



ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LAS “DOS ESPADAS” EN DANTE ALIGHIERI Y EGIDIO ROMANO*

SOME CONSIDERATIONS ABOUT THE PROBLEM
OF “TWO SWORDS” IN DANTE ALIGHIERI AND GILES OF ROME

Samanta G. DENING
IMHICIHU-CONICET
Universidad de Buenos Aires (Argentina)
samantadening@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3295-1316>

Recepción: 22/05/2024 – Aceptación: 21/12/2024

Resumen

Los diversos puntos de vista acerca de qué lugar y qué competencias corresponden al papado y cuáles al poder imperial o monárquico inciden tanto en la Antigüedad Tardía como los últimos siglos de la Edad Media. En el siglo xiv, en medio de un convulso escenario que involucra las luchas de poder entre el papa Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia y los cambios en el modo de concebir al ser humano y la política, se producen dos de los escritos más relevantes en el debate acerca de las dos espadas: el *De ecclesiastica potestate* (ca. 1300), de Egidio Romano y *De Monarchia* (ca. 1309-1320), de Dante Alighieri. A diferencia de otros escritos previos sobre la problemática, ambos textos se caracterizan por un repaso de muchos lugares comunes, pero desarrollado con un modo de argumentación que pretende aunar los conocimientos teológicos, la exégesis bíblica y la filosofía. Así, ambos autores se proponen aportar nuevas perspectivas y un andamiaje mucho más sólido para desarrollar sus posiciones. Por ello, un análisis comparativo y dialógico entre ambos tratados posibilita profundizar no sólo en sus particularidades, sino también en la comprensión de la temática y de sus derroteros a lo largo del tiempo.

Palabras clave: *Monarchia*, *De ecclesiastica potestate*, *Plenitudo potestatis*, siglo xiv

* La autora agradece a la Dra. Victoria Arroche por su acompañamiento, lectura atenta y recomendaciones en los pasos preliminares de este artículo.

Abstract

The different points of view on the role and the competences of the Papacy and of the imperial power affect the Late Antiquity as much as the later centuries of the Middle Ages. In the 14th century, in the midst of the troubling power struggles between Pope Boniface VIII and Philip IV of France and changes in the conceptions about human being and politics, the writing of two of the most relevant treatises regarding the debate of the two swords takes place: Giles of Rome's *De ecclesiastica potestate* (ca. 1300) and Dante Alighieri's *De Monarchia* (ca. 1309-1320). Unlike previous writings relating to this subject, both are characterized by a revision of many common places, but achieved with an argumentation that combines theological knowledge, biblical exegesis and philosophy. Thus, both authors aim to contribute new perspectives and more solid theoretical framework to develop their standpoints. Therefore, a comparative and dialogic analysis of both treatises enables a deeper exploration not only of their distinctive features, but also of the understanding of this topic and its course over the time.

Keywords: *Monarchia*, *De ecclesiastica potestate*, Plenitudo potestatis, 14th Century

I. INTRODUCCIÓN

I.1. *Antecedentes de la disputa sobre las “dos espadas”*

Los debates acerca de la relación entre el poder papal y el poder imperial y, en particular, sobre la jerarquía y jurisdicción correspondientes al poder espiritual y el poder terrenal, hunden sus raíces en disputas llevadas a cabo ya en la Tardoantigüedad, con antecedentes tales como la posición del papa León I (440-461) o la adoptada por Gelasio I (492-496) frente al emperador bizantino Anastasio en su epístola *Duo sunt* (494). En los casos mencionados, el papado defiende fuertemente su soberanía frente al poder imperial y la idea de una autonomía completa en lo que compete a la salvación de las almas.

En la misma tónica, ya durante la Edad Media, cabe mencionar la Querella de las Investiduras (1075-1122), que involucró, entre otros asuntos, un fuerte cues-

¹ Ver Luc. 22, 38: “Entonces ellos [los discípulos] dijeron: Señor, aquí hay dos espadas. Y él les dijo: Basta”.

tionamiento sobre la potestad de investir obispos. En este contexto, la figura del papa Gregorio VII (1073-1085) y su *Dictatus Papae* (1075) poseen una particular relevancia, ya que suponen un drástico intento de fortalecimiento de la cabeza de la Iglesia Católica.

El siglo XIII presenta no sólo un recrudecimiento de las posiciones a favor de la preeminencia de la autoridad eclesiástica, con modelos como el de Inocencio III, sino también cambios en el abordaje y en las estrategias argumentativas. En este sentido, resultan de particular relevancia el ingreso a Occidente de partes desconocidas o conocidas parcial o indirectamente del corpus aristotélico,² el pasaje de consideraciones jurídico-políticas hacia el uso de demostraciones filosóficas en la disciplina política y el tratamiento de la política como una ciencia;³ como puede verse ejemplificado en los abordajes de Tomás de Aquino o de Alberto Magno.

El siglo XIV, por su parte, supone una recuperación de argumentos y posicionamientos sobre la primacía del poder espiritual ya consagrados como tradición dentro del seno eclesiástico, pero también de los intentos de abordajes y demostraciones filosóficos del siglo XIII aplicados a los debates sobre las dos espadas.

Las disputas entre Bonifacio VIII (1294-1303) y Felipe IV de Francia supusieron una división entre los intelectuales de la época, que inclinaban su favor hacia una u otra dirección, o intentaban encontrar un punto de equilibrio. Como sostiene Pierpauli,

Mientras Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino escribieron sus respectivas filosofías políticas como lógica derivación de sus sistemas, algunos discípulos de Tomás tales como Juan Quidort, Dante y, más allá de ese círculo, el propio Marsilio de Pádua debieron elaborar las suyas como respuesta a un problema político determinado, como fue la controversia entre el Papado y el Imperio en tiempos de Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII (Pierpauli, 2009, p. 117).

Las bulas *Clericis laicos* (1296), *Ausculat fidei* (1301) y *Unam sanctam* (1302) de Bonifacio VIII fueron alimentadas por esta producción intelectual y suscitaron, a su vez, nuevos escritos sobre la controversia. Como sostiene Tierney “the violence

² Se alude aquí en particular a la *Política*, la *Ética* y la *Metafísica*, aunque cabe destacar también que, como subraya Victoria Arroche (2021, p. 378), muchos teóricos han hecho hincapié en la necesidad de considerar la base filosófica de diversas tradiciones preexistentes en la que estos textos fueron recibidos e interpretados, sobre todo el neoplatonismo.

³ Como sostiene Victoria Arroche: “El fenómeno político durante la baja Edad Media (...) se caracteriza por el pasaje de la fundamentación teológica a la fundamentación filosófica de la política en tanto ciencia” (2015, p. 3).

of the struggle between pope and king was reflected in writings that set out their rival claims more explicitly and in more extreme terms than ever before" (1996, p. 193), lo que era natural que ocurriese si se considera esta disputa como "the first medieval conflict of church and state which can properly be described as a dispute over national sovereignty" (*Ibid.*, p. 172).

En este clima de época se gestaron dos tratados de capital importancia para comprender y abordar la problemática entre el poder eclesiástico y el poder imperial: el *De ecclesiastica potestate*⁴ (ca. 1300), de Egidio Romano (ca. 1247-1316) y *De Monarchia*⁵ (ca. 1309-1320), de Dante Alighieri (ca. 1265-1321), los cuales constituyen objeto de un análisis comparativo en este trabajo.

