

humano y divino, intentando retener algunos elementos de la argumentación aristotélica, pero quedándose en una necesidad insuperable de la legitimación del plan de lo humano y de lo racional por un principio ideal y metafísico, que es Dios. Así se hace manifiesta la preponderancia del platonismo cristiano de la tradición agustiniana sobre los intereses hacia la reflexión aristotélica; de hecho no sorprende que en el texto Christine cite más de una vez a San Agustín, cuya *Ciudad de Dios* bien parece conocer. La idea de justicia procede de Dios y participa de la esencia divina, pero sólo en un segundo momento, en su dimensión práctica, puede ser distributiva o correctiva según el criterio de proporción o de igualdad. No sorprende que Christine haya podido mezclar Aristóteles, Platón y Agustín, el Cristianismo y la tradición griega, en un intento a lo mejor sincretístico de las diferentes tradiciones muy en boga en la época. Lo que destaca es que Christine haya utilizado la *auctoritas* de Aristóteles, con su concepto de justicia, como *instrumentum* para un *telos* específico: la deconstrucción de una cultura misógina a través de la creación de una utopía política en femenino. Pues para que se reconozca la dignidad de ser racional a la mujer, hay que inscribirla en la totalidad del espacio político.

En fin, si se abstrae de la *Ciudad* la urgencia del reconocimiento del espacio político del ser humano como el único en que el ser racional —hombre y mujer— puede actualizar su naturaleza, creo que sea posible reconocer la intención política que subyace al texto. En conclusión, si Christine de Pizan no supo interpretar de manera siempre correcta el sentido y las implicaciones filosóficas más propias de la reflexión ético-política del filósofo de Estagira, fue capaz de entender que la naturaleza de los seres humanos, hombres y mujeres, se expresa y se actúa en la dimensión social de una comunidad política, actuando según justicia y en vista del bien común.

EN LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO: *DE MONARCHIA*, DE DANTE

Julián Vara Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera (Valencia)

En esta comunicación, y en los límites necesariamente breves que impone, nos gustaría apuntar la originalidad de Dante en su conocida obra *De Monarchia* por las consecuencias que tuvo. Ella marca, más que cualquier otra obra de su tiempo, el punto de inflexión de una nueva concepción del hombre y de su comprensión del orden político y de sus posibilidades. Una concepción que hará fortuna y desplegará en los siglos posteriores todas sus posibilidades lógicas. En el término de esas posibilidades, y en la decepción que suponen, nos encontramos en la actualidad. Esa nueva concepción llevó a solicitar del poder político lo que, desde los principios del cristianismo, había quedado reservado a la Iglesia. De manera que el final del siglo XIII marca el término de una etapa y el inicio de otra, en la que la forma política característica de este tiempo, el Estado, irá progresivamente sustituyendo a la Iglesia. Para no entretenernos en lo que no es objeto de esta exposición, sólo señalaremos muy sucintamente los dos hitos más importantes de este ensayo de progresiva sustitución, con Bodino y Maquiavelo, para entrar en la obra de Dante y el fundamento de esa pretensión.

I

Bodino es con justicia el padre del concepto de Estado que manejamos en la actualidad. Ese concepto se levanta sobre dos columnas, que son como otros tantos dogmas a partir de los cuales se vehicula el pensamiento político: la distinción entre lo público y lo privado, y el concepto de soberanía y sus atributos, sin los que resultaría concebible el Estado moderno.

La *distinción entre público y privado* es la primera nota específica del Estado¹ por relación a la corporación con la que guarda más semejanza: la familia. Aunque la familia es el germen y el modelo de los Estados y ambos gobiernan sobre personas, el de la familia es sobre lo propio, el del Estado es sobre lo común. Por eso, frente al poder del padre, de naturaleza privada, el del soberano

¹ Bodino, J., *Los seis libros de la república* I, 1 y 2 (Tecnos, Madrid, 1997. Traducción de Bravo Gala, P.).

cobra naturaleza pública. El hombre adquiere su condición ciudadana y su *status* político al traspasar el dintel de su hogar para tratar con otros iguales lo que concierne a varios².

La *soberanía*, que precisamente deriva de la condición pública del poder, es la segunda nota distintiva del Estado, y la más definitiva. Ella define, en primer lugar, la unidad del Estado, cualquiera que sean las diferencias de ley, de lengua, de costumbres, de religión o raza que se den entre los ciudadanos. Y, como consecuencia, proporciona la definición particular de ciudadano, que procede del deber de obediencia al soberano y de la obligación de protección de éste. La soberanía, así entendida, adquiere condición basilar del edificio político moderno y se convierte en su característica más propia: el poder absoluto y perpetuo de una república, «La soberanía *no es limitada*, ni en *poder*, ni en *responsabilidad*, ni en *tiempo*»³.

