

IMPERIO Y NACIÓN EN LA *MONARCHIA* DE DANTE

Mariano Pérez Carrasco

UBA

1. Introducción

En el presente trabajo nos hemos propuesto poner en relación la idea de un *imperium universale* basado en la unidad de la *humana civilitas* con la figura del *populus Romanus*, en el marco de la teoría política dantesca en general y, especialmente, en el libro segundo de la *Monarchia*. Solamente hemos hecho a un lado, de los textos dantescos, la *Divina Commedia*, puesto que los desarrollos que allí son llevados a cabo no siempre parecen ser concordantes con los de los textos en prosa, y, además, dado que al ser un texto poético las dificultades de análisis se multiplican infinitamente. Tomamos, entonces, el libro cuarto del *Convivio* y la *Monarchia*.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste en la consideración de que la teoría dantesca del imperio posee rasgos nacionales que podemos encontrar en las relaciones entre los conceptos de *humanitas* y *populus Romanus*. El objetivo del presente estudio no es demostrar la veracidad (que, por las razones que se explicitarán en el cuerpo del trabajo, consideramos indemostrable) de esa hipótesis, sino su riqueza en la interpretación del pensamiento político dantesco, muy especialmente respecto de su situación histórica y en relación con los devenires posteriores del pensamiento político italiano.

2. La humana civilitas y el surgimiento de las nacionalidades

Gran parte de los dantólogos e historiadores de las ideas, al analizar el pensamiento político de Dante en relación con su época, ponen el acento en los conceptos de *humanitas*, *genus humanum* y *humana civilitas*. Walter Ullman resume muy bien estas posiciones: “El concepto de Dante de *humana civilitas* era central en su filosofía política encastrada como lo estaba en el desarrollo teológico precedente. Designaba la universalidad de la humanidad, una idea universalista hasta entonces monopolizada por la Iglesia. El concepto de Dante despojaba a la Iglesia de lo mundano y lo transfería al orden sobrenatural”. Unas líneas más abajo aclara el contenido de este

universalismo, que habría de ser una prefiguración, o uno de los primeros síntomas, del Renacimiento: “Su *humana civilitas* abarcaba no sólo a cristianos, sino también a judíos, paganos, herejes e infieles, en una palabra, era el gran manifiesto del *homo*”.¹ La *humana civilitas*, entonces, como otros conceptos políticos fundamentales, tendría su origen en nociones teológicas, en este caso, en la secularización de la idea de *Ecclesia*.

La centralidad de este concepto en el pensamiento político de Dante es indiscutible, no menos que el universalismo de rasgos republicanos que en cierta medida parece sostenerlo;² de lo que sí nos permitimos dudar es del contenido y la forma concreta que adquiere ese universalismo. “El sistema de Dante era católico -dice Ullman, insistiendo en la importancia de la distinción de los conceptos de *humanitas* y *christianitas*-, no específicamente cristiano. ‘Humanidad’ y ‘Cristiandad’ eran dos conceptos distintos. Sobre todo, el poder no aparecía ya como consecuencia o resultado de la gracia, sino de la naturaleza. El gobierno pertenecía a una entidad natural, la *humana civilitas*”.³ No pretendemos negar *in toto* la validez de estas afirmaciones, pero sí matizarlas.

En la cita, podemos distinguir dos proposiciones, que nos interesa discutir: a) El gobierno no es consecuencia o resultado de la gracia, sino de la naturaleza; y, consiguientemente, b) el gobierno pertenece a una entidad natural, la *humana civilitas*.

Respecto de la primera afirmación, señalaremos más abajo que la presencia de la gracia en la legitimación del gobierno es más importante de lo que Ullman parece creer; lo cual trae como consecuencia que la teoría política de Dante, que es identificada por Ullman como una teoría del poder *ascendente* (es decir, utilizando un símil piramidal, cuya legitimación parte de la base, esto es, el pueblo), se complejice, y se nos muestre como un compuesto híbrido de ambas teorías, ascendente y descendente.

La segunda afirmación pasa por alto (o no precisa) un dato que es de capital importancia en la teoría política de Dante: el gobierno del Imperio (que es el gobierno *toti generis humani*) no está en manos de la *humanitas* sin más, sino de una parte determinada de ella que Dante no sólo se preocupa de señalar, sino cuya preeminencia, además, en todos sus escritos políticos, pretende fundamentar: el *populus Romanus*.