1.2. *Dante y Egidio: relevancia, hipótesis y metodología*

El tratado de Egidio Romano y el texto de Dante no sólo constituyen escritos de relevancia en sí mismos para la comprensión de los debates en torno a la problemática de las dos espadas durante el siglo xiv. Ellos se presentan, además, como dos posiciones divergentes sobre la temática que exhiben y condensan intentos diversos de generar una síntesis o integración de discursos, argumentos y demostraciones pertenecientes tanto a la teología o a las exégesis bíblicas como a la filosofía, ya sea para reafirmarlos, realizar cambios de énfasis, reinterpretarlos o cuestionarlos.

En el decurso de sus postulaciones, tanto Egidio como Dante recurren a numerosas citas de autoridad: bíblicas, patrística, filosofía. En algunos casos, se trata de fuentes que presentan discrepancias entre sí; en otros, los autores utilizan las mismas fuentes o aluden a los mismos pensadores para argumentar de manera contrapuesta. Así, es posible encontrar pasajes de los Evangelios, de Aristóteles, de Agustín de Hipona, de Tomás de Aquino o del *Liber de causis*, entre otras fuentes. De este modo, un análisis comparativo entre los textos mencionados se revela como particularmente productivo, puesto que permite echar luz no sólo sobre los lineamientos más sobresalientes propuestos por cada autor sino, al mismo tiempo, también sobre las particularidades que adopta en cada caso su argumentación. A tales fines, se propone realizar aquí un recorrido sucinto por algunos de los conceptos clave que vertebran el sistema de pensamiento desarrollado en cada tratado y que se pronuncian acerca de problemáticas análogas.

⁴ De aquí en adelante se indicará como *EP*.

⁵ De aquí en adelante se indicará como *Mon*.

1.3. *Egidio Romano (ca. 1247-1316)*

Perteneciente a la Orden de los Ermitaños de San Agustín, Egidio fue discípulo de Tomás de Aquino y primer maestro agustiniano en la Universidad de París. Estudió teología y filosofía y produjo vastos comentarios a textos bíblicos, como así también comentarios y tratados de índole filosófica —entre ellos, comentarios a casi todo el corpus aristotélico—. ⁶ Su fama y renombre le valieron el encargo de la educación de quien se convertiría en Felipe IV de Francia y la escritura de su famoso *De regimine principum*, dedicado a su discípulo. Asimismo, en un Capítulo General de la Orden de los Agustinos, que tuvo lugar en Florencia, en 1287, “se impuso a todos los profesores de la orden seguir con toda fidelidad la doctrina y las opiniones de Fray Egidio” (Castañeda Delgado, 1996, p. 141).

Egidio fue un gran defensor de la posición teocrática durante las disputas que generaron en su época las pugnas entre la potestad eclesiástica y el poder laico, adoptando un rol prominente, en parte a causa de su defensa férrea de la validez de la elección de Bonifacio VIII como papa y de su posicionamiento extremo a favor de la *plenitudo potestatis* papal. Si bien con el ascenso de Clemente V no gozó de tanta fortuna, siguió cumpliendo un importante rol: participó de la condena que llevó a la supresión de la Orden de los Templarios y de la condena de la doctrina eucarística de John de Paris (Lambertini, 2018).

1.4. *Dante Alighieri (ca. 1265 – 1321)*

La vida y la producción de Dante estuvieron marcadas por un turbulento contexto en Italia, que implicaba grandes cambios en lo político, lo social y también en lo cultural. Los *Ordinamenti di giustizia* habían limitado, a partir de 1293, el acceso de la aristocracia feudal y militar a los cargos públicos y el poder político residía en las llamadas *Arti mayores* —corporaciones a las que pertenecían los ciudadanos con las actividades más rentables económicamente— (Pinto, 2021, p. 12). Dante comienza, a partir de 1295, a dedicar mayor importancia al desarrollo de un pensamiento político en su obra, a la par que asciende rápidamente en su carrera dentro de las magistraturas del *Comune* hasta llegar al Priorato, i.e., al

⁶ Como ha apuntado Briggs: “Giles belonged to the first generation of scholars exposed to the corpus of Aristotle’s moral philosophical works, and drew extensively from them and from some of their Arabic and medieval commentaries, as well as from several other works of classical and late antique authorship” (1999, p. 2).

gobierno de la ciudad de Florencia, en junio de 1300. Se propone, entonces, impulsar con sus escritos una reforma moral y cultural de los ciudadanos, centrada en los comportamientos éticos individuales (en contraposición al teologismo de la visión feudal tradicional, basada en la estructuración de los estamentos).

Por otra parte,

a partir de la elección como papa de Bonifacio VIII (23 de diciembre de 1294), aumenta la injerencia de la Iglesia en la política florentina, por el monopolio que los banqueros toscanos, y sobre todo florentinos, adquirieron sobre las finanzas del papado. (...) En el partido güelfo⁷ se produce una escisión entre los que la favorecen —facción capitaneada por los banqueros que tienen intereses con la Santa Sede— y los que, como Dante, tratan de defender la autonomía de la ciudad: los Negros y los Blancos. Aunque durante su Priorato (15 de junio – 15 de agosto de 1300) trate de mantenerse neutral, cuando el papa consigue, con la ayuda del rey de Francia, entregar el poder a los Negros (diciembre de 1301), Dante es víctima de las represalias de los nuevos dueños de la ciudad, y emprende la vía del exilio (Ibid., p. 14).

Si bien es cierto que la *Monarchia* se inscribe en medio de los debates entre curialistas o “decretalistas” e imperialistas, avivados por los conflictos del contexto de producción entre Bonifacio VIII y Clemente V con Felipe el Hermoso y el emperador Enrique VII, Dante produce una obra tendiente a sistematizar su filosofía política, en la que más que polemizar, se da a recoger argumentos ajenos para demostrar su falsedad en términos lógicos.⁸

Como cabría esperar, el texto tuvo una gran repercusión, ya para aquellos que lo tomaron como obra de referencia en lo que atañe a la posibilidad de un Estado laico, como para aquellos que inmediatamente vieron en él un acto herético.⁹

2. EL BIEN COMÚN Y EL FIN DE LOS SERES HUMANOS

En su análisis sobre *Mon.*, Schneider propone entender el tratado de Dante en los siguientes términos:

⁷ Los términos *Guelfi* y *Ghibellini* (güelfos y gibelinos), del alemán *Welfy* y *Weibligen*, designaban a los partidarios del papado romano y del Imperio alemán, respectivamente, en lo concerniente a la hegemonía. Como se desprende del texto citado, Dante era un güelfo de la facción blanca.

⁸ Tal es el caso del tratado *Determinatio compendiosa de iurisdictione Imperii*, de Tolomeo de Luca, de donde Dante toma muchos postulados para refutar.

⁹ En 1328 el libro fue quemado públicamente y la Iglesia romana prohibió su lectura hasta fines del siglo XIX.

La *Monarchia* es totalmente filosófica; no está dedicada a fundamentar la monarquía como forma diferente de la democracia o la aristocracia, sino a analizar la política de su tiempo. Por eso el tratado es una filosofía o una ética filosófica de la política. Y la política pertenece al ámbito de la filosofía práctica, i.e. de la ética filosófica. El tema del tratado es fundamentar la convivencia justa, pacífica y feliz de todos los hombres. Su pregunta es ¿bajo qué presupuestos todos los hombres pueden alcanzar esa convivencia? (2006, p. 27).

