

**Anales del Seminario  
de Historia de la  
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la  
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid  
España

Sánchez Madrid, Nuria

«M'insegnavate come l'uom s'eterna». Retórica, conversación civil y arte de gobierno en los  
volgarizzamenti de Brunetto Latini

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 29, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 481-509

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133104009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

«M'insegnavate come l'uom s'eterna».  
Retórica, conversación civil y arte de gobierno en  
los *volgarizzamenti* de Brunetto Latini\*

«M'insegnavate come l'uom s'eterna».  
*Rhetoric, Conversation and Art of Government in  
the volgarizzamenti of Brunetto Latini*

Nuria SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid

«Settembrini preguntó a sus oyentes si habían oído hablar de Brunetto, Brunetto Latini, secretario municipal de Florencia en 1250, autor de un libro sobre las virtudes y los vicios. Él fue el primero en dar una educación a los florentinos, enseñándoles el arte de la palabra, así como el arte de dirigir su república según las reglas de la política» (T. Mann, *La montaña mágica*).

Recibido: 26-03-2012

Aceptado: 10-09-2012

## Resumen

El artículo es una aportación al estudio de la antropología política del proto-humanismo florentino, centrado en la obra y la figura del maestro de retórica de Dante, el notario Brunetto Latini. Nos ocupamos de exponer la conexión existente entre el desarrollo del gobierno comunal en la península italiana del Duecento y la difusión de una prosa marcadamente pragmática, extendida especialmente entre jueces y notarios, que preconiza la prelación de la filosofía práctica con respecto a la teoría y la teología. Se toman también en consideración aquellos factores que manifiestan la ruptura del *Convivio* y de la *Commedia* de Dante con los supuestos

---

\* Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto *Naturaleza humana y comunidad (II)*: H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. *Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402).

doctrinales de Latini, subrayando la apuesta de Alighieri por una teología poética, que contrasta con la forma de vida inmanente proyectada por la visión enciclopédica del notario, recogida en sus escritos retóricos y políticos.

*Palabras clave:* Brunetto Latini, *Tresor*, arte de gobierno, *podestà*, retórica.

## Abstract

The article aims at contributing to focus on the political anthropology of the Florentin proto-humanism, by choosing the work and figure of the rhetoric teacher of Dante, the notary Brunetto Latini. We tackle with the connection between the development of the communal government in the Italy of the *Duecento* and the spread of a pronounced pragmatic prose style, as it was carried out by judges and notaries of that time, which praises the priority of the practical philosophy against the theory and the theology. We take in consideration also the factors that display the split between the *Convivio* and the *Commedia* of Dante and the doctrinal tenets of Latini, underlining Alighieri's stake in a poetic theology, which contrasts with the immanent life projected by the encyclopedic vision of the world shaped by the notary in his rhetorical and political works.

*Keywords:* Brunetto Latini, *Tresor*, art of government, *podestà*, Rhetoric.

## 1. Introducción

La aportación de Brunetto Latini (1220-1293) a la formación de una cultura civil e institucional en el *Duecento*, basada en el dominio de la *rettorica*<sup>1</sup> y en el suministro de una *enciclopedia* al servicio de la formación del ciudadano de un *comune* de la Italia del siglo XIII, ha padecido una injusta indiferencia por parte del *mainstream* de la historiografía del pensamiento medieval. A pesar del breve lapso temporal durante el que un grupo de intelectuales contribuyó a construir un ideal de formación del ciudadano laico en la segunda mitad del siglo XIII y el primer tercio del XIV<sup>2</sup>, no debe obviarse el hecho de que ese grupo no se restringió a contados ca-

<sup>1</sup> El editor de la reciente edición canónica del *Tresor*, G. Beltrami (2007, Introd.: XII-XIII), ha destacado la peculiar grafía –la doble *tt*– de esta disciplina en Brunetto Latini, con la que se subraya la conexión entre la retórica y la ciencia de gobierno. Vd. también Tabasso (2003-2004: 32). La traducción de los pasajes citados de esta obra es nuestra.

<sup>2</sup> Becker (1966: 679-680). Cf. la posición de E. Auerbach (1966: 289-336), para quien la combinación entre *paideia* civil y ejercicio de la política se desdibuja con la desaparición de la poesía política que vive su apogeo en la península italiana durante el último tercio del siglo XIII.

sos de individuos dotados de un genio excepcional. Por el contrario, lo excepcional residió en la sorprendente permeabilidad, frente a la difundida tesis de su irreconciliable contraposición<sup>3</sup>, que mostraron durante aquellas décadas la enseñanza universitaria de filosofía y teología y la docencia laica y urbana de saberes eminentemente prácticos. En efecto, los sermones sobre el bien común del dominico florentino Remigio dei Girolami (ca. 1250-1319) exhiben una visión pragmática de la política que nada tiene que envidiar a los tratados morales del notario Albertano de Brescia (ca. 1200-ca. 1270) ni a la *Rettorica* del Latini. La arquitectónica de los saberes que permite esa circulación de ideas y apropiación de perspectivas en torno al ideal de la paz de la *civitas*<sup>4</sup> es, a nuestro juicio, lo enigmático de tal situación. El entorno universitario de París o de Montpellier no experimenta una sinergia entre los teólogos profesionales y los intelectuales comunales como la que le permite declarar a Dante en el *Convivio* con toda naturalidad su costumbre de frecuentar, sin ver en ello inconsistencia alguna, «las escuelas de los religiosos y [...] las disputaciones de los filosofantes»<sup>5</sup>. La autonomía política alcanzada por los *comuni* del norte de la península italiana en virtud de la paz de Constanza (1183), obtenida frente a la autoridad imperial del primer Hohenstaufen, Federico I, obliga a esas villas a dotarse de toda una serie de poderes locales –principalmente cancilleres, jueces y notarios–, de suerte que el poder comunal no titubea a la hora de promover el desarrollo de la enseñanza de las disciplinas tradicionalmente consideradas propias de la Facultad de Artes, con especial atención a las lucrativas profesiones de la abogacía y de la medicina, de cuyo cultivo siguen ocupándose –nueva paradoja– algunos miembros de las órdenes mendicantes. En realidad, figuras como Dante Alighieri o Brunetto Latini no están aisladas en el horizonte cultural del *Duecento*, sino que contribuyen a una prosa pragmática<sup>6</sup> sin la que no podría entenderse el desarrollo urbano experimentado por los comunes italianos en el siglo XIII. Como sostiene A. de Libera, en el Medioevo la «comunidad de los saberes [es] transversal, fragmentada o, más bien, imposible de asignar por el lugar de residencia»<sup>7</sup>. Especialmente el segundo, célebre notario florentino, en tanto que precursor de nuevas coordenadas

<sup>3</sup> Imbach (1989 y 1996).

<sup>4</sup> Vd. Weber (1987: 124).

<sup>5</sup> *Conv.*, II, xii [7].

<sup>6</sup> Coccia/Piron (2008: 556-557 y 579). No queremos dejar de mencionar aquí el valioso trabajo llevado a cabo en los últimos años por el *Groupe d'anthropologie scolastique* de l'École d'Hautes Études de Sciences Sociales (EHESS) de París, dirigido por Alain Boureau, en punto a alcanzar un conocimiento cabal de la intervención de los intelectuales en la Italia del siglo XIII, realizado especialmente por sus miembros E. Coccia, S. Piron y A.A. Robiglio. Pueden consultarse también acerca de la evolución de esta cultura pragmática en la Italia medieval los apreciables trabajos de Hagen Keller: H. Keller/K. Grubmüller/N. Staubach (eds.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, Munich, 1992 y H. Keller/T. Behrmann (eds.), *Kommunales Schriftgut in Oberitalien. Formen, Funktionen, Überlieferung*, Munich, 1995.

<sup>7</sup> (1991: 349).

de valoración de la teoría, se ve acompañado por otros heraldos de la ruptura con la orientación eminentemente teológica de la vida humana como el médico de Bolonia, Taddeo Alderotti († 1295) y el protohumanista de Padua, Lovato Lovati (1241-1309). El primero –cuyas traducciones merecen un duro reproche por parte de Dante<sup>8</sup>– es autor de un *volgarizzamento* en lengua toscana de la *Summa Alexandrinum*, del que se servirá Brunetto en el libro II del *Tresor*. El segundo inicia una tarea de recuperación de los grandes textos de la literatura latina clásica de la mano del descubrimiento de tragedias de Séneca, cuyo modelo trágico –en boga hasta los tiempos de Petrarca– imita y difunde en los círculos padovanos<sup>9</sup>.

Debemos esperar a los trabajos de C. Meier y R. Imbach<sup>10</sup> para asistir a una decidida ruptura con presupuestos historiográficos excesivamente inflexibles como los defendidos por F. van Steenberghen (1974), para el que «cierta concepción del universo y del hombre»<sup>11</sup> adolecería de entidad suficiente para pretender igualarse a las aportaciones propiamente científicas de los filósofos de profesión. Con independencia del estatuto marcadamente laico con que Brunetto Latini y su brillante discípulo comparecen en el horizonte del pensamiento medieval, la historia de la filosofía no puede declarar, sin sufrir un serio perjuicio, su desinterés hacia las razones que condujeron a toda una generación de intelectuales a promover la filosofía práctica a las más elevadas esferas del cosmos medieval. Cuando B. Latini sostiene que «[l]a tierce partie du tresor est de fin or»<sup>12</sup>, realiza una lectura de Aristóteles basada en la conciencia de que el hombre sólo llega a serlo propiamente en un entorno civil, en el que estará necesitado de orientación acerca del bien común y la vida de las instituciones<sup>13</sup>. A esa tarea contribuirá toda una serie de escritos de este «gran filosafo» y «sommo maestro in rettorica», cargados de contenido político y destinados a *dittare un stilus altus* en el *comune* florentino, en el que también predicara el «protohegeliano» dominico –como le tildara H. Kantorowicz– Remigio dei Girolami<sup>14</sup>. Se trataba, en definitiva, de «digrossare i Fiorentini, e farli scorti in

<sup>8</sup> *Conv.*, I, 10 [10].

<sup>9</sup> Witt (2000: 20-21). Debemos a Coccia/Piron (2008) la noticia de que, a comienzos del siglo XIV, uno de los discípulos de Lovato, Albertino Mussato, compuso durante el tiempo en que permaneció prisionero del protector de Dante, el señor de Verona Cangrande de la Scala, la tragedia de orientación senequiana titulada *Ezzelino*, denuncia de la tiranía que Ezzelino III da Roma (1237-1262) había ejercido sobre la ciudad da Padua, en la que puede reconocerse una representación *figural* de la tiranía de Cangrande. Un año después de su liberación, en diciembre de 1315, Mussato, poeta señorero de la libertad comunal, sería coronado de laurel por una comitiva de jueces y *artistae* paduanos.

<sup>10</sup> (1988) y (1996: 2).

<sup>11</sup> (1974: 80).

<sup>12</sup> *Tresor*, I, 1 [4], pp. 5-7.

<sup>13</sup> Acerca de la promoción de la ciencia política a filosofía primera vd. R. Imbach (1996: pp. 37-41).