¹ Ullman, “La *Monarchia* de Dante como ilustración de una *renovatio* político-religiosa”, en *Escritos sobre teoría política medieval*, EUDEBA, Bs.As., 2003, p. 226.

² Cf. Ubl, K., “Republicanism and platonism in the *Monarchia* of Dante”, en *Patristica et Mediaevalia*, Bs. As., V. XXIV, pp. 39/57.

³ Ullman, *op.cit.*, p.186.

2.1. La naturaleza y la gracia

Con el reingreso de los escritos de Aristóteles en el siglo XIII, y, muy especialmente, con la lectura universitaria y consecuente sistematización de la *Ética* y la *Política*, se produce un punto de inflexión en la concepción medieval del hombre. Hasta ese momento, la tradición occidental se había movido dentro de los límites del agustinismo político y las doctrinas paulinas, que consideraban al hombre desde el punto de vista exclusivo de la salvación, es decir, en tanto que cristiano. El giro que supone el reconocimiento del hombre *qua homo*, y no ya en tanto que *renatus* mediante el bautismo, tendrá como consecuencia el reconocimiento de un *finis naturalis* no necesariamente subordinado al *finis supernaturalis*. Las consecuencias políticas de este cambio en la autoconciencia antropológica del hombre serían enormes. El pensamiento político sufriría una modificación sin precedentes tanto en su metodología, cuanto en su terminología y los fines a los cuales pretendía servir.

Las consecuencias de este proceso que hemos descrito sucintamente, puede verse con claridad en la obra política de Dante. Su argumentación a favor del Imperio es de cuño netamente aristotélico. Reconoce que el hombre es un “habitante de dos mundos”, y tiene, en consiguiente, un *duplex finis*: por un lado, un *finis naturalis* que consiste en la *beatitudo huius vitae*, que se cumple mediante la actualización de dos facultades propias del hombre, que van a dar lugar (y, en última instancia, a legitimar) a dos autoridades: a) la *voluntas* tendrá al *Imperator* como su autoridad máxima, que deberá conducir al hombre a su fin mediante la *operatio secundum leges civiles*; b) el *intellectus* tendrá al *Philosophus* como su máxima autoridad, que conducirá al hombre a su fin mediante la *operatio secundum virtutes intellectuales et morales*. Por otro lado, el *finis supernaturalis* es la *beatitudo aeterna*; la facultad que lo cumple es el *anima immortalis*, y la autoridad que conduce al hombre hasta él es el *Papa* mediante la *operatio secundum virtutes theologicas*.

De acuerdo con este esquema, vemos que existe una mutua necesidad entre el Filósofo y el Emperador: ambos cumplen dos aspectos del mismo fin. Existe, como Dante ya lo había remarcado en el *Convivio*,⁴ una alianza entre el Emperador y el Filósofo. Esto se ve con claridad en *Mon.*, III, 16: allí Dante afirma que es el *Imperator* el que debe conducir al *genus humanum* a la felicidad temporal (*beatitudo terrestris*), y que debe hacer eso *secundum philosophiam*, es decir, prestando oídos al *magisterium philosophorum*, que es el que indica cuáles son las *virtutes naturales* que permiten

⁴ *Conv.*, IV.4-9.

alcanzar la *beatitudo huius vitae*. Ahora bien, el hombre, habitante de dos mundos, tiene también una parte incorruptible, un alma que es inmortal, y que tiene, como hemos dicho *supra*, su propio fin: la *beatitudo coelestis*, a la cual es el *Papa* el encargado de conducir a la humanidad, *secundum Revelationem*, que enseña cuáles son las *virtutes theologicae*.⁵

Ahora bien, por sobre este esquema de la doble finalidad y las diferentes autoridades, hay que colocar, como en la cima de una pirámide, a Dios, punto del cual dependen las dos autoridades encargadas de llevar al hombre a sus dos fines. Ambos, Emperador y Papa, se legitiman directamente (*sine ullo medio*) a partir de Dios, y en ese hecho, precisamente, Dante funda la autonomía de los respectivos órdenes. Ya por este solo motivo, nada menor, no podríamos afirmar sin más, con Ullman, que el gobierno no es consecuencia de la gracia sino de la naturaleza. Sin embargo podría objetarse, con razón, que si bien el gobierno se deriva directamente de Dios, esto no significa que sea resultado de la gracia, puesto que tiene por función cumplir un fin que es puramente natural. Pero Dante, en el mismo capítulo, *in fine* (que es, además, y esto no carece de importancia, el *finis operis*) lleva a cabo una afirmación que parece poner en duda lo anterior y, con ello, la opinión de Ullman. Aunque de cierta extensión, citamos el pasaje completo, porque es clave para nuestra argumentación:

“(a) *Quae quidem veritas ultimae questionis* [si la autoridad del Emperador depende inmediatamente de Dios o de otra autoridad] *non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur.* (b) *Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paternae gratiae illustratus virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator*”.

Hemos distinguido dos partes en el pasaje: (a) se refiere a los fines. Estas líneas son claves: aquí Dante parece estar desdiciéndose de lo anterior, que es, prácticamente, todo el libro tercero de la *Monarchia*, del cual esperaríamos que estas palabras fueran corolario. Sin embargo, es de notar que toda la argumentación descansa sobre un

⁵ *De mon.*, III, 16: “*Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, que secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem diriget*”.

circunstancial (*in aliquo*) y un adverbio (*quodammodo*). Ambos son altamente indefinidos y, lo que es más importante, Dante en ningún otro lugar se preocupa por determinar su sentido; no lo haremos, tampoco, nosotros aquí.⁶ (B) se refiere a la relación entre ambos poderes. Este es el punto que más nos interesa para nuestra argumentación. Porque, justamente, aquí Dante dice que el Emperador (*Caesar*) debe ser *luce paternae gratiae illustratus*. Esto no niega la independencia del Emperador respecto del Papa. Al final de su tratado, Dante, extremando todo lo más su propia teoría, parecería querer conciliarla con la doctrina papal; parecería estar buscando, tal vez, que su doctrina se vuelva, en cierto modo, “aceptable” desde un punto de vista más ortodoxo. Ahora bien, al subvertir el orden de los fines, diciendo que un fin, el terreno, está *quodammodo* ordenado al otro, si seguimos la argumentación que Dante ha llevado a cabo a lo largo de todo el tratado, se debería concluir que también se ve subvertida la relación entre las autoridades. Bajo esta hipótesis, Dante se estaría acercando, aquí, a una posición como la tomista, para la cual, en última instancia, el fin natural se subordina al fin sobrenatural. Pero este último punto nos excede; lo que sí podemos concluir de lo expuesto hasta aquí es que no es posible afirmar sin más que el gobierno no es resultado de la gracia sino de la naturaleza, puesto que Dante afirma que, en cierto modo, el fin natural se ordena al sobrenatural.

A la luz del texto dantesco, hemos podido ver que, hacia el final de su tratado, Dante reconoce un lugar, y de no poca importancia, a la gracia en relación con el gobierno. Y esto, aunque en ningún momento niega la independencia de los poderes, ni el origen común sobre el cual se fundamenta esa independencia, es afirmado explícitamente por Dante: no debemos aceptar *sic stricte* (nuevamente un adverbio) que el Príncipe Romano no esté sujeto *in aliquo* al Romano Pontífice, porque la felicidad mortal está *quodammodo* ordenada a la felicidad inmortal. Como ya hemos notado, Dante no aclara los altamente difusos significados de los adverbios y el circunstancial. Todo lo que se diga sobre dichos significados no puede ser más que hipótesis, y, como tales, más o menos válidas o verosímiles; lo que no se puede, de ningún modo, es ignorar su complicada existencia justo al final del tratado. Esa existencia plantea un problema para resolver el cual no contamos con elementos textuales suficientes dentro de la obra de Dante, pero que no por eso deja de estar presente en tanto que problema.

⁶ Sobre la interpretación de este pasaje ha corrido mucha tinta. Nardi, *op.cit.*, p. 285, sugiere que este pasaje es una adición posterior a la conclusión del tratado. Gilson, *op.cit.*, p.197, formula una hipótesis de interpretación muy atractiva: “*si la félicité terrestre est à la félicité céleste comme le paradis terrestre au paradis céleste, on peut dire qu’elle lui est ordonnée comme une préfiguration l’est à ce qu’elle préfigure*”.