A partir de este punto de vista, es posible establecer varios ejes de diálogo entre *Mon.* y el *EP*, de Egidio Romano. En primer lugar, es pertinente preguntarse acerca de la intencionalidad de cada uno de los textos, dado que a pesar de argumentar ambos sobre diversos tópicos, se proponen arribar a puntos muy concretos.

En el caso de Dante, la lectura de Schneider pone de manifiesto algunos de estos aspectos centrales: para comenzar, Dante se encuentra interesado fundamentalmente en construir su tratado político alrededor de la figura del ser humano; un ser humano que es contemplado por sus capacidades inherentes, pero, sobre todo, como humanidad en su totalidad (Arroche, 2015, 2016; Bertelloni, 2019). Así, subraya Arroche que lo político “consiste (...) en proteger y promover la esencia de la naturaleza humana, es decir, constituye la condición de posibilidad del ejercicio de su potencia intelectual” (2015, p. 140). A diferencia de otros pensadores de la Antigüedad y de la Edad Media —como Aristóteles o Tomás de Aquino— para quienes la πόλις o el reino son la última comunidad política,¹⁰ para Dante, por el contrario, la máxima comunidad, “entidad superior y última respecto de otras comunidades existentes”, con un fin propio realizable que le otorga “carácter y consistencia ontológicos” (Bertelloni, 2019, p. 1616) es la *humana universitas*. Y ello es así porque el concepto de totalidad, ya enunciado por Proclo en sus *Elementos de teología* y rescatado por Dante a través de la reformulación del *Liber de Causis*, indica la unidad como fundamento de la multiplicidad (Arroche, 2015, p. 158). En el caso de los seres humanos, dicha unidad refiere en concreto a la virtud o potencia intelectual, presente como intelecto posible en cada uno de los individuos que conforman la pluralidad o multiplicidad, puesto

¹⁰ “Dante interpreta a Aristóteles de la misma manera como lo hace Tomás (...). Pero ni Aristóteles ni Tomás transitaron desde el reino hacia todo el género humano. Aristóteles sólo piensa en la pólis griega en la se realiza el ser-hombre del hombre en oposición a los bárbaros que viven fuera de la pólis. (...) Dante piensa en todo el género humano sin diferenciar entre diversas comunidades y modos de vida. Sin duda, tiene en cuenta esa pluralidad; más aún: necesita de ella para que pueda ser realizado el mejor fin de todo el género humano” (Schneider, 2006, p. 33).

que esta *virtus*¹¹ intelectual debe actualizarse o, más bien, *sólo puede actualizarse* en la humanidad en su conjunto. Según la interpretación de Arroche (2015, p. 187 y ss., 2016, p. 40 y ss.), el modelo de conocimiento pensado por Dante es el angélico. No obstante, en el caso de la humanidad se involucra la temporalidad y es necesario que esta potencia intelectual se actualice “total, simultáneamente y siempre (*tota-simul-semper*)” (2016, p. 35), ya que de este modo el ser humano podría ser capaz de alcanzar su fin último, i.e. la felicidad.

En este punto, Dante también se aparta de otros pensadores cristianos, puesto que plantea la posibilidad de una felicidad en la tierra. Sin embargo, ello no significa la negación de la importancia de la *beatitudo vite eterne* sino, antes bien, la postulación del ser humano como *medium* entre lo corruptible y lo incorruptible (Bertelloni, 1992, pp. 16-17; Arroche, 2021, p. 376) y, en consecuencia, la afirmación de la existencia de un doble fin:

Si ergo homo médium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne médium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam.

Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis dúplex finis existat: ut, sicut inter omnia uos igitur fines solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat (...). Duos igitur fines providential illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad qua propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celeste intelligi datur (*Mon.*, pp. 276-8).¹²

Tanto la postulación de la humanidad como totalidad, como la afirmación de un doble fin que contempla la posibilidad de la felicidad terrenal y el concepto de potencia o *virtus* poseen, según lo expuesto, no sólo implicaciones que inciden en la construcción de una “ética filosófica de la política”, como sostiene Schneider en las palabras que dan comienzo a este apartado, sino también una fuerte posibilidad de incidencia sobre la realidad.¹³ En esa dirección, Dante plan-

¹¹ “El término *virtus* significa potencia como capacidad” (Arroche, 2015, p. 180).

¹² Todas las citas de la *Monarchia* corresponden a la edición consignada en la bibliografía.

¹³ En lo que respecta al concepto de *virtus*, Arroche (2021) subraya: “*Virtus* as the ultimate limit of the capacity or strength of an entity can surely be connected to those passages of the *Monarchia* and the *Convivio* in which Dante used the notions of *potentia*, *virtus* and *ultimum* to express the intellectual capacity that has to be exercised by humanity as a *totalitas*. Indeed, Dante equates the concepts of *potentia* and *virtus* (*potentia sive virtus*) because he can define *potentia* as an active power,

tea dos condiciones concretas y materiales para que “la humanidad actualice el intelecto posible *tota-simul-semper*” (Arroche, 2015, p. 189): la *pax universalis* y la monarquía.¹⁴

En cuanto a la noción de *pax universalis*, ella adquiere un lugar central en el tratado. Dante destaca que “per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quom, velut in ultimun finem, omnia nostra opera ordinatur, quia est pax universalis” (*Mon.*, p. 96). Dado que Dante considera que la humanidad es “una comunidad unitaria, última y superior, cuyo fin propio consiste en conocer” (Bertelloni, 2019, p. 1616) es necesario que la totalidad de los seres humanos encuentre las condiciones de posibilidad para que el intelecto pueda desarrollarse y manifestarse. En este sentido, resulta evidente que la tendencia a un constante perfeccionamiento, propio de los seres humanos, se vería obstaculizada por la ausencia de paz. Dicha actualización o perfeccionamiento debe necesariamente ser llevada a cabo por la humanidad toda en un proceso ininterrumpido (*tota-simul-semper*), para lo que es necesario que exista un principio rector de las comunidades humanas. Para Dante, este principio no es otro que el monarca o emperador, capaz de garantizar a todas las comunidades por igual una convivencia armónica y pacífica en el ámbito terrenal.

Por todo ello, subraya Schneider que “la *pax universalis* no es un camino de esperanza hacia un mundo futuro, sino un camino que los hombres deben hacer si son y quieren ser hombres” (2006, p. 36).

3. JERARQUÍA, UNIVERSALIDAD, *PLENITUDO POTESTATIS*

Si bien es cierto que la noción de orden u ordenamiento del mundo resulta de importancia tanto para Dante como para Egidio, en el caso de Egidio la idea de orden unida a la de jerarquía permite cimentar las oposiciones que vertebran todo el tratado: “Si ergo videre volumus que postestas existat, attendere debemus ad universalis mundi machine gubernacionem. Videmus autem in gubernacione universo quod tota corporalis substantia per spirituali gubernatur” (*EP*, p. 24).¹⁵ Tanto para Dante como para Egidio, el ordenamiento de la Creación debe res-

which is the proper capacity of human beings and which can shape reality. In addition, since that capacity is *ultimum*, it represents the ultimate limit of the human mind” (pp. 380-381).