<sup>14</sup> *De bono communi* (1302); Kantorowicz (1957: 479), Minio-Paluello (1956), Panella (1985) y Rupp (2000) aportan estudios solventes de los escritos conocidos de Remigio dei Girolami. Cfr. también M.C. De Matteis, *La "teología política comunale" di Remigio de' Girolami*, Bolonia, 1977.

bene parlare»<sup>15</sup>. Apenas unos 40 años más tarde, la invitación de Dante a participar de la ciencia filosófica dirigida a cualquier hombre interesado en conocer, cuya plasmación es el *Convivio*, señala la similitud entre el Cielo cristalino y la Filosofía moral, sin la que «las demás ciencias quedarían ocultas durante un tiempo, y no habría generación, ni vida ni felicidad»<sup>16</sup>. En este trabajo nos proponemos evaluar el alcance de la intervención filosófica que el notario florentino, profesor de retórica y canciller de su ciudad natal, Brunetto Latini, lleva a cabo en tiempos turbulentos, en los que el *comune* se desgarra en bandos irreconciliables, respondiendo a una profunda crisis de ordenación social y de modelo político con una apuesta por la recuperación de instituciones tan respetuosas con la ley como intolerantes con los privilegios de linaje, apuesta de la que nuevamente, años más tarde, Dante recogería el testigo en el discurso pronunciado en el canto XVI del *Purgatorio* por el encolerizado ciudadano Marco Lombardo. A pesar de las diferencias que caracterizan la trayectoria de maestro y discípulo, de las que nos ocuparemos en la última parte de este artículo, semejante lección no podía sino redundar en beneficio de la poesía alegórica y pedagógica de *La divina Comedia*, cuyo autor —«poeta del mundo terrenal», como le caracterizara con acierto Auerbach<sup>17</sup>— confiesa con inequívoco afecto haber recibido de ser Brunetto la enseñanza acerca de cómo el hombre se vuelve eterno —«che'n la mente m'è fitta, e or m'accora,/ la cara e buona imagine paterna/ di voi quando nel mondo ad ora ad ora/ m'insegnavate come l'uom s'eterna»<sup>18</sup>—. La eternidad que Dante admite haber aprendido mediante las enseñanzas de Brunetto ya no se mide prioritariamente con los criterios de la *vita contemplativa*, sino de la *vita activa*, en la que el individuo se juega su *ethos*, es decir, el destino que le depare su acción.

## I. La retórica o el gobierno ejercido mediante la palabra

Brunetto Latini contribuye con su traducción vernácula de los primeros 17 capítulos del *De inventione rethorica* de Cicerón —la *Rettorica*— y con el *Tresor*, redactados ambos durante su exilio (1263-66), motivado por el triunfo gibelino en Florencia, a la formación de un modelo político republicano<sup>19</sup>, basado en el régimen de los *podestà*, gobernantes elegidos por los sectores dominantes del *popolo*, generalmente por un año, aunque no faltarán desempeños más dilatados en el tiem-

<sup>15</sup> Todas las referencias proceden de Villani, 1991, l. IX, cap. 10: pp. 27-28.

<sup>16</sup> Vd. *Convivio*, II, 14 [18].

<sup>17</sup> Auerbach (2008: pp. 143-145 y 220).

<sup>18</sup> *Inf.*, XV, vv. 82-85: «[P]orque tengo siempre fija en mi mente, y ahora me contrista verla así, vuestra querida, buena y paternal imagen, cuando me enseñabais en el mundo cómo el hombre de inmortaliza», trad. por A. Chiclana, Madrid, Espasa-Calpe, 2002, p. 158.

<sup>19</sup> Vd. Skinner (1990) y Viroli (1994).

po, un modelo político al que no son extrañas otras ciudades de la península. Nos detendremos, en un primer momento, en el ciceronianismo de la primera obra, con el propósito de extendernos, después, acerca de la compleja mixtura de fuentes que componen el *Tresor*. La *Rettorica* nace como una obra a cuatro manos, en la que Brunetto emplea sólo la *lettera sottile*, concediendo la *lettera grossa* a la autoridad latina<sup>20</sup>. Esta traducción comentada de la obra de Cicerón cuenta con una justificación biográfica. Latini sostiene que durante su exilio, tras la derrota güelfa en Montaperti (1260), se refugió en Francia, donde se benefició de la conversación y compañía de un compatriota amigo<sup>21</sup> —el destinatario no identificado de la obra—, a quien quiso corresponder mediante el regalo consistente en el comentario, realizado por un «buono intenditore di lettere [e] molto intento allo studio di rettorica»<sup>22</sup>. La obra de Cicerón era portadora de la terapia más adecuada para poner fin al campo de Marte, sobre el que legendariamente —el *Tresor* volverá sobre ello— se consideraba físicamente fundada a la ciudad de los florentinos, lejanos herederos de Catilina y sus huestes. La igualdad de los ciudadanos ante el derecho, que conserva y restablece la justicia y el orden, debía ser el filtro que impidiese que cualquier colectividad humana sea digna de denominarse política. Únicamente un orden civil articulado en torno a la igualdad ante la ley merecerá llevar tal nombre:

«Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios...»<sup>23</sup>.

El texto escinde con determinación toda agregación humana, que puede imponerse cualesquiera fines, de la comunidad que se reúne específicamente con arreglo al discurso y rinde tributo a un ideal de justicia y vida buena. Nos encontramos ante un orden político que no conoce acepción de personas. Basta recordar el respeto manifestado por los primeros reyes romanos hacia la *lex curiata* como fuente de legitimación de su mandato para advertir la dimensión pública que la misma institución monárquica tuvo en Roma. Con arreglo al más estricto republicanismo, el autor del *inter arma silent leges*<sup>24</sup> muestra su clara conciencia acerca de los límites de

<sup>20</sup> Latini (1968: 3).

<sup>21</sup> También el *Tresor* se dedica a un anónimo interlocutor, siguiendo el modelo del *beneficium* seneciano.

<sup>22</sup> Latini (1968: 7).

<sup>23</sup> Cicerón, *De republica*, I, 25 [39], trad. de Á. d'Ors. Vd. la versión toscana de Brunetto Latini de este pasaje: «Cittade è uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione, onde non sono detti cittadini di uno medesimo comune perchè siano insieme acolti dentro ad un muro, ma quelli che insieme sono acolti a vivere ad una ragione» (Latini, 1968: 13).

<sup>24</sup> *Pro Milone*, 10.



la ley. Ésta no lo puede todo. Ha de contar con ciertas condiciones indispensables, que, si están ausentes, debilitan indefectiblemente la autoridad legal. El pésimo ejemplo ofrecido por el hijo de Tarquinio el Soberbio bastó para recordar que «para defender la libertad de los ciudadanos, nadie es un particular»<sup>25</sup>. También que antes que *rector* o *gubernator*, el monarca debía ser *tutor* o *procurator* de la república<sup>26</sup>. Buena parte de esas condiciones del ejercicio del poder en Roma son antropológicas, es decir, la república presupone que los hombres serán sensibles a la *ratio* legal, gracias a una adecuada educación que conduzca a adoptar buenas costumbres —la *costumanza* difundida por las enciclopedias protohumanistas del *Duecento*—, lo que les volverá receptivos a los discursos pronunciados en nombre de la medida y de la justicia, de la misma manera que los compañeros de viaje de Eneas se apaciguaron tras escuchar las razones de su caudillo durante el trance de la tempestad que les obligó a recalar en las costas de África o —en una asociación sin lugar a dudas más problemática— la tripulación de Ulises se deja seducir por la *oratio* de inspiración averroísta que su peculiar *capitanus popoli* les dirige con el fin de emprender el último viaje, el que presuntamente les conducirá hacia su *semenza* propia, a saber, la *virtute* e la *canoscenza*<sup>27</sup>.

El siguiente pasaje de *La invención retórica* suministra el paradigma de la noción de poder, ciertamente aristotélico, predominante en el texto de Cicerón, que deposita en el lenguaje la capacidad para poner ante los ojos de los individuos el valor de principios como la justicia, el bien y la utilidad común, ninguno de los cuales podría conocerse a raíz del mero uso de la fuerza. El espacio de descubrimiento de tales principios es el discurso, el intercambio de argumentos y razones pronunciadas en público. Así, pues, hipotéticamente, la vida de los hombres primitivos transcurrió como un mero combate de fuerzas, cargado de desconfianza entre quienes compiten entre sí, en el que se iba imponiendo aquel que, de manera coyuntural, evidenciaba ser más fuerte. En ese régimen de existencia resultaba inviable construir nada común —ni costumbres ni leyes ni instituciones—, toda vez que el mundo sólo era el espacio de manifestación de las pasiones individuales. Según el juicio expresado por Cicerón, en la genealogía de la retórica que presenta en el *De inventione* —cuya fuente está en el discurso *Del gobierno del reino al rey Nicocles* de Isócrates—, semejante panorama cambió sustancialmente en el momento en que un hombre «superior y sabio», dotado de «sabiduría y elocuencia», supo extraer de la comunidad humana aquellas facultades que se habían mantenido latentes en ella durante el tiempo anterior, sin recurrir a otro medio que no fuera el del lenguaje. Este individuo, como Orfeo, convence a los hombres por medio de sus palabras, no solo bellamente dispuestas y adornadas, sino portadoras de un contenido revelador,

<sup>25</sup> *De rep.*, II 25.

<sup>26</sup> *Vd. De rep.*, II 29 y la nota 236 de la edición de Á. D'Ors de esta obra de Cicerón.

<sup>27</sup> *Vd. Dante, Inf.*, XXVI, vv. 112-120.



pues les exhortan a reunirse y colaborar en tareas compartidas, así como a someterse a reglas comunes de justicia y, en definitiva, a fundar una civilización que no tenga que volver a construir cada día, al dismantelar los conflictos de una generación implacablemente los logros alcanzados por la anterior. No era demasiado difícil que el espectador de la *stásis* de la ciudad en bandos irreconciliables confiara en la fuerza conciliadora de un individuo dotado de semejante *auctoritas*:

«[S]i examinamos los orígenes de lo que llamamos elocuencia, ya sea un arte, un estudio, una práctica o una facultad natural, descubriremos que nació por causas muy dignas y se desarrolló por excelentes motivos.

Hubo un tiempo, en efecto, en el que los hombres erraban por los campos como animales, se sustentaban con alimentos propios de bestias y no hacían nada guiados por la razón, sino que solían arreglar casi todo mediante el uso de la fuerza; no existía aún el culto a los dioses; nada regulaba las relaciones entre los hombres; nadie había visto aún matrimonios legales ni mirado a hijos que pudiera considerar como propios; tampoco conocían los beneficios de una justicia igual para todos. Así, por error e ignorancia, la pasión ciega e incontrolada que domina el alma satisfacía sus deseos abusando de su pernicioso compañera, la fuerza física.

Entonces, un hombre sin duda superior y sabio descubrió las cualidades que existían en los hombres y su disposición para realizar grandes empresas si fuera posible desarrollarlas y mejorarlas mediante la instrucción. Dotado de un talento excepcional, congregó y reunió en un mismo lugar a los hombres que estaban dispersos por los campos y ocultos en los bosques y les indujo a realizar actividades útiles y dignas; al principio, faltos de costumbre, se resistieron, pero luego le escucharon con un entusiasmo cada vez mayor gracias a su sabiduría y elocuencia; así, de fieros e inhumanos los hizo mansos y civilizados. [...]

Es evidente que solo un discurso grave y elegante pudo convencer a hombres dotados de gran fuerza física para que, sometiéndose a la justicia sin recurrir a la violencia, aceptaran y renunciaran voluntariamente a unas costumbres tan agradables a las que el tiempo les había conferido el carácter de un derecho natural.

Así fue, al parecer, como nació y se desarrolló la elocuencia y también así como más tarde sirvió a los más altos intereses de los hombres en cuestiones tan fundamentales como la paz y la guerra. Pero cuando el interés particular, mala imitación de la virtud, privado de cualquier principio moral, se apoderó de la elocuencia, entonces la maldad, apoyándose en el talento, comenzó a corromper las ciudades y a poner en peligro la vida de los hombres»<sup>28</sup>.