De acuerdo con esto, no podemos acordar con Ullman en que la de Dante sea una teoría política ascendente.⁷ Para fundamentar tal catalogación del pensamiento dantesco, Ullman recurre a la base aristotélico-tomista que subyace en él. Pero el caso es que en Dante hay también abundantes elementos platónicos y neoplatónicos que se acomodan no sin tensiones y roces con los elementos aristotélicos.⁸ No podemos aquí desarrollar *in extenso* este punto, pero baste decir que los motivos que da Ullman resultan insuficientes: “Mientras que el *minister Dei* -afirma Ullman- en forma evidente era concebido tanto eclesiológica como teológicamente, adecuándose de un modo perfecto al tema descendente del gobierno y del derecho, el *minister omnium* [...] era la exacta contrapartida del ciudadano renacido: mundano, autónomo, sin aditamentos eclesiásticos”. En nuestra opinión, que el gobernante sea *minister omnium*, no significa que el origen de su poder se encuentre en esos *omnes* a los cuales sirve. Ullman parece entender aquí por teoría ascendente, el hecho de que se gobierne para los hombres y no para Dios. Es lo que él mismo dice: “En una palabra, gobierno, derecho y administración pública estaban allí para bien del hombre, tomando en cuenta sus exigencias”.⁹ Es dable creer que también en el caso en que el gobernante fuere *minister Dei* gobernaría “para el bien del hombre”, con la sola distinción de que ese bien sería seguramente entendido de otro modo. Finalmente, nos parece que es pertinente concluir que la de Dante es una teoría descendente en cuanto al origen del poder (aquí residirían los elementos neoplatónicos), y que justamente en ese origen se basa la autonomía del Imperio respecto del Pontífice.

2.2. *Humana civilitas* y *populus Romanus*

Debemos tratar ahora el que es, tal vez, el punto más polémico de nuestro trabajo: la relación entre la *humana civilitas* y el *populus Romanus*. Esta relación da lugar a polémica porque, en buena medida, aquí nos movemos casi exclusivamente en el terreno de las interpretaciones. Según nuestra hipótesis, el hecho de que Dante afirme que el Imperio le ha sido concedido a un pueblo en particular, el romano, cuya función principal consiste -en palabras de Virgilio que Dante cita a menudo- en *regere imperio populos* [...],

⁷ Cf. Ullman, *op.cit.* También Ullman, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 180-186.

⁸ Cf. Ubl, *op.cit.*, p. 52-55.

⁹ Ullman, *op.cit.*, p. 235.

pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos,¹⁰ quita al concepto de *humanitas* algo de su universalidad (o, cuando menos, establece un claro orden de jerarquías dentro de ella) y da lugar a interpretar el pensamiento político dantesco como una prefiguración de un pensamiento nacional que, un siglo después, cobraría todo su vigor en los escritos de Maquiavelo y, antes, en los versos de Petrarca.

El mito del Imperio funcionó a lo largo de todo el medioevo como una idea regulativa: se tendía constantemente hacia ella sin poder llegar jamás a realizarla. Pero es recién hacia el final de ese período, con Dante, que nace la *teoría romana del imperio*, en oposición a la teoría pontifical no menos que a la incipiente teorización sobre los reinos particulares, llevada a cabo unos años antes por los juristas de Felipe el Hermoso:¹¹ *Dante -afirma Bertelloni- es en efecto el primero que formaliza el ingreso de la Roma imperial y de su pueblo, como sujetos y fin de todo acto soberano, en la teoría política, y es además el primero que da expresión conceptual a la vertiente laico-romana que hasta él sólo se dejaba percibir como una idea que había escapado a los moldes de toda estructura teórica.*¹²

El fundamento filosófico de la teoría dantesca del Imperio es doble: por un lado, es indudable la influencia capital ejercida por el averroísmo respecto de la doctrina de la unidad del intelecto posible; por el otro, la estructura lógico-ontológica de la argumentación es tomada de la teoría aristotélica de las *koinoníai*.¹³ Y es en Aristóteles, también, donde hay que buscar los principios metafísicos más importantes sobre los cuales se apoya Dante. Las otras influencias (neoplatonismo, joaquinismo), a nuestro entender, aportan matices que otorgan al pensamiento dantesco su originalidad.