¹⁴ El segundo de estos términos será tratado en apartados subsiguientes.

¹⁵ Todas las citas del *EP* corresponden a la edición de Dyson consignada en la bibliografía.

ponder a las reglas que Dios estipuló para su funcionamiento ya que, en palabras de Dante “Et omne illud bene se habet et optime quod se habet secundum intentionem primi agentis, qui Deus est” (*Mon.*, p. 104). No obstante, se presenta una divergencia sustancial en la interpretación de esa voluntad divina que rige el mundo y el universo.

En lo que respecta a Egidio, es posible encontrar que el propósito central de su tratado radica en demostrar que el poder terrenal es inferior al poder espiritual en dignidad y que el poder terrenal deriva del espiritual. De ello resulta que el poder monárquico o imperial debería estar supeditado al del Sumo Pontífice. La posición de Egidio no es del todo novedosa, y comparte una línea de pensamiento que también es posible observar en Tolomeo de Luca (*ca.* 1236-1327) o Jacobo de Viterbo (*ca.* 1255-1307) y, más tarde, en Silvestre Ferrara (1474-1528) (Delgado, 1996, p. 136). No obstante, autores como Tierney han subrayado que la defensa a la teocracia pontificia más minuciosa y sistemática fue llevada a cabo por Egidio (p. 193)

Tomando como base los postulados del Pseudo Dionisio en *De angelica hierarchia*¹⁶ y los esgrimidos por Agustín de Hipona en *De Trinitate*,¹⁷ la operación principal en la argumentación de Egidio reside en la jerarquización de lo terrenal y lo espiritual. En una dirección análoga a la apuntada en el tratado de Dante, Egidio también pone de manifiesto la doble dimensión de los seres humanos: “homo est compositus ex duplici substantia: ex carne videlicet et spiritu” (*EP*, p. 38). Sin embargo, este, a diferencia de aquel, no postula un doble fin, sino que se

¹⁶ “Possumus enim ordine universi hoch liquido declarare, quod super gentes et regna sit Ecclesia constituta. Nam secundum Dyonygium in *De angelica hierarchia*, lex divinitatis est infima in suprema per media reucere. Hoc ergo requirit ordo universo: ut infima in suprema per media reducatur. (...) Si ergo duo sunt gladii, unus spiritualis et alter temporalis, ut potest patere ex sententia evangelii, ‘Ecce gladii duo’ hinc, ubi statim subiungit Dominus, ‘Satis est’, quia hii duo gladii sufficiunt in Ecclesia: oportet hos duos gladios, has duas auctoritates et potestates, Deo esse; quia, ut, dictum est, non est potestas nisi a Deo. Sic autem oportet hec ordinate esse, quia, ut tangebamus, que sunt a Deo oportet ordinate esse. Non essent autem ordinate nisi unus gladius reduceretur per alterum et nisi unus esset sub alio; quia ut dictum est per Dionysium, hoc requirit ordo universi, id est universarum creaturarum, ut non omnia eque immediate reducatur in suprema, sed infima per media et inferior per superior. Gladius ergo temporalis, tamquam inferior, reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori.” (*EP*, p. 18). Las frases en cursiva se han remarcado a los fines del presente trabajo.

¹⁷ “Et quia numquam temporalia sunt bene ordinate nisi ordinentur ad spiritualia, quia universa natura corporalis ordinatur ad spiritualem, ut vult Agustinus, III, *De Trinitate* cap. IV, consequens est quod princeps vel quicumque homo habens temporalia, nisi ordine teat ad spiritualia.” (*EP*, p. 90).

enfoca en la necesidad de jerarquizar las dos dimensiones, otorgándole siempre preeminencia al aspecto espiritual.¹⁸

Establecida la jerarquización entre lo espiritual y lo terrenal, Egidio postula otra división fundamental para su exposición: la división entre lo particular y lo universal, estrechamente vinculada con su interpretación de orden divino. Para Egidio “*dominium ecclesiasticum imitator virtutes celestes, quarum est in omnia influere. Dominum vero terrenum imitatur virtutes istas inferiores, quarum est particulares effectus efficere*” (*EP*, p. 124).

Este tipo de argumentaciones resultan de particular interés en el caso de Egidio, puesto que dan muestras de la utilización de elementos filosóficos, y ya no únicamente de referencias a las Escrituras o de fórmulas pertenecientes a la teología. Como se ha mencionado anteriormente, Egidio recurre al Pseudo Dionisio para estipular la jerarquización de la realidad. Se trata de una estructura metafísica de carácter piramidal (Bertelloni, 2004, p. 25) que, como explica Bertelloni, tiene implicaciones en la constitución ontológica de todo lo real:

Primero, las cosas espirituales son ontológicamente anteriores a las temporales. Segundo, esa anterioridad implica una relación de *dependencia causal* de las cosas temporales respecto de las espirituales. Tercero, si bien *per media*, las cosas temporales siempre pueden ser reconducidas (*reduci*) mediante intermediarios a las espirituales porque éstas son su fundamento ontológico-metafísico. (*Ibid.*, p. 15)

Sumado a este desarrollo, Egidio completa su esquema recurriendo al modelo de causalidad plasmado en las primeras proposiciones del *Liber de causis* que “expresan la permanencia de la acción de la causa primera sobre lo causado cuando caduca la acción intermedia de la causa segunda” (*Ibid.*, p. 28).

Hasta aquí, ya es posible constatar que tanto la argumentación de Dante como la de Egidio exhiben fuertes implicancias metafísicas y ontológicas y que, a su vez, se apoyan en modelos causales bien definidos para sostener sus puntos de vista. Esto constituye una particularidad muy sobresaliente en ambos tratados, ya que los convierte en documentos pasibles de hacerse eco de su época, pero también los posiciona como tempranos ejemplos de la construcción de la filosofía política.

¹⁸ “La inferioridad intrínseca de lo corporal y material respecto de lo espiritual y la exigencia de la ley natural u orden del universo de que lo superior gobierne y dirija a lo inferior, constituye la esencia, sobre la base neoplatónica del Pseudo-Dionisio, de su argumento. La naturaleza de lo corporal exige, de *iure*, su subordinación al alma” (Roche Arnas, 2007, p. 145).

Egidio afirma categóricamente que “est ergo particularis terrena potestas, quia non habet ómnibus potestatem; potestas autem ecclesiastica est universalis” (*EP*, p. 122). Para sustentarlo agrega a su argumentación filosófica una base etimológica tomada de Isidoro de Sevilla:

Est autem potestas ecclesiastica universalior quam terrena, quia ipsa Ecclesia dicitur esse Catholica, id est universalis, ut dicit Isidorus, Etymol. Libro VII, capitulo ultimo, propter quod ait quod ‘catholicus’ ‘universalis’ sive ‘generalis’ interpretatur (*EP*, p. 120).

Al igual que en la dicotomía espiritual-terrenal, Egidio otorga preeminencia a lo espiritual, y en el binomio universal-particular, prioriza lo universal. Esto supone un nuevo punto de contacto y a la vez de distanciamiento con respecto a Dante, como ocurría con la cuestión de los dos fines del ser humano y, como se verá a continuación, ocurre además con la noción de totalidad —de la humanidad— desarrollada por Dante como piedra basal de su tratado.