Este sería, pues, el honorable origen de la retórica, que solo posteriormente el espíritu de parte y la presión de los poderosos reducirían a tan seductora como engañosa hojarasca. Brunetto hará de ella la parte principal del arte de gobernar las

<sup>28</sup> Cicerón, *De la invención retórica*, libro I, 1-3, trad. de S. Núñez. Cf. Latini (1968: 17 y 21). El lector encontrará interesantes comentarios sobre la apropiación de Brunetto Latini de las posiciones políticas de esta obra de Cicerón en Tabasso (2003-2004).

ciudades, toda vez que «per rettorica possiamo noi muovere tutto il popolo, tutto il consiglio, il padre contro il figliolo, l'amico contro l'amico e poi li rega in pace e benevolenza»<sup>29</sup>. El buen orador se muestra como un segundo dios que enseña a la comunidad humana en qué consiste un vivir ordenado, pues —como recordará Carlos Martel de Anjou en el canto VIII del *Paraíso*<sup>30</sup> dantiano—, no podría haber peor castigo para el hombre que renunciar a su estatuto de *cive*. Sin el dominio del arte de la palabra, el individuo quedaría al albur de sus enemigos. Y ello en contextos tan diferentes como la realización de embajadas, la intervención en una asamblea o la redacción de cartas —*ars epistolandi*<sup>31</sup>—, arte practicado en un estilo retórico distanciado del modelo pontificio e imperial. Nada de esto habría sido posible si el gobierno del *Primo Popolo* no hubiera sancionado políticamente, tras la muerte del *stupor mundi*, Federico II Hohenstaufen en 1250, la pujanza económica de la burguesía florentina, tendencia que consolidará la derrota de Manfredo en Benevento (1266) a manos de las tropas de Carlos de Anjou. Fruto de esta novedosa concepción de la ciudad y del ejercicio de la política son los *Ordinamenti di Giustizia* (1292) del prior Giano della Bella, que impiden que los *magnates* formen parte del gobierno de Florencia, convirtiendo el registro en uno de los gremios, a los que debían pertenecer los *priori*, en condición de la participación en las instituciones del *comune*. Dante recuerda, en el célebre discurso de su antepasado Cacciaguida<sup>32</sup> en el *Paraíso*, esta insólita operación de «reclasamiento social» operada por Giano, cuyo noble linaje parece confirmar con sus acciones la *nobiltà* que verdaderamente importa, la auténtica, de la que tanto se ocupará Dante en el libro IV del *Convivio* en abierta polémica con el pretendido rey filósofo Federico II, a saber, la propia de quienes se cuidan del bien común<sup>33</sup>. Y de manera bien elocuente, Carducci re-

<sup>29</sup> Latini (1968: 50).

<sup>30</sup> *Par.*, VIII, vv. 115-117: «Ora di: sarebbe il peggio/ per l'uomo in terra, se non fosse cive?» (*Dime, pues. ¿sería peor la existencia del hombre en la Tierra si no viviera en sociedad?*), ed. cit., p. 427.

<sup>31</sup> (Latini, 1968: 146).

<sup>32</sup> *Par.*, XVI, vv. 131-132: «avvegna que con popol si rauni/ oggi colui che la fascia col fregio ([H]oy se ha colocado en el partido del pueblo aquel que rodea sus insignias de un círculo de oro)» ed. y trad. cit., p. 464. Ángel Crespo ha expresado con elocuencia las paradojas generadas por el nuevo ordenamiento de la participación política en Florencia en el último tercio del siglo XIII: «A partir de 1295, Dante entró de lleno en la vida política de su ciudad, tras haberse inscrito en el gremio de los médicos y especiales, al que también pertenecían los armeros, los boticarios, los libreros, los artistas del cuero o talabarteros, los pintores y los cultivadores de la filosofía. En noviembre de aquel año formó parte del Consejo del Capitán del Pueblo, cargo en el que cesó en abril siguiente, y en diciembre fue uno de los «sabios» consultados para la elección de priores. De mayo a septiembre de 1296 fue miembro del Consejo de los Ciento y en 1298 participó en la sesión celebrada el 29 de diciembre, en la que se firmó la paz de Arezzo. En mayo de 1300 visitó San Gimignano con objeto de negociar el envío a Florencia de compromisarios para la renovación de la Liga Güelfa» (*Dante y su obra* (1999). Madrid: El Acantilado: pp. 27-28)

<sup>33</sup> Vd. *Conv.*, IV, x [6]: «No se debe silenciar, aunque en el texto se omite, que el señor Emperador [Federico II] se equivocó no sólo en cada una de las partes de la definición, sino incluso en su procedimiento de definir, a pesar de que, según la fama difundida sobre él, tuviera conocimientos de lógica y mucha

cordará en su *Consulta araldica*: «Poi che l'austero e pio Gian della Bella/ trasse i baroni a pettinar il lin». Este fue el decurso de los acontecimientos en la ciudad de Brunetto y Dante, pero en realidad desde los años '20 del siglo XIII la estructura política del *comune dei podestà* se extiende por toda la Italia centro-septentrional. Este sistema se caracterizaba, por un lado, por confiar cada año el gobierno de la ciudad —especialmente de la administración— a un funcionario extranjero a la ciudad. Por otro, preveía un sistema de consejos (Consejo de los Cien; Consejo del *podestà*; Consejo del Pueblo), con el consiguiente incremento de la participación política de la ciudadanía, de la aprobación de leyes por decisión de la mayoría y de la elección de las magistraturas supremas<sup>34</sup>. La autonomía ganada por las villas italianas se tradujo, asimismo, en la emisión de deuda pública, la acuñación del florín de plata y el uso de letras de cambio. Semejante desarrollo de la actividad económica propició que León Batkin sugiriese que la imagen dantiana de la *lupa* en *La divina Comedia* debía entenderse como una alegoría del capitalismo temprano del espacio comunal del norte de Italia<sup>35</sup>. En efecto, los reproches que Dante dirige a la cultura de la moneda y al modo en que la nueva mentalidad económica disuelve los antiguos vínculos sociales no son comparables a la *justice sens ame* que Brunetto encuentra en la tasación económica de los bienes del comune. El dinero fue inventado originariamente para volver conmensurables cosas que no lo eran. El dinero vendría a ser una *justicia sin alma*, por tratarse de un medio que hace posible que cosas que no tienen nada en común se vuelvan comparables. Con el dinero —afirma Brunetto— se pueden dar y recibir a cambio ya sea cosas grandes, ya sea cosas pequeñas: se trata de un instrumento gracias al cual el juez puede hacer justicia, porque el dinero es ley sin alma, mientras el juez es ley que tiene un alma, y Dios glorioso es ley universal de todas las cosas<sup>36</sup>. Las expectativas del notario florentino de encontrar un equilibrio entre vida económica, acción política y *ethos* del ciudadano se rompen trágicamente en la obra de uno de sus más célebres discípulos, Dante Alighieri. *La divina Comedia* señalará la quiebra definitiva entre la Ciudad y el Hombre, de suerte que el proyecto de formación basado en la retórica, promovido por un notario conocedor de la pragmática comunal, deba transfigurarse en un *itinerarium mentis in Deo*, propiciado por una obra literaria

---

cultura [*chierico*]: la definición de nobleza se debe hacer más correctamente a partir de los efectos que de los principios, puesto que es un concepto que ya muestra tener la condición de principio y que, por tanto, no se lo puede describir por medio de atributos previos, sino de los que son consiguientes a ella».

<sup>34</sup> Vd. Artifoni (2009: 404-405).

<sup>35</sup> (1979: 75-76) y Coquery/Menant/Weber (2006: pp. 33-50). Vd. Dante, *Convivio*, IV, xi-xiii.

<sup>36</sup> *Tresor*, II, 29 [2], p. 385: *Et por ce fu denier trové premierement, que il igoalassent les choses qui desigals estoient. Et denier est ausi come justise sens ame, por ce qu'il est un mi par quoi les choses desigals tornent a igoalité. Et puer l'en baillier et prendre les granz choses et les petites par deniers: et il est .i. enstrument par cui le juge puet faire justise, car denier est loi sens arme, mes li juges est loi qui a arme et Dieu glorious est loi universel de toutes choses*. Vd. Carpi (2004: 231-232).

en la que predominan los *Lehrgespräche* filosóficos<sup>37</sup>. Sólo la mediación del Amor *che move il Sole e le alte stelle* podía recordar a los hombres la necesidad de regenerar el tejido institucional, tarea que la vía inmanente había manifestado incapaz de consumir.

## II. Teoría y praxis: una enciclopedia a la medida del ciudadano del *comune*

En 1260 el *Consiglio degli Anziani* de Florencia, conocido el pacto del líder gibelino, Farinata degli Uberti, con el pretendiente Manfredo, nombra a su escriba, Brunetto, registrado en aquel tiempo también como *sindaco* del *comune* de Montevarchi, embajador ante Alfonso X El Sabio. La intención era naturalmente granjearse el apoyo del rey castellano para el bando güelfo. De todo ello, pueden rastrearse las huellas en el *volgarizzamento* del *Tresor*, el poema *Il Tesoretto*<sup>38</sup>, trasunto por varios aspectos del *De planctu Naturae* de Alain de Lille y cuyas imágenes alegóricas tendrían tanta influencia en la mucho más célebre *Commedia* dantiana. Casi nada sabemos acerca del efecto que la cancillería y la política cultural de esa corte tuvieron en el notario florentino, si bien el proyecto enciclopédico en que se inserta el *Tresor*, por un lado, y una semblanza de la construcción de la Torre de Babel del discípulo de Brunetto, Dante, contenida en la obra *De vulgari eloquentia*<sup>39</sup>, llamativamente cercana a la versión reflejada en la *General Estoria*, conducen a pensar que el enciclopedismo castellano, en cuya corte se había asentado la tradición de verter a la lengua vernácula textos sagrados, debió de resultar iluminador para el intelectual güelfo en busca de un proyecto cultural a la medida de su patria. Desconocemos asimismo la duración del exilio en tierras de Francia, durante el que su actividad no se redujo a la mediación notarial al servicio de numerosos mercaderes florentinos en París, Bar-sur-Aube o Arras, sino a la redacción

<sup>37</sup> Vd. Imbach/Maspoli (1999).

<sup>38</sup> *Tesoretto*, vv. 114-140: «*Al tempo che Fiorenza/froria, e fece frutto,/sì ch'ella era del tutto/la donna di Toscana/(ancora che lontana/ne fosse l'una parte,/rimossa in altra parte,/quella d'i ghibellini,/per guerra d'i vicini),/esso Comune saggio/mi fece suo messaggio/all'alto re di Spagna,/ch'or è re de la Magna/e la corona atende,/se Dio no-llil contende:/ché già sotto la luna/non si truova persona/che, per gentil legnaggio/né per altro barnaggio,/tanto degno ne fosse/com'esto re Nanfosse./E io presi campagna/e andai in Ispagna/e feci l'ambasciata/che mi fue ordinata;/e poi sanza soggiorno/ripresi mio ritorno*».

<sup>39</sup> *DvE.*, I, vii. Cf. las preciosas observaciones de M. Corti sobre las posibles fuentes de esta *allegoria in factis*, que, lejos de reducirse a la descripción de la construcción de Cartago en la *Eneida*, se extienden, a juicio de esta reconocida dantóloga, a la *General Estoria* de Alfonso X El Sabio. Corti propone que los detallados signos de la incomunicabilidad entre los obreros de la cantera en Dante serían una *variatio* de la versión Alfonsina, que a su vez se habría apropiado de las elaboraciones previas del episodio de Petrus Comestor y Vincenzo de Beauvais (2003: 309). Cf. H.J. Niederehe, *Die Sprachausfassung Alfons des Weisen*, Tübingen, 1975 («Beihefte zur ZRPH», 144), pp. 64-68.

en lengua picarda –*la parleure plus delitable et plus comune a tous languageis*<sup>40</sup>– del monumental *Tresor*. Hacia 1267 hay constancia de que Brunetto se encontraba de nuevo en Toscana, como notario de Jean Britaud, guardasellos del vencedor de Benevento (1266), Carlos de Anjou, cuando los tiempos habían vuelto a encajarse en sus goznes. Durante esos años desempeñará el cargo de *expromissor* y *mallevador* del *comune*, aparte de actuar como *prior* de la *Porta del Duomo* y, finalmente, actuar como *canciller* de Florencia.