Un poder absoluto y perpetuo, ilimitado en el tiempo e irresponsable. A la postre, un poder que no reconoce superior ni, por tanto, orden alguno de dependencia pues, como sabiamente dice Bodino, «si depende de otro, ya no es señor soberano», porque «sólo es absolutamente soberano quien no depende en nada de otro»⁴. Ésta, no otra, es la esencia de la soberanía: *no depender en nada de otro*, y por tanto ser *irresponsable*. La soberanía, como esencia del poder público, no reconoce orden alguno de sujeción: es absoluta.

Esto es interesante porque abunda en un principio que distingue netamente a Bodino de toda la literatura anterior a él: la virtud o el vicio no altera la sustancia de lo político, que trae su esencia de un atributo neutro, el poder soberano⁵, cualquiera que sea su modo de ejercicio. Por este expediente queda distinguido el poder soberano del ejercicio del gobierno, rasgo de novedad que el mismo Bodino no quiere dejar de señalar, «debe diferenciarse claramente entre el Estado y el gobierno, regla política que nadie ha observado»⁶. El Estado descansa en aquél que tiene poder soberano, sean unos pocos, todos o sólo uno; el gobierno, por su parte, se constituye a partir del modo de ejercicio del poder soberano, en función del reparto de las magistraturas. La

² Bodino, J., *Los seis libros de la república*. I, 6.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, I, 9.

⁵ *Ibid.*, II, 1.

⁶ *Ibid.*, II, 2.

soberanía, como tal, es atributo que permanece siempre simple, indivisible e incommunicable, ya resida en uno, en los menos o en la mayor parte, pues ella constituye el Estado. De tal modo es así que sólo los cambios en la titularidad de la soberanía provocan cambios de Estado y no cualesquiera otros cambios, por profundos que sean. La diferencia con el pensamiento político medieval heredado de Aristóteles ya no puede ser mayor.

Este nuevo modo de entender lo político se va a caracterizar, en primer lugar, por una neta distinción entre lo público y lo privado: lo privado queda como patrimonio exclusivo de las familias, con el tiempo de los individuos, mientras que por el contrario lo público es el espacio donde se ejerce el poder soberano del Estado. La época que entonces se iniciaba (y hasta nuestros días) verá crecer sin medida la extensión de lo público y reducirse hasta su mínima expresión el ámbito de lo privado, singularmente caracterizado por la libertad y la propiedad privada, concebidas como atributos del individuo, no de las familias. En este ámbito cada individuo es soberano sobre sí mismo.

En segundo lugar va a ser característica la identificación entre soberanía y Estado, y la progresiva reducción de todo lo político al Estado, con la consiguiente despolitización del resto de las actividades y dimensiones humanas. Sólo el Estado es político, pues es la única instancia con poder soberano. No hay más acción política que la que el Estado reconozca. Además de que pasa a monopolizar el espacio político, está acompañado en su existencia de un 'principio de irresponsabilidad' y de 'no dependencia', que se extiende así sobre extensísimos ámbitos de la vida del hombre, que quedan configurados a partir de ahora como unos espacios amorales y no confesionales (neutros, en el sentido pleno de la palabra).

Lo que con ello está haciendo Bodino, sea o no consciente, es una *tarea de delimitación*, está trazando un mapa topográfico del nuevo escenario humano. Pone límites y caracteriza un amplio espacio de la vida del hombre que se coloca bajo un principio nuevo, "ilimitado", "irresponsable" y "perpetuo": esencialmente "ab-soluto", no dependiente. Ese espacio es, por fuerza de necesidad, amoral y generador él mismo de moralidad. Precisamente, éste es el punto que hace solidario a Bodino del pensamiento político de Maquiavelo, a pesar de que expresamente reniegue de él en el Prefacio mismo de su obra. Por encima de la disparidad de momentos y propósitos, ambas obras obedecen a la misma necesidad, la necesidad de clarificar. No es casualidad que ambos autores, buenos conocedores de la antigüedad, tuvieran una conciencia tan clara de originalidad a la hora de tratar el más antiguo de los asuntos

humanos, objeto primero de la reflexión filosófica y raíz de nuestra racionalidad: la ciencia de los asuntos humanos, la ciencia política. Por eso, aunque parezca lo contrario, lo novedoso no es el modo de recorrer el camino, sino el espacio mismo que se va a recorrer, «me he decidido a entrar por un camino que, como no ha sido aún recorrido por nadie, me costará muchas fatigas y dificultades»⁷, dirá Maquiavelo.