Dante sostiene que: “humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et es quedam pars ad quoddam totum. Est enim quaddam ad regna particularia et ad gentes (...), et est quedam pars ad totum universum” (*Mon.*, p. 104). En este sentido, en cuanto a su concepción de totalidad, se constatan dos puntos fundamentales: en primer lugar, que existe un equilibrio entre la particularidad y la totalidad o universalidad; hay elementos de importancia tanto en las partes¹⁹ como en la totalidad.²⁰ En segundo lugar, la multiplicidad no es sólo aceptable, sino fundamental en su heterogeneidad.

En lo que concierne a Egidio, por el contrario, si bien declara la importancia atribuida al carácter universal de la Iglesia y esta misma importancia es uno de los puntos de su argumentación para afirmar la *plenitudo potestatis* papal, es necesario detenerse en varios aspectos que conciernen a su concepción de “universalidad”. En primer lugar, Egidio explicita: “Nam in hoc tractatu hominibus fidelibus loquimur, quia nihil ad nos de his que foris sunt” (*EP*, p. 100). Esto implica que la “universalidad” de Egidio no puede ser equiparada con el concepto de totalidad en Dante. Cuando Egidio habla de la universalidad de la Iglesia se refiere, primero, a la comunidad católica y, segundo, a la potestad de la Iglesia de conducir a la salvación: “potestas itaque terrena non est universalis ut, nisi quis sit sub ea, non possit salutem consequi” (*EP*, p. 122). El postulado acerca de la

¹⁹ El intelecto posible.

²⁰ La actualización *tota-simul-semper* de la *virtus* intelectual

salvación pretende ser una justificación para el dominio universal de la Iglesia,²¹ al tiempo que pone de manifiesto la posición radical que adopta Egidio contra las personas no cristianas.²²

Como afirman Roche Arnas (2008, p. 118) y David Lima (2016, p. 128), la noción de *dominium* resulta central en Egidio, puesto que al afirmar que solo puede accederse legítimamente a cualquiera de las formas de dominio (dominio sobre lo material o autoridad política) mediante los sacramentos de la Iglesia, no solo concibe una mayor dignidad de lo espiritual en cuanto a lo material, sino que deriva el poder temporal del poder religioso (Roche Arnas, *Op. cit.*, p. 119).

Egidio evidencia un separatismo que resulta impropio de la misma universalidad que reclama para la Iglesia: “infideles omni possessione et dominio et potestate qualibet sunt indigni. (...) Nulla erit comparacio infidelium ad fideles” (*EP*, p. 180), puesto que incurre en contradicción con su propia afirmación de que lo inferior siempre está comprendido y contemplado en lo superior. Siguiendo su propio esquema, lo universal debería contener dentro de sí también lo particular. Por otra parte, la universalidad supone una totalidad. La totalidad implica la contemplación de todo lo existente; de otra manera sería sólo y necesariamente una parcialidad.²³ La Iglesia no puede ser planteada como una imagen de lo divino, porque en lo divino se encuentra contenido absolutamente todo lo creado (y eso incluye, por supuesto, también a las personas que no pertenecen a la comunidad católica o a la cristiandad).

En este punto parece necesario remarcar no sólo el desprecio de Egidio a los llamados “paganos”,²⁴ sino subrayar, además, lo que podría entenderse como un posicionamiento sistemáticamente “antijudío”, presente también en la tradición de otros autores cristianos como Agustín de Hipona, fuente declarada de Egidio.

²¹ “Ecclesia ergo est Sancta et Catholica, id est universalis; vere autem universalis non esset nisi omnibus universaliter preesset” (*EP*, p. 120)

²² La postura “reaccionaria” de Egidio en este punto es oportunamente observada por Dyson en su traducción del *EP*, en donde Dyson compara la posición de Egidio que niega la legitimidad de los gobernantes no cristianos con la aceptación de dicha legitimidad por parte de Inocencio IV y de Tomás de Aquino (*EP*, nota 1, p. 183).

²³ Como hace notar Schneider a propósito de *Mon.*: “pluralidad y diversidad son los presupuestos de la pólis y de una ética filosófica que se ocupa del hombre y de sus asuntos, i.e de las cosas que están en nuestro poder (*Mon.*, I, 11, 6). Por ello el problema consiste en vincular conceptualmente pluralidad y unidad sin hacer peligrar la existencia de la pluralidad. (...) El sentido de la paz es crear un consenso entre las múltiples y diversas opiniones” (*Op. cit.*, p. 34)

²⁴ “Nullam possessionem, nullum dominum, nullam potestatem possunt infidels habere vere et cum iusticia, sed usurpando” (*EP*, p. 182).

Según Laham Cohen (2023):

[La aparición del antijudaísmo] está vinculada a la posición de gran parte de los hombres de Iglesia del período tardoantiguo. En este caso, el discurso *aduersus Iudaeos* (contra judíos) (...) fue, para la mayoría de los autores del período, una pieza esencial. Lo fue, (...) por un lado, por una necesidad intrínseca del discurso teológico cristiano de definir su identidad en contraste con el pueblo otrora elegido en el propio texto reivindicado como sagrado. (...) La llegada del cristianismo impuso una nueva lógica. En primer lugar, ello se verifica en el propio volumen de discursos contra los judíos. No solo aparece un nuevo tipo de género —la literatura *aduersus Iudaeos*— sino que también en gran parte de los sermones y tratados escritos por cristianos se reproducen, una y otra vez, *topoi* (lugares comunes) antijudíos. Por lo tanto, el discurso antijudío se vislumbra tanto en textos producidos específicamente para atacar al judaísmo como en materiales destinados a otras cuestiones en las cuales la hostilidad contra los judíos aparece como un elemento, si bien no central, omnipresente. El *judío*, así, opera en el discurso (...) principalmente como representación testamentaria del error. (...) La originalidad del antijudaísmo creado por el cristianismo [fue] la construcción de un discurso contra un colectivo, basada no en su presencia real sino en su rol específico en la economía divina. (pp. 71-73)

En el caso de Egidio, este antijudaísmo se encuentra a lo largo de todo el tratado y funciona como estrategia argumentativa para diferentes puntos. Uno de los aspectos centrales es el recurso reiterado al Antiguo Testamento para justificar que el poder espiritual precede al terrenal no sólo en dignidad, sino también en el tiempo. Las alusiones al Antiguo Testamento y al pueblo judío se presentan sistemática y explícitamente como una prefiguración del cristianismo.²⁵ Asimismo, estas menciones permiten que Egidio introduzca el problema de la posesión de los bienes materiales de la Iglesia; en primer lugar, para marcar un distanciamiento con el pueblo judío: “ut quia mittebat Dominus discipulos ad predicandum Iudeis,²⁶ qui erant nimis dure cervicis, et qui nimis confidebant de temporalibus” (EP, p. 72). En segundo lugar, para reafirmar a través de lo material la dignidad que le atribuye a la Iglesia Católica:

Habuit enim prius Ecclesia initium, postea incrementum, nunc autem habet perfectionem et statum; propter quod, ut in statu huiusmodi se conservet, et indiget divino auxilio, ne naufragium paciatur, et temporalium subsidio, ne a laicis vilipendatur” (EP, pp. 87-88).

²⁵ “Per populum Iudaicum figuretur populus Christianus” (EP, p. 66).

