, q. 105, a. 2.
[116] *Mt.* 16, 18.
[117] *Jn.* 17, 4.
[118] *Cf. Num.* 18, 25-32.
[119] *Cf. Mt. 6*, 24-34.
[120] *Cf. Unam Sanctam*, II, 1245.
[121] *Met.* IX, 8 1049b 24; *Conv.* IV, X, 8.

XIV

Además, aquello que es contrario a la naturaleza de una cosa no puede formar parte del número de sus facultades, pues las facultades de una cosa cualquiera siguen a su naturaleza, para la consecución de su fin; ahora bien, la facultad de conferir autoridad a un reino de nuestra humanidad mortal es contraria a la naturaleza de la Iglesia; luego no está entre sus facultades.

Para la evidencia de la menor hay que tener en cuenta que la naturaleza de la Iglesia es la forma de la Iglesia; pues, aunque «naturaleza» se predique de la materia y la forma, se predica más propiamente de la forma, como se prueba en el libro *De la audición natural*[122]. Ahora bien, la forma de la Iglesia no es otra cosa que la vida de Cristo, considerada tanto en sus hechos como en sus palabras; ya que su vida fue la idea y el ejemplar de la Iglesia militante, en especial de los pastores y, sobre todo, del Supremo Pastor, cuya misión es apacentar a los corderos y a las ovejas. Por lo que el mismo Cristo, al dejarnos el «Ejemplar» de su vida, dice en el Evangelio de Juan: «Porque yo os he dado el ejemplo para que vosotros hagáis también como yo he hecho»[123]; y de una manera especial a Pedro, después de encomendarle el oficio de pastor, le dijo: «Pedro, sígueme»[124]. Pero el mismo Cristo renunció a este régimen temporal diciendo: «Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros hubieran luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de este mundo»[125]. Esto no hay que entenderlo como si Cristo, que es Dios, no fuera el Señor de este reino, ya que el Salmista dice: «Suyo es el mar, pues El lo hizo; suya la tierra, formada por sus manos»[126], sino que, como ejemplar de la Iglesia, no se ocupaba de este reino. De este modo, si un sello de oro pudiera hablar de sí mismo diciendo «no soy medida de ningún género», estas palabras no tendrían sentido en cuanto oro, puesto que el oro es la medida de todos los metales, sino en cuanto signo que se puede recibir por impresión.

Pertenece formalmente a la Iglesia decir lo mismo que siente; pero decir lo contrario de lo que siente o sentir lo contrario de lo que dice es[127], como se ha visto, contrario a su forma o naturaleza, que se identifican en ella. De aquí se concluye que la facultad de autorizar al reino temporal es contraria a la naturaleza de la Iglesia. Pues la contrariedad en la opinión o en la palabra procede de la contrariedad que existe en la cosa sobre la que se opina o se habla, del mismo modo que la verdad y la falsedad en la oración son causadas por el ser o no ser de la cosa, como nos lo enseña la doctrina de *Las categorías*[128]. Por tanto, queda suficientemente probado, por «los inconvenientes»[129] a que nos llevarían estos argumentos, que la autoridad del Imperio no depende en absoluto de la Iglesia.

XV

Aunque en el capítulo precedente hemos probado, por los «inconvenientes» a que llegaríamos, que la autoridad del Imperio no depende de la autoridad del Sumo Pontífice, no se ha probado, suficientemente, sino a modo de conveniencia, que la autoridad del Imperio depende inmediatamente de Dios. Es, en efecto, consecuencia necesaria que si ella no depende del vicario de Dios, depende de Dios. Por eso, para que quede perfectamente claro nuestro propósito, hay que probar «palmariamente»[130] que el Emperador, o Monarca del mundo, está en relación inmediata con el príncipe del Universo, que es Dios.

Para tener esto hay que tener en cuenta que sólo el hombre está en el medio de las cosas co-

---

[122] *Phis.* II, 1, 193b 6.
[123] *Jn.* 13, 15.
[124] *Jn. 21, 19.*
[125] *Jn. 18,* 36.
[126] *Sal.* 94, 5.
[127] Cf. Pedro Hispano, *Summulae log. 3.*
[128] Cf. Aristóteles, *Cat.* XII 14b 18-22.
[129] Boecio, *De interpretatione,* II, 169.
[130] Cf. III, XII; Pedro Hispano, *Summulae log. 7, 55.*

rruptibles e incorruptibles; lo cual ha sido comparado por los filósofos al horizonte[131] que ocupa el centro de los dos hemisferios. Y así el hombre, considerado según una u otra parte esencial, a saber, el alma y el cuerpo, es corruptible; pero, considerado solamente en cuanto a una parte, el alma, es incorruptible. Por lo cual el Filósofo dijo acertadamente del alma, en cuanto incorruptible, en el segundo libro de *De anima: «Y sólo* esto puede ser separado de lo corruptible, como perpetuo»[132]

Si el hombre, pues, está de algún modo en medio de lo corruptible y lo incorruptible, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los extremos, el hombre necesariamente participará de una y otra naturaleza[133]. Y, puesto que toda naturaleza se ordena a un último fin, se deduce que se da un último fin del hombre; de tal modo que, así como él solo entre todos los seres participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también él solo está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es su fin en cuanto es corruptible, y el otro en cuanto es incorruptible.