Ahora bien, una de las paradojas de la relación entre la *humana civilitas* y el *Imperium populi romani*, viene dada por el hecho de que, mientras la *universitas generis humani* es, como acabamos de ver, un todo indivisible en el que no es posible distinguir partes, al mismo tiempo, sin embargo, Dante subraya que ese todo debe ser organizado bajo la égida de una de sus *partes*, el pueblo romano. Es lo que sostiene Kantorowicz unas páginas más abajo: "Dante llevó el aristotelismo a (lo que él consideraba) sus fines lógicos cuando subrayó una y otra vez que la realización de todo el intelecto humano era

¹⁰ *Aen.* VI. 51-3.

¹¹ Bertelloni, F., "'Constitutum Constantini' y 'Romgedanke' -La donación de Constantino en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham-, en *Patristica et Mediaevalia*, pp. 21/46..

¹² *Op. cit.*, p.25.

¹³ *Pol.* I, 1252a-1253b

una tarea que sólo podía llevarla a cabo colectivamente la más grande de todas las comunidades posibles, la *universitas generis humani* organizada en la monarquía terrena romana”.¹⁴ Entendemos que, a menos que el adjetivo “romano” carezca de todo valor, o bien tenga un valor puramente formal y, por así decir, emotivo (en tanto recuerdo de una *aurea aetas* pasada), alude a una parte específica de la totalidad humana, es decir, al pueblo romano. Y aun si remite a una *aurea aetas*, esa edad de oro no pertenece al género humano en su conjunto, sino a la historia del pueblo romano en particular.

En nuestra opinión, como decíamos al comienzo, el carácter nacional de la teoría dantesca del Imperio no debe buscarse *ad litteram* en los textos, pues es evidente que, a menos que se establezca alguna serie de dudosas sinonimias como las de Ercole, no se encontrarán pasajes satisfactorios. Ese carácter hay que buscarlo, más bien, en el “espíritu” de los textos, vale decir, en su (siempre hipotética para el intérprete, pero no por eso inexistente) intencionalidad. Y, según creemos, con una Italia dividida por luchas internas y que tiene en el horizonte la permanente amenaza de ser invadida por estados extranjeros, un libro como el segundo de la *Monarchia*, en el cual se pretende demostrar la legitimidad del pueblo romano para ejercer el cargo del Imperio, no puede menos que leerse como un llamado, si se quiere (proto)nacionalista a la unidad de Italia. En ese sentido debemos leer, también, las vehementes páginas del Proemio del *Convivio*, y la defensa de la lengua del *Sì* en el *Vulgari Eloquentia*.

Podemos concluir nuestra hipótesis, entonces, afirmando que si la teoría del reino nacional es propia de Francia (v.gr., Juan de París), la idea de Imperio es el mito bajo el cual se pretende realizar la unidad nacional en Italia, y Dante, en el libro segundo de la *Monarchia*, aporta algunos de los rasgos definitorios de ese mito.

3. Conclusiones

A lo largo de este trabajo, hemos enderezado toda nuestra argumentación en el sentido de buscar demostrar la plausibilidad de una hipótesis cuyo contenido polémico, repetimos, no se nos escapa, pero para la cual reclamamos derecho en tanto que intérpretes. En primer lugar, hemos expuesto, a grandes rasgos, el punto nodal del tratado *De monarchia*: la autonomía de los dos poderes fundada en su dependencia respecto de Dios. Una vez hecho esto, y aclarados algunos puntos cuya discusión no carece de importancia en el marco de nuestra investigación, hemos procurado esbozar la

¹⁴ *op.cit.* pp. 448.

compleja relación de la *humana civilitas* y el *populus Romanus*, que, a nuestro modo de ver, en Dante se identifica con el pueblo italiano.

En este último punto, hemos intentado mostrar cómo la teoría romana del imperio adquiere en Dante los caracteres de un mito político. Aquí, nos han quedado muchas cosas por decir, cuya inclusión en este trabajo habría excedido sus límites, pero que en este lugar queremos, brevemente, enunciar.

En primer lugar, somos conscientes de que una buena fundamentación teórica de nuestra hipótesis supone (como condición heurística) una teoría del mito político, una vez establecida la cual, podríamos lícitamente analizar en detalle el caso particular del libro segundo de la *Monarchia*.