²⁶ Aquí Egidio no sólo recae en uno de los *topoi* mencionados por Laham Cohen —la conocida figura del judío avaro—, sino que además omite recordar que Jesús y también Pedro eran judíos.

El asunto de los bienes materiales es cuestionado por Dante en *Mon.* en relación al uso que la Iglesia Católica hace de ellos como un síntoma del apartamiento de los espacios del poder eclesiástico de su verdadera tarea y función:

Maxime enim fremuerunt et inania meditati sunt in romanum Principatum qui zelatores fidei cristiane se dicunt; nec miseret eos pauperum proventibus, quinyomo patrimonialia ipsa cotidie rapiuntur, et depauperatur Ecclesia dum, simulando iustitiam, executores iustitie non admittunt.

Nec depauperatio talis absque Dei iudicio fit, cum nec pauperibus, quorum patrimonialia sunt Ecclesie facultates, inde subveniatur, nec ab offerente Imperio cum gratitudine teneantur.

Redeant unde venerunt: venerunt bene, redeunt male, quia bene data, et male possessa sunt (*Mon.*, p. 200).

Esto es también subrayado en el *Convivio*, al desarrollar la diferenciación entre nobleza de nacimiento y nobleza de ánimo, en donde pone de manifiesto la necesidad de un ánimo recto, totalmente independiente de las riquezas (lo que iría, por añadidura, en contra de la aseveración de Egidio de que hay o debería haber alguna clase de “correspondencia” entre una dignidad o perfección espiritual mayor y los bienes que se posee): “El ánimo no sufre ningún cambio con los muchos cambios de las riquezas, lo cual es prueba de (...) que ellas no tienen ninguna relación con la nobleza, porque no se sigue el efecto [que debería seguirse] de la unión [hipotética de ambas]” (*Convivio*, p. 208).

Egidio resume e intenta resolver su antijudaísmo mediante un razonamiento filosófico, puesto que, desde su visión, el cristianismo constituye una forma perfecta y acabada de aquello que es considerado una forma imperfecta de sacerdocio,²⁷ una potencia que era necesario actualizar.²⁸ Resulta evidente que también en este aspecto de la argumentación Egidio manifiesta su esfuerzo por imbricar conceptos provenientes de la filosofía (en este caso, la noción de la actualización de una potencia) con la exégesis bíblica para sustentar no sólo la primacía del

²⁷ En todas las referencias que Egidio realiza la creación de altares y/o el ofrecimiento de ofrendas a Dios son interpretados como una forma primaria de sacerdocio, incluso si este no había sido definido aún como institución. El énfasis está puesto en las funciones; de allí que pueda reconocer, por ejemplo, a Noé o a Abel como “sacerdotes”.

²⁸ Por ejemplo: “Quocumque ergo modo loquamur de factibili, semper unum et idem prius fuit in potencia quam in actu, ut si aliquid fit per Creatorem, prius fuit in potencia agentis quam esset in actu. (...) Potencia precedit actum et imperfectum potest precedere perfectum. Et sic concederetur de regno et de sacerdocio, quod imperfectum precedat perfectum, ut quod prius fuit regnum imperfectum quam perfectum et prius sacerdocium imperfectum quam perfectum” (*EP*, p. 33).

poder espiritual sobre el poder terrenal, sino también la de la Iglesia Católica por encima de cualquier otra expresión de religiosidad o espiritualidad.²⁹

Si bien Egidio esgrime, además, otros argumentos, podría afirmarse, en resumidas cuentas, que las nociones de orden jerárquico, primacía de lo espiritual sobre lo terrenal y la particular concepción sobre la universalidad son tres de los elementos más relevantes sobre los que se cimienta el postulado de la *plenitudo potestatis* papal en su tratado. Por ello, es posible afirmar que desde esta perspectiva el poder terrenal no es otra cosa más que un instrumento del poder espiritual o eclesiástico. El poder imperial sólo puede ser considerado instrumento de Dios a través de la Iglesia. En el orden jerárquico propuesto, la Iglesia recibe el poder directamente de Cristo, convirtiéndose así en un instrumento divino sin intermediarios; el poder imperial, por el contrario, recibe su poder de la Iglesia y por ello debe actuar como instrumento de esta y estar a su servicio para, así, servir a Dios. Existe, como puede verse, una fuerte idea de mediación que resulta imprescindible para comprender el tipo de orden jerárquico propuesto. Asimismo, se produce en esta argumentación una exaltación de ideas que ya habían intentado ser implementadas, tanto en la teoría como en la práctica, por Inocencio III (1161-1216), quien, en su pretensión de dominio sobre el mundo entero, había reclamado potestad para injerir en disputas regias y feudales e incluso, entre otras acciones, intervino directamente en la sucesión imperial de Enrique VI (Tierney, 1996, pp. 127-128). En efecto, en su Decretal *Per Venerabilem*, escrita en 1202, puede leerse:

Y ciertamente parecería monstruoso que quien hubiere sido legitimado para los actos espirituales permaneciese ilegítimo para los actos seculares; de donde se sigue que cuando se dispensa para las cosas espirituales, se entiende consecuentemente dispensado también para las temporales (Vivó de Undabarrena, 1998, p. 367).

Mientras que, en términos análogos, un siglo después, Egidio estructura su idea de ordenamiento y de *dominium*, enfatizando aún más el modelo causal, en los siguientes términos:

Erit *ergo* hic ordo: quod *potestas* Summi Pontificis *dominatur* animabus, anime *dominantur* vel de iure *dominari* debent super corpora, male *ordinatum* est corpus quan-

²⁹ "Hanc autem universalitatem habuit Ecclesia et habuit hoc sacramentum a passione et post passionem Christi. Nam ante passionem currebant legalia et evangelia, ut circumcise salvantur et eiam baptizati; sed post passionem Christi legalia fuerunt mortua, ut ex tunc nullus salvatur nisi baptizatus. Ideo ex latere Christi dicitur esse formata Ecclesia, quia a passione Christi habent virtutem sacramenta Ecclesie." (EP, p. 136).

tum ad illam partem secundum quam non *obedit* anime et menti et rationi. Ipse autem res temporales nostris corporibus famulantur. *Consequens* est quod sacerdotalis *potestas*, que *dominatur* animabus, corporibus et rebus temporalibus principetur (*EP*, p. 92).³⁰

En esta línea argumentativa, se encuentra también otro punto de contacto, pero también de distanciamiento, con respecto a la posición de Dante. Egidio coincide con Dante no sólo en la importancia de mantener la paz, sino también en que esta tarea corresponde al poder terrenal. No obstante, este aspecto es utilizado para subrayar, una vez más, el carácter instrumental del poder imperial en relación al eclesiástico, y su fin no es únicamente el desarrollo espiritual (en este caso, de los hombres de Dios y de los fieles), sino, y sobre todo, garantizar “el gobierno de la Iglesia” y la sujeción de los fieles a su poder:

Totum ergo officium potestatis terrene est ista bona exterior et materialia sic gubernare et regnare ut non impediatur fideles in pace consciencie et in pace animi et in tranquillitate mentis. (...) Hoc ergo faciunt principes terreni, quod disponunt et preparant et materialibus, ut salvetur pax mentis et tranquillitas in rebus spiritualibus, ut ille qui spiritualiter dominator possit liberius dominari. Sicut ergo frenifactiva, imponens frenum equo, preparat equum militi ut ei liberius famuletur, sic potestas terrena, imponens frenum laicis ne forefaciant in Ecclesiam nec in se ipsos, disponit eos ut potestati ecclesiastice liberius sint subjecti (*EP*, pp. 126-128).

4. *GLADIUS SUB GLADIO* O DOS ESENCIAS

En atención a lo expuesto hasta aquí, se sigue que para Egidio existen dos poderes, representados por dos espadas que, *de iure*, pertenecen a la Iglesia, aunque ella delegue los juicios de sangre y otros asuntos del orden temporal en el poder terrenal, con el objetivo de que la Iglesia pueda dedicarse a los asuntos que conciernen al espíritu. Descarta, además, la posibilidad de postular la existencia de una hipotética tercera espada, ya que sería superfluo y, como es sabido, dentro del orden de la Creación, Dios no puede haber creado nada que lo sea.³¹ Como ha apuntado Roche Arnas (2007, p. 148), en este punto de la argumentación Egi-

³⁰ Las cursivas son de la autora.

³¹ “Sed est unus et idem gladius temporalis et corporalis, quia unus et idem gladius est qui habet iudicium sanguinis et iudicat de corporibus et iudicat etiam de rebus temporalibus sub sua potestate constitutes: ita quod in Ecclesia non sunt tres gladii, sed duo” (*EP*, p. 166).

dio estipula la distinción entre *ad usum* (“para el uso”) y *ad nutum* (“al servicio de”), a fin de destacar no sólo que la Iglesia posee ambas espadas, sino también de qué manera le es dado intervenir al poder monárquico. Asimismo, reafirma de esta manera que el modo en que la Iglesia posee la espada material (es decir, no para usar, sino a su servicio) constituye otro signo inequívoco de una mayor perfección y excelencia.

Dante, por su parte, en el Libro tercero de *Mon.* realiza un repaso de las principales interpretaciones bíblicas y argumentos en los que históricamente el poder eclesiástico buscó su fundamentación para sostener la primacía de la Iglesia por encima del poder monárquico. Estos argumentos involucrarían autoridad y derecho tanto sobre el orden espiritual como sobre el terrenal, con la consiguiente potestad de la Iglesia para ungir y destituir monarcas: la comparación de las dos luminarias (Gén. 1, 16), el argumento de Leví y Judá (Gén. 29, 31-35), el nombramiento y deposición de Saúl (1 Sam. 15, 1-28), la oblación de los Magos (Mat. 2, 2-11), la potestad de Pedro para atar y desatar (Mat. 16, 18-19) y la alusión a las dos espadas (Luc. 22, 38). Estos ejemplos sobre los que tradicionalmente descansó la argumentación eclesiástica, son revisados y reinterpretados por Dante para concluir que la potestad de la Iglesia no debe ser concebida en términos absolutos, sino en relación a todo lo que se encuentra comprendido dentro de su oficio (*Mon.*, pp. 240-245). En este sentido, argumenta que las dos espadas no deben ser entendidas como dos regímenes diferentes bajo la jurisdicción de un único poder otorgado directamente por Cristo a Pedro sino, por el contrario, que es necesario considerar que “sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est (...). Ipse est petra super quam edificata est Ecclesia. Imperii vero fundamentum ius humanum est” (*Mon.*, pp. 252-254).³²

En este punto, es posible apreciar la integridad e importancia del planteo inicial de Dante acerca de los dos aspectos (corpóreo/incorpóreo) y los dos fines de los seres humanos, desarrollados al comienzo de este trabajo. En esa integridad, surgen con claridad, y consecuentemente, las afirmaciones de Dante en las cuales sostiene que el Papa y el Emperador no pertenecen a una común especie “cum alia sit ratio Pape, alia Iperatoris, in quantum huiusmodi” (*Mon.*, p. 262). Por ello, con el mismo grado de consecuencia que se observa en estos aspectos, también es posible apreciar que en esta línea de argumentación Dante retoma la tensión entre pluralidad y unidad para afirmar que, si el Papado y el Imperio constituyen

³² Cf. Mateo 16, 18-19.

dos esencias diferentes y relaciones de superposición, “ergo *reducuntur* ad aliquid in quo habent uniri. (...) Et hoc erit ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter *unitur*” (*Mon.*, pp. 262-264).³³ En este aspecto, se ve que tanto Egidio como Dante operan con razonamientos ontológicos, metafísicos y causales similares, aunque se apartan radicalmente al postular cuál sería el fundamento de unidad de la realidad. Asimismo, la referencia e importancia del *Liber de causis* en ambos tratados es manifiesta, tanto en lo apuntado para Egidio como en la justificación de Dante acerca de la autonomía del Imperio:

Positis et exclusis erroribus quibus potissime innituntur qui romani Principatus auctoritatem dependere dicunt a romano Potifice, redeundum est ad ostendendum veritatem huius tertie questionis, que a principio discutienda proponebatur: que quidem veritas apparebit sufficienter si, sub prefixo principio inquirendo, prefatam auctoritatem *immediate dependere*³⁴ a culmine totius entis ostendero, qui Deus est.

Et hoc erit ostensum vel si auctoritas Ecclesia removeatur ab illa (...) vel si ‘ostensive’ probetur a Deo *immediate dependere*.

Quad autem auctoritas Ecclesie non sit causa imperialis auctoritas probatur sic: illud, quo non existente aut quo non virtuate, aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis; sed, Ecclesia non existente aut non virtuate, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis, cum idem sit virtus et auctoritas eius (*Mon.*, pp. 264-266).

Por todo lo dicho, se deduce que Dante no niega que el poder eclesiástico haya sido instituido por Dios, antes bien, plantea que, al tener el ser humano dos fines en tanto *medium* entre lo corruptible y lo incorruptible, es necesario que existan dos poderes que lo conduzcan, cada uno desde su competencia específica, a cumplir esas dos metas. En el caso de la Iglesia, su finalidad espiritual implica guiar al ser humano hacia la obtención de la *beatitudo*; mientras que en el caso del Imperio su finalidad consiste en generar las condiciones propicias para que sea posible el desarrollo pleno y la felicidad en la tierra, ambos vinculados a la existencia de la *pax universalis*. En este sentido, los dos poderes dependen inmediatamente de Dios y actúan, según su voluntad, en los ámbitos que les son propios. La negación del poder terrenal por derecho propio sólo es posible bajo la condición de aceptar un único fin —el de la *visio Dei*— para el ser humano. Por eso, según la concepción de Dante, que no deja de conjugar una concepción cristiana con su argumentación filosófica:

³³ Las cursivas son de la autora.

³⁴ Las cursivas son de la autora.

Et cum celum totum único motu, scilicet Primi Mobilis, et ab único motore, qui Deus est, reguletur in ómnibus suis motibus et motoribus, ut phylosophando evidentissime humana ratio deprehendit, si vere sillogizatum est, humanum genus tunc optime se habet quando ab único principe tanquam ab unico motore, et unica lege tanquam unico motu, in suis motoribus et motibus reguletur.

Propter quod necessarium apparet ad bene esse mundi Monarchiam esse, sive unicum principatum qui 'Imperium' appellatur (*Mon.*, p. 108).³⁵

5. CONCLUSIONES

Las diversas alusiones y argumentaciones filosóficas y teológicas que tanto Dante como Egidio utilizan en sus tratados para sustentar sus afirmaciones y posicionamientos con respecto a la problemática planteada son lo suficientemente vastas como para ser abordadas en su totalidad dentro de los límites del presente trabajo. Por ello, las menciones que se han hecho constituyen apenas algunos de los ejemplos posibles y no pretenden agotar la complejidad que poseen ambos textos.