¿Cuál es el propósito de una obra como el *Tresor*? Sin duda, se trata de una compilación enciclopédica en la estela del *Speculum Maius* de Vincenzo de Beauvais y de las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, aunque esta vez su autor no es un arzobispo ni el miembro de una orden mendicante. Como ha sostenido Artifoni (1994: 164), por primera vez una *summa laica* pretende ofrecer una preceptiva de gobierno de interés general para el *comune*, que busca candidatos solventes para ocuparse de esa tarea, y para los individuos que se postulan para cumplir tal misión, seguramente no ajena a los intereses del partido güelfo, entre los que destaca conseguir el compromiso del *podestà* para respetar las costumbres y trabajar siempre en beneficio de los intereses de su comunidad civil. El editor canónico de la obra, hasta la reciente llegada de la edición a cargo del profesor de la Universidad de Pisa, G. Beltrami<sup>41</sup>, J. Carmody, sostuvo que hubo dos redacciones distintas del texto. La primera habría sido redactada íntegramente durante el exilio, mientras que la segunda contaría con algunos injertos introducidos por Latini a su retorno a la península, producido hacia 1266 o 1267, algunos de ellos relativos a la batalla de Tagliacozzi (1268). Pero Beltrami ha argumentado, con solidez a nuestro juicio, la elevada probabilidad de que esa presunta ‘segunda redacción’ fuera resultado de una maniobra política beneficiosa para el partido anjouino. Llama poderosamente la atención la capacidad del autor del *Tresor* para combinar múltiples fuentes –que van desde la Ética de Aristóteles, según la *Translatio Alexandrina* o *Compendium Alexandrinum*, de Taddeo Alderotti y probablemente una versión francesa de este *volgarizzamento*, al *De regimine civitatum* de Giovanni de Viterbo, pasando por la *Summa virtutum et vitiorum* de Guglielmo Peraldo y la *Doctrina loquendi et tacendi* di Albertano de Brescia–, con el propósito de proporcionar –en una prosa *large e pleniore, si com*

<sup>40</sup> *Tresor*, I, 1 [7], p. 7.

<sup>41</sup> La amplia gama de manuscritos disponibles de la obra ratifica el éxito de difusión del *Tresor* en el siglo XIII y XIV; vd. Beltrami (2007: xxii). Frente a la unilateralidad de Carmody, que basa su edición en un manuscrito procedente de la denominada “segunda redacción” de la obra (Paris, BnF, fr. 110), Beltrami ha cotejado en su edición los siguientes manuscritos: V<sup>2</sup> (ms. DVIII de la Biblioteca capital de Verona), al que se añaden Y (Paris, BnF, fr. 2024) y C<sup>2</sup> (London, BL, Add. 30024), que enmiendan en algunos puntos al primero. Junto a esta familia de manuscritos, con la que se construye la base textual de la edición de 2007, Beltrami toma en consideración como apoyo los manuscritos F (Paris, BnF, fr. 12581, del que se sirviera la primera edición del *Tresor*, realizada por Polycarpe Chabaille, 1883), A<sup>2</sup> (Lyon, BM, 781) y B<sup>2</sup> (Rouen, BM, O 23).

*est ore la commune parleure des genz*<sup>42</sup>— a los ciudadanos de Florencia —esos *alteri Babilonii*, como los calificará Dante en la *Epístola* VI.8, tomándole la palabra a su antiguo maestro —instrumentos que les permitiesen dejar de adorar al dios Marte<sup>43</sup> e instituir por fin la paz civil.

Tras la misteriosa dedicatoria el *Tresor*, el autor capta la benevolencia del lector presentándose como mero mediador de un saber que ha recogido de fuentes vario-pintas, aunque todas ellas procedan de la raíz común de la filosofía, matriz única de todas las ciencias:

«Y no digo que el libro sea producto de mi pobre mente ni de mi miserable ciencia; será más bien como un panel de miel recogido de flores diversas, puesto que este libro se compilará sólo con los dichos maravillosos de los autores que antes de nuestro tiempo han tratado la filosofía, cada uno por la parte que conocía; pues ningún hombre de este mundo puede conocerla entera, al ser la filosofía la raíz de la que crecen todas las ciencias que se pueden conocer, justamente como un manantial del que surgen muchos arroyos que fluyen aquí y allí; pero de una manera distinta, puesto que unos beben más y otros menos, sin que el manantial se agote»<sup>44</sup>.

El manejo de las fuentes de Brunetto pone de manifiesto que éste elimina tecnicismos, simplifica y generaliza todo lo que sea necesario con el fin de poner en las manos del ciudadano común, sin particular formación intelectual, un manual que le ayude a adaptar su conducta al ideal de la *costumanza*<sup>45</sup>. Este *incipit* recoge un célebre *topos*, a saber, el revestimiento de humildad por parte del erudito, al evidenciar éste la pluralidad de voces que se congregan en el acto de la lectura. La carta 84 de Séneca a Lucilio suministraría el modelo:

<sup>42</sup> *Tresor*, III, 10 [1], p. 655. André Pezard, como es bien sabido entre los especialistas en estudios dantianos, sostiene que el reproche de traición a la lengua propia, aquella que más debe amarse, recogida en el *Convivio* dantiano (*Conv.*, X, xi y XI, xiv), está dirigido a esta decisión de provisional enajenación lingüística de Brunetto Latini. Con todo, no debe obviarse el hecho de que Dante dedica inequívocos elogios al trovador provenzal Arnaut Daniel, a quien califica, en medio de un diálogo entre poetas, de *miglior fabbro del parlar materno* (*Purg.*, XXVI, v. 117).

<sup>43</sup> *Tresor*, I, 37 [2-3], p. 69: «Y sabed que la parte del territorio donde se encuentra Florencia se llamó en su tiempo Campo de Marte, es decir, campo de batalla, porque Marte, que es uno de los siete planetas, se dice el dios de la guerra, y en cuanto tal fu adorado antiguamente. Por ello, no debe despertar maravilla el que los florentinos estén siempre en guerra y en discordia, porque aquel planeta reina sobre ellos. De ello el Maestro Brunetto Latini debe conocer bien la verdad, porque nació allí, y se encontraba exiliado cuando compiló este libro, a causa de la guerra entre florentinos».

<sup>44</sup> *Tresor*, I, 1 [5], p. 7: «Et si je ne di je pas que li livres soit estraiz de mon povre sens ne de ma menue science; mes il iert aussi come un bresche de mel coillie de diverses flors, car cest livres iert compilez soulement des merveilleux diz des actors qui devant nostre tens ont traité de philosophie, chascun selonc ce que il en savoit partie; car tote ne la p[ue]t avoir toutes les sciences que l'en puet savoir; tout autresi come une fonteine dont mainz roissiaus issent et decorrent ça et la, si que les uns boivent de l'un et les autres de l'autre; mes ce est diversement, car li un boivent plus et li autre moins sens estanchier la fonteine».

<sup>45</sup> Vd. Gentili (2005: 41-49).



«[H]emos de imitar a esas abejas, separando todo lo que hemos recogido en diversas lecturas —pues las cosas ordenadas se conservan mejor—, fundiendo después en un solo sabor todas las cosas reunidas, por obra del cuidado e ingenio de nuestra inteligencia, en tal forma que no aparezca de dónde han sido tomadas, y ofrezcan bien manifiesto que poseen ahora un ser bien diferente del de antes, lo cual vemos que sin intervención nuestra es realizado por la Naturaleza en nuestro cuerpo: los alimentos que tomamos, mientras se mantienen en su ser y nada en el estómago sin disolverse, son para nosotros peso y molestia; pero cuando han terminado su transformación, se nos convierten en sangre y fuerzas. Hagamos lo mismo con los alimentos del pensamiento [...]. Haga esto nuestra alma: oculte todos los elementos de que se ha nutrido y muestre solamente lo que, a base de aquéllos, ha sabido elaborar»<sup>46</sup>.

Con este presupuesto metodológico, Brunetto se propone entregar a sus lectores un alimento que modifique sustancialmente su forma de vida, beneficio que habrá de conceder a su vez al autor una eternidad inalcanzable por otras vías. De esa posteridad quedan huellas en el *Infierno* de Dante, en cuyo canto XV *ser* Brunetto, que había enseñado a su antiguo discípulo cómo el hombre se vuelve eterno, afirma vivir aún en su obra *Tresor*<sup>47</sup>. Es poco probable que Brunetto conociese el *Thezaur* de Peire de Corbian, publicado hacia 1250, pero decide recurrir a un valor material —con el dinero y las piedras preciosas como vara de medir— para catalogar los contenidos recogidos en el tesoro, en una *metaphora continua* que permitirá apreciarlos en su especificidad. El punto de partida de esa *paideia* del ciudadano<sup>48</sup> lo constituye la filosofía teórica, comparada con dinero contante —*deniers contans*—. Este primer apartado de la obra se escinde en una historia teológica, en la que de la mano de seis edades se describe la historia del mundo, comenzando desde Adán y desembocando en el Apocalipsis, sin atender a la habitual división medieval entre el manejo de las imágenes propio de las narraciones bíblicas, frente a las poéticas e históricas<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Trad. por J. Bofill (Séneca, *Cartas a Lucilio*, Barcelona, Iberia, II vol., 1986: 32-33).

<sup>47</sup> *Inf.*, XV, vv. 119-120: «sieti raccomandato il mio Tesoro/nel qua lio vivo ancora, e più non chaggio». Guido de Pisa, en su comentario de la *Commedia*, añade lo siguiente: «Quia vita ipsa qua fruimus brevis est, ideo secundum Salustium fama et laudibus longam facere nos oportet. Et hoc est vivere in otio, sed in aliquo opere memorando: sicut iste Ser Brunettus, qui licet sit mortuus, tamen propter librum quendam quem fecit, famosa laude vivere comprobatur» (*Expositiones et Glose super Comediam Dantis of Commentary on Dante's Inferno*, V. Cioffari (Ed.), Albany/New York, 1974, p. 293). Vd. Meier (1988: 321, n. 26) sostiene que Dante cita a su vez un pasaje del *Tresor* (II, 120 [1]): «Y los que entienden de grandes empresas atestiguan que la gloria da al hombre de valor una segunda vida, es decir, que tras su muerte la fama que permanece de sus buenas obras hace parecer que todavía se encuentre en vida».

<sup>48</sup> Ulteriores indicaciones sobre la articulación de los saberes en el *Tresor* se encontrarán en Speciale (1984).

<sup>49</sup> Vd. Bernardus Silvestris, *Comentario de "De nuptiis Philologiae et Mercurii" de Martianus Capellas*: «Oratio vero [...] dividitur secundum Tullium in fabulam, historiam, argumentum. Fabulam dicit nec veram nec verisimilem narrationem [...] Historia narratio rei geste [...]. Argumentum est res ficta, que tamen potuit fieri, ut comedie» y Tomás de Aquino, *I Sententiarum, prologus*, q.1, a.5.: «Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia (Theologiae), quae est verissima».