Por consiguiente, la inefable providencia pro puso al hombre dos fines a conseguir, a saber: la felicidad de la vida presente, que consiste en la actuación de sus propias facultades y se simboliza por el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la visión de Dios, a la que la propia virtud no puede ascender, si no es ayudada por la divina luz, felicidad ésta que nos es dado entender como paraíso celestial.

A estas dos felicidades, como a dos distintas conclusiones, se puede llegar por diversos medios. En efecto, a la primera podemos llegar por las enseñanzas filosóficas, con tal que las sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes morales e intelectuales. A la segunda podemos llegar por preceptos espirituales que transcienden la razón humana, con tal que los sigamos, obrando de acuerdo con las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. Estas conclusiones y medios, aunque han sido demostrados por la razón humana, ya que todo esto nos lo han aclarado los filósofos, y también el Espíritu Santo, quien por los profetas y hagiógrafos, y por su coeterno Hijo de Dios, Jesucristo, y por sus discípulos, nos reveló la verdad sobrenatural y necesaria para nosotros, la humana avaricia los habría postergado y olvidado si los hombres no hubieran sido conducidos en su camino «con el freno y la brida»[134], como caballos indómitos.

Por eso fue necesario al hombre tener un doble guía[135], de acuerdo con este doble fin, a saber: el Sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad temporal, según las enseñanzas filosóficas[136]. Y como a este puerto nadie o muy pocos, y estos pocos con excesiva dificultad, pueden arribar, a no ser que, una vez que se haya serenado el oleaje, el género humano, libre de pasiones, pueda descansar blandamente en la tranquilidad de la paz, a este signo principalmente es al que debe aspirar el gobernador del orbe a quien llamamos Príncipe romano, es decir, a que en esta mansión de los mortales se viva libremente en paz. Y puesto que la disposición de este mundo sigue la disposición inherente a la circulación de los cielos, para que se apliquen los necesarios preceptos de la paz y la libertad oportunamente en cuanto a tiempos y lugares, es necesario además que este gobernador del mundo sea sostenido por Aquél que abarca con una sola mirada la total disposición de los cielos[137]. Éste es sólo Aquél que ordenó de antemano esa disposición. para proveer por medio de ella a la ordenación de todas las cosas en sus órbitas.

Si esto es así, Dios es el único que elige, Él es el único que confirma, pues no tiene superior. De lo cual se puede concluir además que ni estos que ahora se llaman «electores», ni los que antes fueron llamados, en lugar de este nombre, por cualquier otro semejante, deben ser llamados así; antes bien, deben ser tenidos por «anunciadores de la divina providencia». Sucede a veces, por eso,

---

[131] Cf. Liber de causis, 2.
[132] *De anim.* II, 2, 413b 26.
[133] *Cf.* Aristóteles, *De parí. anim.* III, 1, 661b 10.
[134] Cf. Ps. 31, 8-9; Purg. XIV, 143-144.
[135] *Cf. Purg.* XVI, 106*; Ep.* VII, 1.
[136] *Cf. Conv.* IV, VI, 6.
[137] *Cf. Par*. XXII, 151.

que surgen discordias entre aquellos a los que se les ha dado tal facultad de anunciar, porque a todos o algunos de ellos, obnubilados por las pasiones, no saben discernir, en tal elección, el rostro divino.

Resulta, pues, evidente que la autoridad desciende sobre el Monarca temporal desde la fuente de la autoridad universal sin ningún intermedio; fuente que, única en la cumbre de su simplicidad, se derrama en múltiples cauces por la abundancia de su bondad.

Creo haber alcanzado así la meta propuesta. Pues aclarada está la verdad de aquella primera cuestión, que preguntaba si para el bien del mundo era necesario el oficio de Monarca; y la de la segunda, acerca de si el pueblo romano había alcanzado el Imperio conforme a derecho; y también de la última, que planteaba el problema de si la autoridad del Monarca depende inmediatamente de Dios, o de otro. La verdad de esta última cuestión no hay que tomarla en sentido tan estricto que el Príncipe romano no esté sometido en nada al romano Pontífice; pues la felicidad mortal de algún modo se ordena a la felicidad inmortal. El César, pues, debe guardar reverencia a Pedro[138], como el hijo primogénito debe reverenciar a su padre: para que, iluminado con la luz de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe de la tierra, a cuya cabeza ha sido puesto por sólo Aquél que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales.

[138] *Cf. Conv.* IV, VIII, 1, 2 y 11.