A lo largo de este desarrollo se ha pretendido mostrar, por una parte, que algunos fundamentos filosóficos de la misma índole pueden ser utilizados para sustentar posicionamientos divergentes, incluso dentro del marco de una ideología cristiana. Por otra parte, la presentación de estos debates al interior de dicha ideología pone de manifiesto la riqueza de la incipiente teoría política del siglo xiv que, lejos de presentar una perspectiva cerrada y monolítica, exhibe diferentes posibilidades de abordaje, comprensión y propuestas de resolución.

Asimismo, resulta pertinente destacar que las disquisiciones acerca del poder político no se agotan simplemente en la pugna por la primacía de uno u otro actor social, sino que implican otros cuestionamientos que atañen a la organización de la sociedad y a los intereses de los seres humanos en su totalidad. Cuestiones tales como la importancia y el rol de la paz o los debates que involucran las relaciones con aquellos que son percibidos como alteridad siguen siendo de una vigencia absoluta, a pesar de que nuestras sociedades se encuentren organizadas de un modo diferente al de la Edad Media.

³⁵ En este pasaje en particular, como en muchos otros, son dignos de mención el uso y la reformulación de nociones aristotélicas para la argumentación que construye Dante.

Como se ha intentado demostrar, las estrategias argumentativas entre un autor y otro no difieren sustancialmente. En ambos casos se constata un fuerte apoyo en un modelo causal —en particular el desarrollado en el *Liber de causis*— y la intención de rescatar autoridades de peso —en particular Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Aristóteles— que permitan legitimar cada uno de los discursos esgrimidos. Ambos autores muestran, además, una fuerte intención de insertarse ellos mismos en la polifonía que durante siglos produjo el debate sobre las dos espadas, y hacer prevalecer, mediante razonamientos lógicos, su propia interpretación de pasajes bíblicos; algunas en concordancia con la tradición exegetica previa; otras, en contradicción, como ocurre en diversas ocasiones, sobre todo en el caso de Dante.

Para Egidio quizá no haya conceptos más importantes sobre los que profundiza y vuelve una y otra vez como *dominium* y *potestas*. En definitiva, el fin de su tratado no es otro que dar las razones pertinentes para aceptar la *plenitudo potestatis* papal.

En el caso de Dante, por el contrario, las ideas de *pax universalis* y de *humana universitas* dan cuerpo a todo el tratado, ya que intentan demostrar los motivos por los cuales el monarca o el emperador es necesario para la plenitud humana, tanto como lo es la Iglesia.

El orden, que refiere al mundo y a la Creación, por su parte, es indudablemente aceptado por ambos autores como instituido por Dios, que no es más que uno y unidad, aunque dicha unidad se manifieste para cada uno de un modo diferente en el mundo. En el caso de Egidio, se trata de un orden fuertemente jerarquizado que implica, sobre todo, diversas “áreas” o “espacios” de sujeción a un poder único. Para Dante, por el contrario, se trata de un uno que armoniza, contiene y da forma a una heterogeneidad necesaria.

Muchos de los planteos repasados a lo largo de estas páginas parecen conflictos lejanos que nada guardan en común con la realidad del presente. No obstante, existen aún hoy en día muchas pugnas que reavivan las viejas llamas de la contienda por las dos espadas y la pregunta por la injerencia de cada poder en la vida de las personas. Las nuevas leyes, los cambios de hábitos o costumbres generan ocasiones en que la Iglesia y el Estado entran en una disputa de competencias o en que las personas mismas se encuentran dubitativas entre una postura u otra. En ese sentido, resulta pertinente visitar los postulados de quienes han sentado un destacable precedente en estas reflexiones, a fin de acercarnos a una comprensión más cabal de parte de las bases con las que fueron conformadas las sociedades occidentales de la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- ALIGHIERI, Dante, 2021: *Monarchia [Sobre la monarquía universal]*, Edición bilingüe de Raffaele Pinto, Madrid, Cátedra.
- , 2008: *Convivio*, Trad. Mariano Pérez Carrasco, Colihue.
- GILES OF ROME'S, 2004: *On Ecclesiastical Power*, Trad. R. W. Dyson, Columbia University Press.

Bibliografía complementaria

- ARROCHE, Victoria, 2009: “La proposición I del *Liber de causis* en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16, pp. 35-42.
- , 2015: *La influencia de la doctrina causal neoplatónica en el pensamiento político medieval: El tratado Monarchia de Dante Alighieri* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].
<http://dspace5.filo.uba.ar/handle/filodigital/2993?show=full>
- , 2016: “La fórmula *tota-simul-semper* en la *Monarchia* de Dante y su utilización en la teoría política medieval”, *Cuadernos de filosofía*, 66, pp. 35-46.
- , 2021: “The *Liber de causis* and the *potentia sive virtus intellectiva* Formula in Dante's Political Philosophy” en Calma, Dragos (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*, Vol. 2, Brill, pp. 376-390.
- BERTELLONI, Francisco, 1992: “Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca ‘*homo est medium*’ (*Monarchia*, III, XV)”, *Patristica et Mediaevalia*, XIII, pp. 3-21.
- , 2004: “Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII) y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”, *Pensiero politico medievale*, Ed. Pàtron, pp. 1-39.
- , 2019: “La construcción de la figura del Emperador como soberano absoluto en el *De monarchia* de Dante Alighieri”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75 (3), pp. 1611-1624.
 DOI https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_3_1611.
- BRIGGS, Charles F. 1999: *Giles of Rome's De regimine principum: Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275 – c. 1525*, Cambridge University Press.

- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino: 1996, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- DAVID LIMA, Fernando, 2016: “Proyectos políticos irreconciliables. Egidio Romano y Juan de París. Acerca del orden del mundo y la jerarquía eclesiástica”, *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 5, 1, pp. 125-141.
- LAHAM COHEN, Rodrigo, 2023: “El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno”, *Cuadernos judaicos*, 40, pp. 67-92.
- LAMBERTINI, Roberto, 2018: “Giles of Rome”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
[<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/giles/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/giles/)
- PIERPAULI, José Ricardo, 2009: “Las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder político. Los casos de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan Quidort, Marsilio de Padua y Álvaro Pelagio”, *Dissertatio*, 29, pp. 115-133.
- PINTO, Raffaele, 2021: “Introducción” en *Monarchia [Sobre la monarquía universal]*, Edición bilingüe de Raffaele Pinto, Madrid, Cátedra.
- ROCHE ARNAS, Pedro, 2007: “Iglesia y poder en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, pp. 141-153.
- , 2008: “San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15, pp. 113-126.
- SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, 2006: “La filosofía política de Dante Alighieri en la *Monarchia*”, *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, pp. 25-49.
- TIERNEY, Brian, 1996: *The crisis of church and state 1050-1300*, University of Toronto Press.
- VIVÓ DE UNDABARRENA, Enrique, 1998: “Influencia de la canonística en la constitución del imperio y de los Estados nacionales” en AA.VV., *Nacionalismo en Europa. Nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*. Universidade A Coruña, 1998, pp. 353-372.