Mención especial en esta historia del mundo merecen los litigios entre el Papado y el Imperio, que sirven de ocasión al notario florentino para, por un lado, condenar la *hybris* de los Hohenstauffen y, de paso, recordar la circunstancia del exilio:

«Este Federico reinó cerca de treinta años antes de morir, por cuanto a causa de las persecuciones que realizó contra la santa Iglesia fue excomulgado por disposición del papa que había entonces; y finalmente fue depuesto de su cargo por el papa Inocencio IV, con el consejo unánime del concilio general. Y cuando, como plugo a Dios, abandonó este mundo, el imperio quedó vacante durante mucho tiempo sin rey ni emperadores, si bien Manfredo, hijo del Federico nombrado arriba, pero no matrimonio legítimo, mantuvo el reino de Puglia y de Sicilia contra Dios y contra razón, como aquel que fue contrario en todo a la santa Iglesia. Por ello, hizo muchas guerras y múltiples persecuciones contra todos los italianos que estaban de parte de la santa Iglesia, en particular contra la parte güelfa de Florencia, tanto que fueron expulsados de la ciudad y sus bienes lanzados al fuego para destruirlas entre llamas».<sup>50</sup>

Una obra con la vocación de inmanencia del *Tresor* no podía prescindir tampoco de la filosofía natural, en la que el lector recibe formación sobre la constitución material del cielo y los planetas, sobre el mapamundi terrestre –apartado en el que se incluyen consejos arquitectónicos destinados a quien desee edificar debidamente una casa, abrir pozos o construir cisternas– hasta desembocar en un bestiario. Sorprende la escasa atención dedicada al orden de los cielos, punto de disenso con la *Commedia* de Dante, como intentaremos argumentar en la siguiente sección. Brunetto advierte que su obra no debe entenderse como un *speculum mundi*<sup>51</sup>. Por el contrario, debido a la finitud del entendimiento humano, ha sido preciso proceder a

<sup>50</sup> *Tresor*, I, 98 [2], pp. 125-127: «Cest Frederic regna entor .xxx anz que il ne morut, já soit ce que par les griés persecucions qu'il fist a sainte Yglise Il fu exco[m]uniez par sentence de [l']apostoile qui lors estoit; et a la fin fu il desposez de as digneté [par] la sentence dou quart Innocent pape, par le comum consoil dou general conseil. Et quant il fu trespasé de cest siecle, si come a Dieu plot, l'empire vaca longuement sens roi et sens empereor, ja soit ce que Manfroi li fiz dou devant dit Frederic, non mie de droit mariage, tint Le roiaume de Puille et de Secille contre Dieu et contre raison, si come celui qui dou tout fu contraire a saint Yglise. Por ce fist Il maintes guerres et diverses persecucions contre touz les ytalien qui se tenoient devers sainte Yglise, meesmement contre l[a] guelfe partie de Florence, tant que [i]l furent chaciez hors de la vile et lors choses furent mises a feu et a flambe et a destruction».

<sup>51</sup> No advertimos en el *Tresor* manifestaciones entusiastas de la participación del entendimiento humano de la Sabiduría divina, como la que podemos localizar, entre otros muchos lugares, en la *Commedia*, vd. Par., XXXIII, vv. 85-87: «Nel suo profondo vidi che s'interna/legato con amore in un volume,/ciò che per l'universo si squaderna;/sustanze e accidenti e lor costume,/quasi conflati insieme, per tal modo/che ciò ch'i' dico è un semplice lume» (En su profundidad vi que se contiene ligado con vínculos de amor en un solo volumen todo cuanto hay esparcido por el Universo: sustancias, accidentes y a sus cualidades, unido todo de tal manera que cuanto digo no es más que una pálida luz), ed. y trad. cit., p. 534.

una selección de los contenidos. Un pasaje de la edición de la obra por L. Gaiter<sup>52</sup>, ausente de la de F.J. Carmody y de la de G. Beltrami, afirma que «nuestro señor Dios hizo en tierra y en mar muchas cosas maravillosas que el hombre no puede saber claramente, porque las ha reservado para sí mismo». No es, pues, la especulación, sino la parte de la filosofía teórica de aplicación para el hombre de mundo —en un sorprendente anuncio del *Weltmann* de la *Aufklärung*— la que interesa a Brunetto ofrecer al ciudadano. La segunda parte de la obra se concentra en la filosofía práctica o moral, a saber, en el conocimiento de las virtudes y los vicios con que debe contar el hombre de mundo. La horizontalidad de los conocimientos se sustituye por la verticalidad del orden de los mandatos, que conducen desde la interioridad de la conciencia y el gobierno de sí a la exterioridad del gobierno de los otros. Pasamos a un espacio protagonizado por la ética, la economía y la política. Resulta especialmente interesante para nuestro propósito subrayar la primacía material que las virtudes de la *vita activa* desempeñan en el texto de Brunetto. El hombre no se pertenece únicamente a sí mismo, sino que forma parte de una comunidad de cuya suerte no se puede desentender. El siguiente pasaje da cuenta de este planteamiento:

«Como Aristóteles dice: “Todas las cosas desean algún bien, que es su fin”, yo digo que la virtud contemplativa dispone el alma al fin supremo, es decir, al bien de los bienes, mientras que la virtud moral dispone el ánimo a la virtud contemplativa. Por eso el Maestro quiere discurrir acerca de la virtud moral antes que de la virtud contemplativa, porque aquélla es como la materia por medio de la cual se llega a la contemplativa. [...] [C]ada uno debe elegir la vida activa que se adquiere por medio de la virtud moral, para gobernarse a sí mismo entre las cosas del mundo, porque después se ordena y prepara para amar a Dios y seguir su divinidad».<sup>53</sup>

La fuente principal del libro II del *Tresor*, centrado en la ética, fueron el *Moralium dogma philosophorum*, de Guillermo de Conches, y la *Formula honestae vitae* de Martín de Braga, en los que la latina *prudentia*, generalmente vertida a las lenguas vernáculas como *cointise* o *contezza*, ilumina a las restantes, por cuanto aconseja correctamente e indica cómo deben actuar los hombres. En la segunda mitad del siglo XIII comienzan a proliferar los compendios de sabiduría y buen juicio compilados por jueces, como Albertino de Brescia, que dedica a su hijo médico el *Liber consolationis et consilii* (1246), en el que un asunto de venganza pone en marcha la triple

<sup>52</sup> Bologna, 1878-1883, vol. II, p. 52.

<sup>53</sup> *Tresor*, II, 57 [1-2], pp. 457-459: «Et si come Aristotes dit: Toutes choses desirrent aucun bien qui est sa fin, je di que vertus contemplative establist l'arme a la souveraine fin, ce est au bien des bien, mes la moral vertus establist le coraige a la vertu contemplative. Et por ce viaut li maistres deviser tout avant de la vertu moral que de la vertu contemplative, por ce que ele est autresi come matire par cui l'ome parvient a la contemplative. [...] [D]oit chascun eslire la vie active qui esta aqoise par la vertu moral, por gouverner soi entre les temporels choses, car puis est ordené[s] et apareillié[s] a Dieu amer et ensivre sa divinité».

articulación de la duda, la deliberación y el consejo. O como Giovanni di Viterbo, otro juez, que reúne en el *Liber de regimine civitatum* (antes del 1264) un vademécum del *podestà*. La virtud suprema preconizada por la «breve ética del *homo loquens*»<sup>54</sup> que contiene el libro II del *Tresor* es, pues, la prudencia, decisiva para alcanzar el éxito en el arte de gobierno, la virtud que el rey Salomón elevó a las alturas del saber supremo:

«Salomón dice: A cambio de todo lo que posees, adquiere la sabiduría, que es más preciosa de cualquier otro tesoro. Salomón dice: Vale más la sabiduría que toda riqueza, y ninguna cosa amada puede compararse con ella».<sup>55</sup>

La proverbial sabiduría real de Salomón obtiene también un lugar de honor en la *paideia* dantiana, concretamente a la altura del cielo del Sol del *Paraíso*, en el que la *auctoritas* de Tomás de Aquino matiza a Dante que la comparación de la que se ha servido un poco antes el dominico al igualar la perfección de la naturaleza humana en Cristo, Adán y Salomón, obedece al peculiar carácter de la petición que el rey hebreo hizo a Dios, a saber, que le dotara de un auténtico saber real, consistente en el buen gobierno de los hombres y no en la enumeración de las escalas celestes. La identificación del bien supremo al que un hombre puede aspirar en vida con la capacidad de dirigir a otros no podía —a ojos de Dante— sino resultar reveladora de una tan inequívoca como rara *nobiltà*:

*Non ho parlato sì, che tu non posse  
ben veder ch'el fu re che chiese senno  
acciò che re sufficiente fosse;  
non per sapere il numero in che enno  
li motor di qua su, o se necesse  
com contingente mai necesse fenno;  
non, sì est dare primum motum esse,  
o se del mezzo cerchio far sì pote  
triangol sì ch'un retto non avesse.  
Onde, se ciò ch'io dissi e questo note,  
regal prudenza è quel vedere impari  
in che lo stral di mia intenzion percote.*<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Vd. Godborge (2005: 100).

<sup>55</sup> *Tresor*, II, 57 [4], p. 45: «Salemon dit: Por toutes tes possessions achate sapience, qui est plus precious que nul tresor. Salemon dit: Plus vaut sapience que totes richeces, et nulle chose aimee puet estre compare a lui».

<sup>56</sup> *Par.*, XIII, VV. 94-104: «No he hablado de modo que no hayas podido comprender que aquél fue un rey que pidió la sabiduría a fin de ser un verdadero rey y no para saber cuál es el número de los motores celestiales; o si lo necesario con lo contingente produce lo necesario; o bien “si est dare primum motum esse”, ni si en un semicírculo puede colocarse un triángulo que no tenga un ángulo recto; así, pues, si has comprendido bien lo que te he dicho, conocerás que la sabiduría real era la ciencia sin par en la que se clavaba la flecha de mi intención al decir lo que dije», ed. y trad. cit., pp. 450-451.

Lo petición inhabitual del rey prudente autoriza a Dante, con el permiso del *Doctor Angelicus*, a sobredimensionar la virtud de un individuo que no dedicó el cultivo de sus facultades a la sola erudición, sino más bien a conocer el modo de conducir a una comunidad política a la conservación del bien común. El elogio de buen monarca está, asimismo, estrechamente unido al acontecimiento de la conversación, al que Dante confiere una importancia no parangonable con el estilo del *Tresor*. En efecto, la comunidad humana no se convierte en comunidad política en silencio, sino haciendo uso de la palabra. Dante, como Tomás de Aquino, pretende con su *Commedia* que la *conversatio in coelis*, cuyo resultado es la perfecta armonía reinante en los cielos del *Paraíso*, sirva de *exemplum* para la *conversatio humana*<sup>57</sup>. Pero la armonía de los órdenes celestes se funda en la caridad, que no depende de la autonomía del deseo humano, sino que como don divino desciende graciosamente para participar a los hombres de un modo de desear superior, que permite, por ejemplo, al peregrino Dante experimentar un admirable *trasumanar*<sup>58</sup>. La plegaria que Bernardo dirige a la Virgen en el canto XXXIII del *Paraíso* confirma el ennoblecimiento de lo humano en virtud de su participación del Amor que lo mantiene todo unido en el cosmos:

*Vergine madre, figlia del tuo figlio,  
umile e alta più che creatura,  
termine fisso d'eterno consiglio;  
tu se' colei che l'umana natura  
nobilitasti sì, che 'l suo fattore  
non disdegnò di farsi sua fattura  
nel ventre tuo si raccese l'amore  
per lo cui caldo nell'eterna pace  
così è germinato questo fiore.  
Qui se' a noi meridiana face  
di caritate, e giuso, intra i mortali,  
se' di speranza fontana vivace.*<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Vd. Robiglio (2006: 128-129). Vd. *STh.*, I-IIae, qu. 91, a. 4 y II-IIae, qu. 168, a. 2, ad 1 y a. 3, ad 3; *Sententia libri Ethicorum*, lib. 9, lectio 10 y *Sententia libri Politicorum*, lib. I, passim. Vd. Bourbeau (1991: 60).

<sup>58</sup> *Par.*, I., vv. 70-72: «Trasumanar significar per verba/non si poria; però l'esempio basti/a cui esperienza grazia serba». Vd. *STh.*, II-IIae, qu. 24, a. 2, resp.: «caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae».

<sup>59</sup> *Par.*, XXXIII, vv. 1-12: «Virgen madre, hija de tu Hijo, la más humilde al par que la más alta de todas las criaturas, término fijo de la voluntad eterna: Tú eres la que has ennoblecido de tal suerte la humana naturaleza, que su Hacedor no se desdénó de convertirse en hombre. En tu seno se inflamó el amor cuyo calor ha hecho germinar esta flor en la paz eterna. Eres aquí para nosotros meridiano Sol de caridad y abajo para los mortales eres vivo manantial de esperanza».

La teología dantiana transfigura la *utilidad* de la enciclopedia de Brunetto Latini, reconocible también en los compendios de religiosos como Vincenzo de Beauvais<sup>60</sup>, en una doctrina de la amistad que anima a entender la Ciudad como expresión de una *philia* entre Dios y los hombres. Sin embargo, frente a la certeza que proporciona *l'amore che muove il sole e le alte stelle*, el maestro del *consilium* necesita rehabilitar la duda como operación productora de conocimiento<sup>61</sup>. La habilidad en el *ars dictaminis*, para la que Brunetto aporta modelos contrapuestos extraídos –precedentes de César y de Catón– de *La conjuración de Catilina* de Salustio, culmina la formación ético-política del ciudadano.

La tercera parte del *Tresor* se dirige abiertamente a un *Seigneur*, pero no al señor de una villa francesa –supeditado al poder central del monarca–, sino al *podestà*, esto es, al extranjero que ha recibido de una ciudad el encargo de gobernarla *selonc droit et selonc justise*<sup>62</sup>. El gobierno –a ojos de Brunetto– requiere de este distanciamiento con respecto de lo más propio, pues, si bien Dios creó a todos los hombres iguales,

«aconteció, no por vicio de naturaleza, sino por la maldad de las acciones, que para contener la iniquidad el hombre tuviese la señoría sobre los hombres, no sobre su naturaleza, sino sobre sus vicios. Y sin duda es digno de una tarea tan honorable sólo aquel que sabe superar a los otros por sus méritos y virtudes».<sup>63</sup>

El gobernante es, pues, igual por naturaleza a los súbditos, pero, a diferencia de ellos, mantiene incólume el ideal de justicia de cuya conservación depende el destino del *comune*. La tríada de justicia, reverencia y amor –los pilares de la *signoria*<sup>64</sup>– vincula al *podestà* y a los súbditos en torno a sus comunes intereses. El *Tresor* se convierte, así, a partir del capítulo 73 del libro III en un manual útil para el *podestà* que haya recibido, mediante una carta convenientemente redactada por el *dettatore*, el encargo de gobernar una ciudad. Los mimbres son demasiado

<sup>60</sup> Vd. la *Apologia actoris* del *Speculum Maius* («Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 34, 1978, p. 469). «*Certus sum enim et confido in Domino, hoc ipsum opus non solum mihi, sed omni studiose legenti non parum utilitatis afferre: non solum ad Deum per se ac per creaturis visibiles et invisibiles cognoscendum ac per hoc diligendum, et cor suum in devotione caritati multorum sanctorum ignitis sentiis et exemplis excitandum et accedendum, verum etiam ad predicandum, ad legendum, ad disputandum, ad solvendum necnon et generaliter ad unumquodque fere materie genus artis cuiuslibet explicandum*».

<sup>61</sup> Vd. Stierle (2007: 352).

<sup>62</sup> *Tresor*, III, 75 [1], p. 795. Vd. *op. cit.*, III, 73 [6], p. 793: «[E]l otro [tipo de señoría] está en Italia, donde los ciudadanos, burgueses y todos los habitantes de la ciudad eligen a su *podestà* y a su señor tal y como lo estiman más ventajoso para el provecho común de la ciudad y de todos sus súbditos».

<sup>63</sup> *Tresor*, III, 79 [3], p. 807: «[I]ls est avenu, non mie par vice de nature, mes par la malice des hievres, quepor refraindre les iniquitez l'ome ait la seigneurie des homes, non pas de lor nature, mes de lor vice. Et sains faille cil solement est dignes de si tres honorable chose, qui set desavanci[e]r les autres par ses merites et par ses vertus».

<sup>64</sup> *Tresor*, III, 74.

inmanentes para construir la silueta de una *figura* al modo del *sermo humilis* de las Sagradas Escrituras. Brunetto Latini no siente ningún reparo en exhibir la obra fruto del exilio como su propia aportación a un futuro cambio de suerte del bando güelfo. Al fin y al cabo, las acciones de cada uno son las que recortan la silueta de su destino y el notario florentino se resiste a refugiarse en la erudición o en la poesía, ni siquiera en la profesión de jurista, para olvidar su tribulación. En ese contexto surge, a nuestro juicio, la idea de encubrir bajo el *tegumentum* de un proyecto cultural un mensaje político. El *signore* cuyos trazos dibuja idealmente el *Tresor* nunca podría reunir las fuerzas para convertirse en un nuevo Federico II. Por el contrario, serán las “pequeñas virtudes” –por decirlo con Natalia Ginzburg– de la liberalidad, la clemencia y la *signorilità*, aquellas que el gobernante luzca en mayor medida. Ese *saber-hacer gobierno* –que no puede prescindir de ser un saber del mundo– es el preciado oro que instalará en el *comune* las condiciones para que el cultivo de la virtud y el desarrollo económico no estén reñidos, es decir, las condiciones para que la *stásis* no sobrevuele de nuevo amenazante el horizonte de la comunidad civil<sup>65</sup>.

### III. De la inmanencia del *Tresor* a la teología poética de la *Commedia*: del *ars dictaminis* al arte de la conversación civil

Cuando el gobierno de “i buoni” se corrompe tras descuidar el bien del pueblo –leemos en el libro II del *Tresor*–, toma el relevo el gobierno de “i comuni”, una peculiar *politeia* o democracia, que, a pesar de seguir de cerca la tripartición de formas de gobierno de la *Política* aristotélica, no deja de representar una evidente *parékbasis* con respecto a ella. El gobierno del *comune* entra a su vez en decadencia «por abandonar las buenas costumbres y la ley que es buena y laudable»<sup>66</sup>. La parte del libro III que se ocupa específicamente de prescribir al futuro *podestà* –el *chief des citiens*– las normas esenciales del arte de gobierno suministra una *summa* de doce reglas que compendian las virtudes y factores que la cabeza de los ciudadanos debe tener en cuenta. Todas ellas rezuman aristotelismo, tanto por lo que hace a la edad del *podestà* –ni demasiado anciano ni demasiado joven, en cualquier caso, no

<sup>65</sup> Por razones de espacio y de atinencia a los objetivos del presente trabajo, no podemos hacernos cargo aquí de un recorrido que consideramos, sin embargo, enormemente interesante. De su hilo, la obra de Brunetto Latini se insertaría en la tradición de pensamiento que el profesor de la Univ. de Trento, Nestore Pirillo, sostiene iniciar con los escritos “civilizatorios” de Giovanni de la Casa (*Il Galateo*), de Stefano Guazzo (*La civil conversazione*) o de Baldassarre Castiglione (*Il cortigiano*), todos publicados poco antes o a mediados del siglo XVI. Consideramos que ya a finales del siglo XIII es factible identificar –citando a Pirillo– «un ser que no es lo que es y es lo que no es. “Acomodándose” a los otros, en el trato social, proyecta constituir en la intersubjetividad el fundamento de su propia contingencia, el *Ens causa sui*, que en la religión cristiano-moderna equivale a Dios» («Un segno del politico: Weltmann», *Scienza e politica* 1 (1989), p. 40).

<sup>66</sup> *Tresor*, II, 74 [1-2], p. 793



por debajo de los 25 años—, a la medida —no se pueden aceptar dos *signorie* a la vez—, a la nobleza de su alma y honorabilidad de sus costumbres —preferibles a su riqueza y linaje—, a su amor a la justicia, a su buen carácter —fuerte y estable, nada proclive a la vanagloria— y a sus probadas dotes oratorias. La ira «es parecida al rayo que no deja ver la verdad ni dar un juicio correcto»<sup>67</sup>, por lo que debe mantenerse a buen recaudo. En una línea que sigue literalmente el manual de G. del Viterbo<sup>68</sup>, Latini sostiene que nadie debe estar en mejores condiciones que el candidato que ha recibido el encargo de gobernar el *comune* para calibrar si está dotado de capacidad suficiente para su desempeño. El *podestà* no debe aspirar a incrementar su patrimonio mediante el gobierno, sino a consolidar su prestigio:

«No he venido, ciertamente, por el deseo de ganar dinero, sino para adquirir elogio y prestigio para mí y para los míos, y por ello procederé conforme a derecho y por la senda de la justicia, de modo que no me incline ni a derecha ni a izquierda, porque sé muy bien, y todos deben saberlo, que la ciudad gobernada según el derecho y la verdad, de manera que cada cual tenga lo debido y los malhechores sean, los unos, expulsados fuera y los otros, entregados al castigo, crece y se multiplica en las personas y bienes, y vive siempre en paz para honor de cada uno y de sus amigos»<sup>69</sup>.

Su tarea fracasará en caso de que pretenda subvertir las costumbres del *popolo* que lo ha llamado<sup>70</sup>, a quien debe, sin embargo, esforzarse por recordar que no hay peor mal para la ciudad que la guerra intestina, exhortándolo a deponer el odio y a concentrarse más bien en las acciones bélicas dirigidas contra el exterior. Y poco podrá hacer sin la estrecha colaboración de jueces y notarios, de los que depende impedir que la justicia se compre o se venda<sup>71</sup>. Lejos de estar exento de la necesidad de dar razón de sus acciones, el *podestà* evitará realizar nada que no pueda justificar<sup>72</sup>. He aquí, pues, la doctrina objetiva que, con la ayuda de Dios y el buen consejo procedente de un ánimo convenientemente cultivado, garantizará el éxito del *podestà* en el cargo tanto en tiempos de paz como en los de guerra.

En 1257, el *Liber Paradisus*, redactado por cuatro notarios a petición del *podestà* y del *capitanus populi* de la ciudad de Bolonia, declaraba la abolición de la

<sup>67</sup> *Tresor*, III, 75 [10], p. 797. Cf. *De regimine civ.*, XI: «*Non iracundus sed modestus: "fulgur est ubi cum potestate habitat iracundia"*», que recoge uno de los *Proverbios* del Pseudo-Séneca.

<sup>68</sup> *De reg. civ.*, XXIV; cfr. Cicerón, *De off.*, I 73.

<sup>69</sup> *Tresor*, III, 78 [7], p. 817: «*Ja ne sui je venus por convoitise de gaaingnier argent, mes por conquere los et pris et honor a moi e a toz les miens, et por ce m'en irai je par mi le droit savoir, que la citez qui est governee selonc droit et selonc verité, si que chascuns ait ce que il doit avoir, et que les maufaitoires soient li uns chaciez de hors, li autres livrés a peine, ele croist et molteplie de genz et d'avoir, et dure touzjors en bone pais a l'onor de lui et de ses amis*».

<sup>70</sup> *Tresor*, III, 78 [2], p. 815.

<sup>71</sup> *Tresor*, III, 95 [2], p. 839 y 98 [4], p. 847.