En segundo lugar, debería tenerse siempre presente la distinción entre estos dos ámbitos de la investigación: a) el plano del estricto análisis textual, y b) aquél de las interpretaciones, dentro del cual cabe la posibilidad de *actualizar* los textos en el sentido que hemos dicho al comienzo del punto 2.2.

A lo largo de este trabajo hemos repetido insistentemente que nuestra hipótesis (i.e. que la teoría dantesca del imperio posee rasgos nacionales que podemos encontrar en las relaciones entre los conceptos de *humanitas* y *populus Romanus*) no sólo no puede ser demostrada en términos absolutos haciendo pie en los textos de Dante, sino que la hipótesis contraria (aquella que afirmaría un universalismo irrestricto en la obra política dantesca) es igualmente aceptable *qua* hipótesis. Siendo así, podría ser que se nos objetase el por qué de nuestra insistencia en esta hipótesis; en otras palabras: ¿por qué adherimos a esta interpretación en lugar de a alguna otra? La respuesta es que creemos que mediante nuestra interpretación el pensamiento político de Dante toma un lugar prefigurador, y específicamente italiano, de las teorías políticas que acompañarán al surgimiento de los estados nacionales. Creemos que en distintos temas de la obra dantesca puede constatarse esa preocupación por la definición de la identidad italiana (muy particularmente en la defensa de la lengua vulgar en el *De vulgari eloquentia*, texto que será leído durante los siglos venideros como un manifiesto nacionalista), y, por esa razón, nos parece que su teoría del Imperio debe leerse en consonancia con el resto de su obra: un Imperio universal, bajo el cual toda la humanidad se encuentre en paz trabajando en la actualización del intelecto posible; pero el *caput imperii* ha de ser, como en los años de Augusto, el representante del pueblo italiano. En ese mito de *domina mundi*, explicitado en los albores del *quattrocento* por Dante (así como antes lo fuera por

el *duca, maestro y autore* de éste: Virgilio) Italia tomaría conciencia de su peculiar identidad, y Dante tendría, aquí como en otros aspectos de su obra, su cuerpo plantado en las formas y el lenguaje de la Edad Media, pero su vista fija en las primeras luces del Renacimiento y la Modernidad.

Bibliografía

Dante, *Le opere de Dante Alighieri*, a cura del Dr. E. Moore e D.P. Toynbee, Oxford United Press, England, 1924.

Dante, *Convivio*, note di G.R. Ceriello, Rizzoli, Milano, 1952.

Dante, *De monarchia*, testo latino a cura di Pier Giorgio Ricci, Mondadori, Verona, 1965.

Bertelloni, F., (1981), "Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio", en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, Volumen II pp. 37/66.

Bertelloni, F., (1982), "*Constitutum Constantini y Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham", (1ra. parte), en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. III pp. 21/46.

Bertelloni, F., (1990), "La tradición medieval prearistotélica y la formación de la *política* como teoría a partir de 1265", en *Topicos. Revista de filosofía*, México, No. 18, 2000, pp. 9/39.

Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo.

Burckhardt, J.(1985), *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe.

Ercole, F. (1924), "Per la genesi del pensiero politico de Dante: la base aristotelico-tomista", *Giornale storico della letteratura italiana*, LXXII, fasc. 214-215, pp. 1-41.

Gilson, E.(1972), *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris.

Nardi, B. (1967), *Saggi de filosofia dantesca*, La nuova Italia, Firenze.

Nederman, C. (1990), "The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought", en *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), pp. 563/585.

Petrocchi, G., *Vida y obra*. Crítica, Barcelona.

Scartazzini, J. A. (2003), *Enciclopedia dantesca*, continuata dal Prof. Frammazzo, Milano, 1905, 3 vols.

Ubl, K., "Republicanism y platonismo en la *Monarchia* de Dante", en *Patristica et Mediaevalia*, Vol., XXIV, Bs.As., pp. 39-56.

Ullman, W. (2003), *Escritos sobre teoría política medieval*, EUDEBA, Buenos Aires.

Ullman, W., (1983), *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona.

Kantorowicz, (1985) "Cap. VIII: La realeza antropocéntrica: Dante", en *Los dos cuerpos del rey –un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid.

Lohr, Ch. (1982), "The medieval interpretation of Aristotle" en Kretzman, N., Kenny, A., Pinborg, J. (edit.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge.