

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *La Europa de Dante*, El Buey Mudo, Madrid, 2024, 254 pp., ISBN: 978-84-17703-14-1.

Por mí se va a la ciudad del llanto, por mí se va al eterno dolor¹

La concepción temporal heredada de la Modernidad nos lleva, en diversas ocasiones, a vislumbrar las transformaciones históricas y la sucesión de modelos políticos como una concatenación de cesuras que nos impide ver el todo holístico de la Historia. En este ensayo de estructura tripartita, el doctor en Historia Medieval Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña, nos pone de relieve la indisociabilidad entre las sucesivas épocas a través de las tres ciudades que han actuado como principios vertebradores de las comunidades políticas europeas a lo largo del curso histórico: Atenas –sabiduría–, Roma –poder– y Jerusalén –fe–. Estas ciudades no se han mantenido estáticas a lo largo de la Historia, sino que, en sintonía con la teoría de la *translatio imperii*, se habrían desplazado a lo largo de los siglos. Para abordar el significado e impacto político de estas ciudades en la historiografía de la Europa renacentista, el autor toma a Dante Alighieri como figura que encarna la simbiosis entre las tres ciudades-principio y que nos acompañará a lo largo del ensayo ejerciendo de nuestro Virgilio particular, no solo por la universalidad de su pensamiento, sino también y esencialmente, porque su obra constituye un enlace entre la Baja Edad Media y la Modernidad.

I. ATENAS: SABIDURÍA. Para abordar esta obra es imperativo comenzar esgrimiendo el contexto teológico-político que se vivía entre los siglos XIII y XIV, pues se trata de una época marcada por el litigio entre el poder temporal y el espiritual por la primacía del poder histórico, teológico y político. La Universidad constituía, como tantos otros ámbitos, un campo de batalla en el que la Santa Sede pretendía afianzar su *auctoritas* mediante la enseñanza de la filosofía teológica, de la misma forma que el poder imperial del Sacro Imperio Romano Germánico pretendía erigir un entramado ideológico que legitimase su pretensión imperial a través del derecho romano (pp. 45-48).

Partiendo de este contexto, este capítulo nos pone de relieve la estrecha vinculación entre la Antigüedad clásica y el cristianismo, pues la doctrina cristiana se apoyó, desde sus inicios, en la filosofía platónica y posteriormente en el pensamiento aristotélico especialmente a través de la escolástica tomista. Este sincretismo entre mundo clásico pagano y revelación cristiana destaca en la obra de nuestro Dante mediante alegorías simbólicas como la conceptualización de Cristo como un “Júpiter crucificado” (p. 61).

A partir de esta estructura bicéfala que emana de las dos filosofías, se inauguró un antropocentrismo cristiano que, sin romper con la primacía de la razón divina, situó en el centro de la reflexión antropológica al ser humano como imagen de Dios.

¹ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Comedia*, trad. de Abilio Echeverría, Alianza Editorial, Madrid, 2021, p. 16.

<https://doi.org/10.66015/ltv.1914>



Si el mundo fue creado para el ser humano, a pesar de su naturaleza pecaminosa, puede comprender la naturaleza ordenada racionalmente por Dios. Esta premisa nada tiene que ver con un “desencantamiento” del mundo propio de la Modernidad, sino que la cognoscibilidad del mundo, del hombre y del universo puede desentrañarse mediante la sabiduría (pp. 61-62). El ser humano podía llevar una vida virtuosa no solo en el seno del *corpus mysticum*, sino también en la comunidad política – igualmente concebida por Dios– pero ahora autónoma y autosuficiente que se sostiene a sí misma y se orienta al bien común. Esta relación quedó perfectamente ejemplificada en la máxima de Juan de Salisbury que presentaba a los escolásticos como “enanos a hombros de gigantes”, siendo estos colosos los sabios del mundo clásico (p. 64). La primacía de la razón vinculada a la revelación cristiana fue presentada en la obra de Dante a través de su amada Beatriz Portinari quien encarna la sabiduría de la fe (*pistis*), un conocimiento espiritual procedente de la iluminación divina, por ese motivo no es casualidad que sea Beatriz quien tome el relevo a Virgilio para guiar al poeta por el paraíso (p. 69). Para Dante, la razón, si no va acompañada de la sabiduría que emana de la fe, llevaría a la perdición del alma, pues toda razón ha de estar abierta a la gracia y al misticismo. Ahora bien, Dante discrepó del proyecto político aristotélico-tomista pues su proposición pretendía superar el marco “estatal” abogando por un universalismo radical que solo la restauración imperial podía encarnar para cumplir los fines propios del género humano (p. 99).

II. ROMA: PODER E IMPERIO. El debate entre el universalismo y el particularismo fue un debate capital en la vivencia política del poeta florentino así como en la conformación de su proyecto teológico-político. El sueño de restauración imperial supuso un aspecto central, por eso su obra desprende un espíritu mesiánico en todas sus evocaciones imperiales pues Roma era algo más un simple símbolo de poder y gloria, aludía a algo más trascendente, especialmente si tenemos en cuenta que Roma fue un espacio y tiempo histórico en el que, bajo la premisa neotestamentaria, tuvo lugar la redención del género humano (p. 107). El Imperio, junto a la Iglesia, era la institución universalista por antonomasia al ser concebida como aquella a la que le correspondía el gobierno del orbe y como cuerpo político unitario en el que se encuadraba al pueblo cristiano. Partiendo de esa premisa, se abría la cuestión teológico-política sobre la unidad de la cristiandad materializada mediante la fusión del concepto eclesiástico *res publica christiana* y el histórico-político *Imperium* (p. 109). Si el Imperio había de ser el modelo político universalista por antonomasia, el César debía erigirse como soberano del *cosmos* por delegación divina, como *rex magnum*, como *katéchon* frente al caos y como príncipe soberano que no reconoce autoridad superior en la dimensión temporal.

Las formulaciones teológico-políticas que buscaban armonizar el poder temporal y el celestial dieron lugar a la composición de dos proyectos políticos contrapuestos y fundamentados en “la teoría de las dos espadas” esgrimida por el pontífice Gelasio I. De un lado encontramos el proyecto monista propio del cesaropapismo, que postulaba un principio único de soberanía en la cristiandad, que pretendía subsumir la *Sancta Romana Ecclesia* dentro del *Imperium* poniendo ambas bajo la *auctoritas et potestas* del emperador. El Imperio se concebía como la forma de gobierno de Dios en la tierra, por ello, el emperador es la cabeza del cuerpo cristiano y la fuente de validez de los oficios sacerdotales. De otra parte, encontramos la posición dualista la cual alegaba que el emperador se halla dentro de la Iglesia y no por encima de esta, lo que conllevaría la existencia de “dos espadas”: la *sacra auctoritas* pontificia y por debajo de esta, la *vis et regia potestas* del emperador limitada por la Santa Sede (pp. 113-115).

En su tratado político *De monarchia*, Dante expone su proyecto político superando la dicotomía hierocracia-cesaropapismo planteada por ambas espadas. Considera al Imperio como instrumento al servicio de la *Pax Universalis*, condición necesaria para que la humanidad acceda a la sabiduría y, en sintonía con los filósofos clásicos y con los Padres de la Iglesia, también a la beatitud. Es en la tranquilidad y el sosiego cuando el hombre adquiere sabiduría así como plenitud, de modo que el ideal sapiencial de Dante implica necesariamente una paz universal que solo una monarquía que gobernase todo el orbe podría proporcionar. La solución para lograrlo consiste en atribuir a ambas espadas su propia *auctoritas*, de este modo el pontífice no puede ejercer una autoridad sobre el poder temporal que no sea delegada por el emperador y el emperador no tendrá jurisdicción espiritual que no sea concedida por el papado. Este proyecto de Imperio universal fundado sobre sangre troyana y santificado con el báculo pontificio, es el que Dante busca erigir (pp. 114-119).

Esta propuesta nos vincula directamente con la teoría de la *translatio imperii* porque, según esta tesis, ningún acontecimiento se concibe como nuevo, más bien cada traslación suponía una oportunidad de renovación o revivificación de un estado de experiencias pasadas. Esta idea llevó a los teóricos del medievo a tomar Roma como elemento legitimador del continuismo histórico. A través de cada traslación Dios mantendría su vinculación con el mundo en tanto Señor de la historia, interviniendo para dar poder y gloria imperial a todo pueblo cristiano que hiciese méritos para ello (p. 138). Siguiendo esta hipótesis sería Carlos V el último de los césares que sacó el proyecto imperial universal del desván de las utopías políticas con el fin de gobernar la heterogeneidad de territorios peninsulares, europeos y de ultramar.

III. JERUSALÉN: *SACERDOTIUM*. Tras este recorrido por la sabiduría clásica y el poder imperial, llegamos a la cuestión teológica. Dante tenía la certeza de que al Cielo cristiano acceden los virtuosos y no los grandes héroes –de ahí que figuras como Odiseo o Julio César se quedasen fuera de las puertas del paraíso– (p. 204). Partiendo de esta premisa, el poeta aborda la controversia sobre el destino de las almas justas no bautizadas y la posibilidad de participar en el reino de Dios. La conclusión que nos presenta es que Dios ha podido infundir la necesidad indispensable de la fe en paganos virtuosos que, aun desconociendo la palabra de Dios, han obrado según las pautas de los Evangelios –de ahí que figuras como Trajano o Rifeo se encuentren en el paraíso– (p. 206). Asimismo, encontramos una ferviente crítica al papado que emana de la identidad de un católico dolido por la corrupción de la institución cuya fundación se concibe como divina. De ahí que algunos pontífices como Bonifacio VIII o Clemente V se encuentren en el infierno.

Si hablamos del paraíso en la obra de Dante tenemos que formularnos la pregunta sobre la cartografía celestial y la cuestión del alma. El cielo era un lugar cartografiado y poblado de potencias celestes que se encontraban jerarquizadas en un macrocosmos espiritual del que el orden político era su fiel reflejo. La plasmación del cielo enfatiza la actividad profética del poeta. Una de las principales influencias de Dante en lo que alude a este aspecto celestial fue el *Comentario del libro de Ezequiel* escrito por el pontífice Gregorio Magno en el que postula que, si bien la ciudad celeste se encuentra constituida por ángeles, también encontramos en ella mortales elegidos (p. 228). De esta idea se deriva la cuestión angeológica en los cantos del paraíso; estas criaturas han sido representadas desde lo terrible del Antiguo Testamento hasta lo infantil y ornamental propio del Renacimiento. Pero en el poema los ángeles son seres repletos de belleza, custodios mensajeros y protectores de la majestad divina que muestran la potencialidad del ejército de Dios llenos de majestuosidad. Dante fue influido, en este aspecto, por la obra *De coelesti hierarchia* atribuida a Dionisio

Areopagita en la que se nos revela el misterioso orden angélico desplegado en series ternarias que desembocan, una vez más, en el número nueve. La primera triada angélica situada más cerca de la presencia divina es constituida por Serafines, Querubines y Tronos; posteriormente se encuentran las Dominaciones, Virtudes y Potestades; la tercera y última Principados, Arcángeles y Ángeles, estos últimos son aquellos que interactúan como los hombres (pp. 232-233).

Pero ¿cuál es la estructura del cielo? si bien en el infierno encontramos nueve círculos ¿hay varias galerías que dividen el cielo o de lo contrario existen varios? En el caso de la cosmología dantesca encontramos, en un inicio, nada menos que nueve cielos; los siete formados en torno a los astros celestes, el octavo o firmamento y el noveno o cristalino en el que se situaría el motor inmóvil aristotélico. Pero nuestro poeta añade uno más: el Empíreo, el cielo de los teólogos cristianos, allí donde comienza el mundo sobrenatural en el que nueve coros de jerarquías angélicas giran en torno a un círculo central a diferentes velocidades y en cuyo centro se encontraría la visión beatífica de Dios, la luz de la gloria que nos conduce a la paz y la beatitud (pp. 234-235). Si bien es cierto que la visión beatífica de los bienaventurados tiene que ver con el hecho de que el intelecto ve a Dios, no es menos cierto que, como señala San Agustín, la capacidad de ver a Dios no solo obedece al intelecto, también al amor que se profesa. La sabiduría conduce al amor; si solo buscamos mera sabiduría incurrimos en la necedad (p. 237). Este final nos permite recuperar la cartografía perdida que conduce al Cielo y evita el Infierno, el camino a los astros que guía a aquel lugar imperecedero en el que lo bueno pasa a ser santo.

En definitiva, este ensayo no solo nos muestra una construcción histórico-política de una Europa a caballo entre el Medievo y la Modernidad a través de las ciudades que encarnan la sabiduría helénica, el poder y derecho romano y el cristianismo. También nos muestra a un Dante que actúa como el dios Jano; mirando hacia el pasado con melancolía, pero también al futuro como apertura y profecía en el que se dibuja la restauración de la paz en aras de la salvación. Su obra no solo nos revela un proceso de catábasis –y por extensión, de anábasis– clásica combinada con la revelación neotestamentaria, sino también nos muestra, más que a un poeta, a un filósofo cuya poesía lo hizo inmortal y aún nos señala el camino hacia las estrellas. *Sic itur ad astra*.

Juanjo Burón Díaz