<sup>72</sup> Respondiendo al precepto ciceroniano, vd. *De off.*, I, xxix.



esclavitud de unos 6.000 siervos de la gleba. El documento sostiene que el poder comunal haría las veces de un nuevo Cristo, destinado a devolver a los hombres la *pristina libertas* que les correspondía por derecho propio, de la que ya habrían gozado en un Paraíso terrenal<sup>73</sup> caído en el olvido. Desconocemos el peso que pudo tener en la escritura dantiana, pero el documento notarial brinda la ocasión para ocuparnos de la distancia que media entre el planteamiento de la política del canciller Latini y la teología poética dantiana. Latini ve en el amor una fuerza peligrosa, amenazante del equilibrio cósmico<sup>74</sup>, y sigue la guía de una Natura que podría corregir los pasos torcidos de los hombres. El canto XV del *Inferno*, sede del célebre diálogo, cargado de afecto, entre Dante y su antiguo maestro de *rettorica*, enfoca un diferendo en torno a la noción sobre cuál deba ser la suprema instancia rectora:

*Se tu segui tua stella,  
non puoi fallire a glorioso porto,  
se ben m'accorsi ne la vita bella;  
e s'io non fossi sì per tempo morto,  
veggendo il cielo a te così benigno,  
dato t'avrei a l'opera conforto.*<sup>75</sup>

Brunetto reconoce comprender, una vez alcanzada la perspicacia que caracteriza a las almas en el mundo de ultratumba, «la estrella» que guía el destino de Dante. El antiguo político pragmático, que recomendaba a quienes aceptaran las funciones de *podestà* acomodarse a las costumbres reinantes en el *comune*, no duda ahora, producida la *metanoia* que permite la justicia poética, proclamar que los herederos de Catilina –*le bestie fiesolane*– no merecen participar de ningún esbozo procedente de la antigua virtud romana, aconsejando a Dante una conducta que, más adelante, también su antepasado Cacciaguida le indicará como el único camino abierto<sup>76</sup>:

*Faccian le bestie fiesolane strame  
di lor medesme, e non tocchin la pianta,  
s'alcuna surge ancora in lor letame,  
in cui riviva la sementa santa*

<sup>73</sup> Giansante (1995). Cf. Casagrande, C./Crisciani, C./Vecchio, S. (2004).

<sup>74</sup> A pesar de contener un elogio de la caridad –no podía ser de otra manera, siendo el *podestà* un *signore cristiano*–, el *Tresor* señala que esta virtud teologal «es amar a Dios y al prójimo, y el amor de Dios es semejante a la muerte. Salomón dice: el amor es fuerte como la muerte; así como, en efecto, la muerte separa al alma del cuerpo, así el amor de Dios aleja al hombre del mundo y del amor carnal» (II, 127 [2]; cfr. II, 43 [3]).

<sup>75</sup> *Inf.*, XV, vv. 55-60: «Si sigues tu estrella, no puedes por menos de llegar a glorioso puerto, si no me equivoqué en el juicio que en vida hice de ti. Y a no haber yo muerto tan pronto, viendo que el Cielo te era tan favorable, te habría dado alientos para proseguir tu obra», ed. y trad. cit., p. 158.

<sup>76</sup> *Par.*, XVII, vv. 67-69: «Di sua bestialità il suo processo/fará la prova: si ch'a te fia bello/averti fatta parte per te stesso».

*di que' Roman che vi rimaser quando  
fu fatto il nido di malizia tanta.*<sup>77</sup>

La degeneración del tejido civil de Florencia impedía considerar salvífica a la figura, excesivamente finita, del *podestà*. Por un lado, Dante transforma sus expectativas políticas en tarea poética, toma parte por sí mismo ante la circunstancia trágica del exilio y deja en manos del buen gobierno de un monarca –que como Godot, nunca terminará de llegar– el enderezamiento de los asuntos humanos. Con ello, ingresa en la corriente a-histórica del romanticismo político, que con tanta agudeza supo denunciar Carl Schmitt<sup>78</sup>. La *Commedia*, un majestuoso instrumento de educación estética cargado de poderosa objetividad, denuncia que el sueño de Latini se disipa porque la península italiana no reunía las condiciones necesarias para obtener un buen gobierno, como afirmará el *De vulgari eloquentia*. No es el *ars dictaminis* lo que los ciudadanos necesitan, sino más bien encontrar un lugar en el que construir sociedad civil, aunque éste lo abra la poética. Participar de una conversación civil les volverá mejores, no por efecto de la gracia divina, sino en virtud de una actividad secular e inmanente que Auerbach supo reconocer agudamente en los términos de un *realismo figural* dantiano<sup>79</sup>. No se trata de negar que la prosa del *Tresor* dejara de tratar los acontecimientos sagrados recogidos en la Biblia como episodios históricos, en una secularización de la virtud sin parangón con otras compilaciones sapienciales. El infierno pentecostal, consistente en lenguas de fuego que torturan a las almas del círculo octavo del *Infierno*, es suficientemente indicativo del pecado de Brunetto –pace Pézard–, en el que cabe reconocer una falta del «ardor de amor y de caridad»<sup>80</sup>, con el que –según leemos en el canto XX del

<sup>77</sup> *Inf.*, vv. 73-78: «Que los fiesolanos continúen con sus malas costumbres y que no inficcionen la noble planta (si es que alguna vez vuelve a nacer) de los romanos, con los que convivieron cuando la ciudad fue fundada», ed. y trad. cit., p. 158.

<sup>78</sup> A pesar de que el siguiente pasaje de Carl Schmitt (*Hamlet o Hécuba*, Pre-textos, p. 37) se refiera al teatro de Shakespeare, consideramos que las fuentes de la trama trágica en las que se detiene pueden extenderse a la poética dantiana: «El núcleo del acontecer trágico, la fuente de la auténtica pureza de lo trágico, es de tal forma inalterable que no puede ser producto de la imaginación de un mortal ni inventado por un genio. Al contrario: cuanto más original es la creación, más manifiesta es la construcción; cuanto más acabado el juego de la obra, mayor la seguridad de que lo trágico será destruido. El espacio público común que en toda representación teatral abarca al autor, los actores y los espectadores, no se basa en las reglas lingüísticas y teatrales comúnmente reconocidas, sino en la experiencia viva de una realidad histórica común».

<sup>79</sup> E. Auerbach (2000: 213).

<sup>80</sup> *Conv.*, III, ii [14]: «[El alma humana] con la nobleza de su última potencia, la razón, participa de la naturaleza divina, como si de una inteligencia sempiterna se tratara, porque el alma resulta hasta tal punto ennoblecida por esa suprema potencia y despojada de materia, que la luz irradia en ella igual que lo hace en un ángel. Por ello, los filósofos llaman “divino animal” al hombre» y viii [20]: «[A]l decir que de su belleza brotan llamas que, como se ha explicado, aniquilan los vicios innatos o congénitos, doy a entender que su belleza tiene la milagrosa facultad de regenerar la naturaleza de quienes la ven».

Paraíso— el *Regnum coelorum* padece de buen grado violencia. Esta violencia no debe entenderse al modo en que un individuo agrede a otro en la vida terrenal, pues la divina voluntad —como proclama el Águila de la Justicia, presentada en el canto anterior, en la que miles de almas hablan al unísono y emiten una sola voz— *vuole esser vinta/ e, vinta, vince con sua beninanza*<sup>81</sup>. Ese exceso faltaba en los preceptos que, en tiempos de tribulación, el notario Latini ponía a disposición del futuro *podestà*. Pero una vida, como la del hombre, que recibe directamente de la divinidad «el soplo de la suma benignidad»<sup>82</sup> no podía renunciar a las exigencias de esta participación. Será el «epos artístico de la Edad Media católica» —como llamara Hegel a la *Commedia*— el que adopte como objeto «la acción eterna [*das ewige Handeln*], el fin final absoluto [*den absoluten Endzweck*], el amor divino en su imperecedero acontecer y sus inmutables ámbitos»<sup>83</sup>, con lo que el poeta levanta lo que el político requiere, a saber, un escenario en el que los individuos cobren conciencia de que su carácter terrenal forja su destino celestial. Es su conducta ciudadana la que les abrirá o les obstruirá el paso a la comunidad angélica, en la que reina una *philia* modélica, donde ya no son necesarios ni el *ars dictaminis* ni el arte de la deliberación. Desde este supuesto, *La divina Commedia*, como poema de libertad —el máximo don que, según la autoridad de Beatriz, Dios concedió al hombre— expone a la mirada pública la vida práctica de los hombres, la integridad de una vida y no es de extrañar el *dictum* de Auerbach sobre la traición que el origen divino de las figuras alegóricas dantianas habrían padecido en beneficio de «la indestructibilidad del hombre histórico e individual»<sup>84</sup>. La realidad humana no podía alcanzar un peso semejante en Dante sin apoyarse en una noética correspondiente. Kantorowicz comprendió con perspicacia esta correspondencia al acuñar la expresión de «*realiza antropocéntrica*»<sup>85</sup> referida a Dante, por cuanto no encontramos en la *Commedia* la trascendencia del averroísmo, en el que sólo el filósofo —como el *imán-filósofo* de Al-Farabi— llega a unirse al entendimiento posible común, ni tampoco la apuesta tomista por entender la encarnación del entendimiento como un hecho singular que afecta a cada hombre. La política parece ser el destino común de los que existen pensando, cuyo eje es el *homo instrumentum humanitatis*. Las frecuentes llamadas al entendimiento del lector de la obra<sup>86</sup>, la corrección fraterna que las almas del *Purgatorio* ejercen recíprocamente unas sobre otras y la posterior obra política de

<sup>81</sup> *Par.*, XX, vv. 98-99.

<sup>82</sup> *Par.*, VII, vv. 141.

<sup>83</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Ed. Hothos), III parte «El sistema de las artes singulares», 3ª sección «Las artes románticas», 3 «La poesía», c) «Las diferencias genéricas de la poesía», I «La poesía épica», 3 c «El epos romántico», Madrid, Akal, 1989, trad. cast. por A. Brotons (ligera-mente modificada), pp. 793-794.

<sup>84</sup> Auerbach (2000: 220).

<sup>85</sup> Kantorowicz (1985: 421-461).

<sup>86</sup> Vd. *Inf.*, XI y *Purg.*, VIII.

Dante –*Monarchia*– manifiestan que el entendimiento posible sólo toma forma –*in re*– allí donde una comunidad política es regida por un único emperador. Esa es la enseñanza que se transmite en forma dialogada, cohonestando lo más elevado –la nobleza consistente en vivir con arreglo a la propia inteligencia– y lo más popular –la *multitudo* que debe actualizar el *esse apprehensivum per intellectum possibilem*–. La *lectio* del poeta latino Estacio, que otorga a Virgilio la capacidad de transmitir a otros, por un don gracioso de la divinidad, una fe, la cristiana, de la que él mismo no pudo extraer provecho –*facesti come quel che va di notte/che porta il lume dietro e sé non giova, ma dopo sé fa le persone dotte*<sup>87</sup>–, confirma el averroísmo de *Monarchia*. Según esta lección magistral, tan pronto como el cerebro ha terminado de conformarse en el feto, el Primer Motor se vuelve hacia él bien dispuesto y le hace partícipe de un «*espírito novo, di virtù repleto*»<sup>88</sup>. Con ello, el alma humana comienza a formar parte del movimiento eterno que mantiene todo unido en el mundo:

*Nell'ordine ch'io dico sono accline  
tutte nature, per diverse sorti,  
più al principio loro e men vivine;  
onde si muovono a diversi porti  
per lo gran mar dell'essere, e ciascuna  
con istinto a lei dato che la porti.*<sup>89</sup>

La descripción del primer círculo de franciscanos, cuando *il venerabile Bernardo*, Egidio y Silvestro<sup>90</sup> deciden integrarse en la familia formado por la orden procedente de la unión entre Francisco y la Pobreza, despreciada de manera vergonzante por la Iglesia durante tanto tiempo, recuerda poderosamente el cambio de corazón y de conducta de una serie de individuos una vez que se resuelven a seguir la fuerza eterna que late en su ánimo. Este parece ser el propósito final del *sermo humilis* de la *Commedia*, a saber, despertar la conciencia de la gente común, de suerte que se restablezcan, en el campo más concreto de la vida cotidiana del *comune*, los nexos de amistad y confianza que los vicios del *homo oeconomicus*<sup>91</sup> habían hecho estallar por los aires, como se aprecia en las *Malebolge* del círculo octavo del *Infierno*. El *podestà* de Latini se ve sustituido aquí por una comunidad de gentes, lectores del mismo texto en el que se les apostrofa con frecuencia, construido sin duda para que contemplen reflejado en él su destino, flaquezas y

<sup>87</sup> *Purg.*, XXII, vv. 67-69.

<sup>88</sup> *Purg.*, XXV, v. 72.

<sup>89</sup> *Par.*, I, vv. 109-114: «En esta armonía, todas las naturaleza propenden y, según su diversa esencia, a aproximarse más o menos a su principio. Así es que se dirigen a diferentes puertos por el gran mar del ser y cada una con el instinto que se le concedió para que la lleve al suyo».

<sup>90</sup> *Par.*, XI, vv. 73-84. El pasaje que describe la vocación de los primeros frailes franciscanos es sumamente dinámico y casi cinematográfico.

<sup>91</sup> Weber (1987: 184-185).

remedios. Pero esa *multitudo*, que bien podría haber ilustrado la portada del *Monarchia* al modo de la multitud de sujetos constituyentes del *Leviatán* de Hobbes, no prosperará en su tarea ni en el intento de interponer sólidos baluartes a un desarrollo económico que disolverá las antiguas virtudes de la nobleza comunal. Está hecha del material con el que se forman los sueños, en este caso del poeta. Quizá sorprenda la afinidad patente entre el proyecto poético-político dantiano, heredero *sui generis* del de Latini, y uno de los raros parlamentos coherentes de Mynheer Peepkorn en *La montaña mágica*, con el que procedemos a cerrar, seguramente en falso, esta aportación al estudio de una senda perdida, entre otras muchas, de la literatura civil del *Duecento*:

«Nuestros sentimientos son la fuerza viril que despierta a la vida. La vida duerme. Quiere ser despertada para desposarse en la embriaguez con el divino sentimiento. Porque el sentimiento, joven, es divino. El hombre es divino en la medida en que es capaz de sentir. Es el sentimiento de Dios. Dios le ha creado para sentir a través de él. El hombre no es más que el órgano mediante el cual Dios se desposa con la vida, despierta y embriagada. Si el hombre no está a la altura del sentimiento, cae en la blasfemia; es la derrota de la fuerza viril de Dios, constituye una catástrofe cósmica, un horror inimaginable...»<sup>92</sup>

## Bibliografía

### a) Obras fuente

- BRUNETTO LATINI (2007). *Tresor*, P. G. Beltrami/P. Squillacioti/P. Torri/S. Vatteroni (Eds.). Torino: Einaudi.
- Il Tesoretto* (1985). M. Ciccuto (a cura di). Milano: Rizzoli.
- (1968). *Rettorica*, F. Maggini (a cura di), pref. De C. Segre. Firenze: Le Monnier.
- DANTE ALIGHIERI (2005). *Convivio*, introd. y trad. por F. Molina Castillo. Madrid: Cátedra.
- La divina Comedia* (1999). Trad. y ed. por Á. Chiclana. Madrid: Espasa Calpe.
- MANN, TH. (2005). *La Montaña mágica*. Trad. por I. García Adánez. Madrid: Edhasa.
- SÉNECA (1986). *Cartas a Lucilio*. Barcelona: Iberia.
- VILLANI, G. (1991). *Nuova cronica*, G. Porta (a cura di), Parma.

<sup>92</sup> Mann (2005: 785).

## b) Bibliografía secundaria

- ALVAR, A. (2009). *Las enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*. Madrid: CSIC.
- AUERBACH, E. (2008). *Dante, poeta del mundo terrenal* (1929). Barcelona: El Acanalado.
- (2000). *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*. Torino: Einaudi.
- (1969). *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Seix Barral.
- ARTIFONI, E. (2009). «Tra ética e professionalità política. La riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano». In: *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Chr. Trottman (Ed.), 403-423. École Française de Rome: Rome.
- (2003). I governi di «popolo» e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII. *Reti Medievali*, 4, 2: 1-20.
- (1994). «Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano». In: CAMMAROSANO, P. (ed), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*: pp. 157-182. Roma: Collection de l'École Française de Rome.
- BATKIN, L. (1979). *Dante e la società italiana del trecento*, saggio introduttivo di E. Sanguinetti. Bari: De Donato.
- BECKER, M. (1966). Dante and His Literary Contemporaries as Political Men. *Speculum* 41: 665-80.
- BOLTON-HOLLOWAY, J. (1993). *Twice-told tales: Brunetto Latino and Dante Alighieri*. Peter Lang: New York.
- BOURBEAU, M. (1991). Aristotle in Dante's Paradise. *Laval théologique et philosophique* 47, 1: 53-61.
- CARPI, U. (2004). *La nobiltà di Dante*. Firenze: Polistampa.
- CASAGRANDE, C./CRISCIANI, C./VECCHIO, S. (A CURA DI) (2004). 'Consilium'. *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*. Firenze: SISMEL/Ed. del Galluzzo.
- COCCIA, E./PIRON, S. (2008). Poesie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330). *Revue de Synthèse*, vol. 124, n° 4: 551-586.
- COCO, A./GUALDO, R. (a cura di) (2003). «Enciclopedismo ed erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti», In: N. Bray/L. Sturlese (a cura di), *Filosofia in volgare nel medioevo*: pp. 265-317. Lovaina: Brill.
- COQUERY, N./MENANT, F./WEBER, F. (EDS.) (2006). *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*. Paris: ENS Ulm.
- CORTI, MARIA (2003). *Studi su Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi.
- DAVIS, C.T. (1967). Brunetto Latini e Dante. *Studi Medievali* 3.8: 421-450.
- (1965). Education in Dante's Florence. *Speculum* 40: 415-435.



- FENZI, E. (2008). «Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale». In: I. MAFFIA SCARIATI, *A scuola com ser Brunetto: La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*: pp. 323-372. Firenze: Edizioni del Galluzzo.
- GENTILI, S. (2005). *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*. Roma: Carocci.
- GIANSANTE, M. (1998). *Retorica e política nel Duecento. I notai Bolognesi e l'ideologia comunale*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- 1997. Uomini e angeli. Gerarchie angeliche e modelli di potere nel Duecento. *Nuova rivista storica*, LXXXI: 349-372.
  - 1995. Retorica e ideologia nei prologhi del *Liber Paradisus* di Bologna (1257). *Nuova rivista storica*, LXXIX: 675-690.
- GODBARGE, C. (2005). Brunetto Latini y la reconstrucción del *ethos* republicano. *Foro interno*, 5: 85-111.
- GOETZ, W. (1938). Dante und Brunetto Latini. *Deutsche Dante-Jahrbuch* XX: 78-99.
- (1936). Die Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehung der Laienbildung. *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte*, Jg. 2, H.1-3: 227-250.
- LANNUCCI, A. (1977). Brunetto Latini: «come l'uom s'eterna». *NEMLA Italian Studies* 1: 17-28.
- IMBACH, R., 1996. *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg/Paris: Cerf.
- (1989). *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam: Grüner.
- IMBACH, R./MASPOLI, S. (1999). «Philosophische Lehrgespräche in Dantes ‚Commedia‘». In: VV.AA., *Gespräche lesen: Philosophische Dialoge im Mittelalter*: pp. 291-321. Tübingen: Narr.
- KANTOROWICZ, E. (1957). *Los dos cuerpos del rey: un estudio en Teología política medieval*. Princeton.
- LIBERA, A. DE (1991), *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- (1995). «Le troisième pouvoir. Les intellectuels scolastiques et la politique». In: *Actes du IX Congrès International de Philosophie*, 141-266. New York: Legas.
- MARIGO, A. (1916). Cultura letteraria e preumanistica nelle maggiori enciclopedie del Duecento, *Giornale Stronco della Letteratura Italiana*, LXVIII: 1-42, 289-326.
- MEIER, C. (1999). Vom *Homo Coelestis* zum *Homo Faber*. Die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für neue Gebrauchsfunktionen bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini. *Annuario Filosofico* 15: 211-226.
- (1988). *Cosmos politicus*. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini. *Frühmittelalterliche Studien*, XXII: 315-356.
- MINIO-PALUELLO, L. (1956). Remigio Girolami's *De bono communi*: Florence at the Time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis. *Italian Studies* 11: 56-71.



- NEVIN, T. (1978). Ser Brunetto's Immortality. *Dante Studies* 16: 21-37.
- PANELLA, E. (1985). Dal bene comune al bene del comune: I tratatti politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri. In: *Politica e vita religiosa a Firenze tra '300 e '500, Memorie Dominicane*, n° 16: 27-36.
- PÉZARD, A. (1950). *Dante sous la pluie de feu (Enfer, Chant XV)*. Paris: J. Vrin.
- PICONE, M. (HRSG.) (1994). *L'enciclopedia medievale*. (Atti del convegno ... San Gimignano 1992). Ravenna: Longo.
- PIRON, S. (2008). «Le poète et le théologien: une rencontre dans le *Studium* de Santa Croce». In: *Ut philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l'oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, J. Biard/F. Mariani Zini (Eds.), 73-109. Paris: Vrin.
- PROCTER, E.S., E (1934). The castilian chancery during the reign of Alfonso X. *Oxford Essays in Medieval History* (1934): 104-121.
- RAVEGGI, S./TARASSI, M./MEDICI, D./PARENTI, P. (Eds.) (1978). *Ghibellini, Guelfi e Popolo Grasso. I detentori del potere politico nella seconda metà del Duecento*, Firenze.
- RICCIARDELLI, F. (2004). Exile of evidence of civic identity in Florence in the time of Dante: some examples. *Reti Medievali*, 1: 1-16.
- ROBIGLIO, A.A. (2006). «Between language and likemindedness. Some aspects of the concept of *conversatio civilis* from Aquinas to Guazzo». In: L. NAUTA (ed.), *Language and Cultural Change. Aspects of the Study and Use of Language in the Later Middle Ages and the Renaissance*: pp. 113-131. Leuven: Peeters.
- RUPP, T. (2000). Damnation, individual and community in Remigio dei Girolami's *De bono communi*. *History of Political Thought*, vol. XXI, n° 2: 217-236.
- SKINNER, Q., 1990. «Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», In: *Machiavelli and Republicanism*. G. Bock/Q. Skinner/M. Viroli (eds.), 121-141. Cambridge: Cambridge U.P.
- SPECIALE, E. (1984). Brunetto Latini e il Sapere. *Carte Italiane*, 1, 5: 19-32.
- STEENBERGHEN, F. VAN (1974). *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Louvain/Paris: Publications Universitaires de Louvain.
- STIERLE, K.-H. (2007). «Das Ganze der Welt. Dante und die Enzyklopädie seiner Lehrer Brunetto Latini». In: *Das große Meer des Sinns. Hermeneutische Erkundungen in Dantes «Commedia»*. ID.: 334-352. München: Wilhelm Fink Verlag.
- TABASSO, A.P. (2003-2004). Brunetto Latini: la retorica per il governo della città all'uso d'Italia. *Portales* 3/4: 30-35.
- VIROLI, M., 1994. *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XII e XVII secolo*, Roma.
- WEBER, M. (1987). *La ciudad*. Madrid: La Piqueta.
- WITT, R.G. (2000). 'In the Footsteps of the Ancients'. *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leyde: Brill.