Resulta curioso constatar que la única pregunta que no aparece contestada, en un magnífico libro de erudición política e histórica, es la pregunta por el fin mismo del Estado. En la obra de Maquiavelo toda la prudencia del gobernante se ordena a la conservación del poder en el Estado, y toda acción de las repúblicas, a su vez, se ordena al engrandecimiento del Estado: a mantener la libertad o a extender su dominio⁸. Fuera de esto, no hay fin alguno en el orden político. Pero eso no significa que no exista fin, sino que el fin no es distinto del Estado mismo. Eso, a su vez, significa que lo político encuentra su razón de ser en sí mismo y, por tanto, todos los elementos que integran el orden político se ordenan al Estado como a su fin, y éste se ordena a su propia perfección. El Estado, así considerado, se convierte en un absoluto.

El Estado, y la política como ciencia del Estado, adquieren una autonomía que antes no tenían. Contrariamente a lo que se piensa, el problema no es desvincular la ciencia del Estado de toda metafísica, lo que no es posible, sino que desterrar toda indagación sobre el fin no supone negarlo sino hacerlo inmanente al Estado mismo. Constituido el Estado en absoluto se concluye, en el orden intelectual, con la autonomía de la ciencia del Estado: la ciencia política se funda a sí misma y, a su vez, es fundante de todas las demás. Ya no es la metafísica la que da origen a la ciencia moral, y ésta a la política. Sino que es la ciencia política la que funda una metafísica y, así, una moral⁹. Se ha inaugurado un nuevo orden moral que toma su fundamento de bien del Estado, en cuyo nombre todo está justificado. Junto con ella, una nueva racionalidad,

⁷ Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. I, *Proemio*. (Alianza Editorial, Madrid, 2003. Traducción a cargo de Martínez Aracón, A.).

⁸ *Ibid.*, L., I, p. 29.

⁹ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, XV. Constituido el Estado en absoluto, el éxito en la obtención del poder es el criterio de la moralidad: para el que tiene éxito todo es lícito, pues «aunque le acusen los hechos, le excusan los resultados» (Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. I, p. 9; *El príncipe*, XVIII).

la racionalidad de Estado, «la patria está bien defendida de cualquier manera que se la defiende, con ignominia o con gloria»¹⁰.

El Estado asume los caracteres que hasta entonces se habían reservado exclusivamente a la única institución que podía arrogarse un cierto carácter último y absoluto, porque habiendo sido fundada por Dios mismo constituía un principio de nueva humanidad, una nueva metafísica y una nueva moralidad. No porque negara la anterior, sino porque la restauraba y la llevaba a su plenitud, manifestación más plena de la realidad, al mostrar su fundamento y abrir al hombre la posibilidad de tratarla de un modo más verdadero: es en este sentido en el que el Estado ocupa el lugar de la Iglesia.

Pero el primer paso en esa progresiva sustitución se da con la obra de Dante, *De Monarquía*, es en ella en la que se formula por primera vez la posibilidad de dotar de autonomía una parte de la vida del hombre, y proponerla como final.

II

El tema fundamental de la obra de Dante es el problema de *quién manda*, problema urgente para quien vivió un largo exilio de su ciudad debido precisamente al conflicto de poder entre la Iglesia y el Imperio. Este tema está, sin embargo, desarrollado en tres pasos: primero, sobre la necesidad o utilidad de la monarquía temporal o imperio para el bien del mundo, es decir, la necesidad de «un principado único y superior a todos los demás poderes en el tiempo y a todos los seres y cosas que tienen una dimensión temporal»; segundo, si puede el pueblo romano atribuirse a sí mismo la monarquía de modo legítimo; y, tercero, «si la autoridad de la monarquía depende directamente de Dios o de algún ministro o vicario de Dios»¹¹.

En todo caso, lo interesante en la obra de Dante se encuentra en los dos principios de que se sirve para desarrollar su exposición y en la conclusión a la que llega. Estos principios no son objeto de prueba, sino que aparecen más

¹⁰ «Esto es algo que merece ser notado e imitado por todo ciudadano que quiera aconsejar a su patria, pues en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o a lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad». (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. III, p. 41).

¹¹ Dante, *De Monarchia*, L. I, II pp. 2-4 (la traducción es de J.L. Gutiérrez García, en Dante, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1994).

bien ellos como «principios en cuya virtud se han de basar las proposiciones posteriores»¹²; son, por lo tanto, punto de partida y elemento arquitectónico en la concepción de Dante.

El primero de ellos, sobre el que concluirá después la necesidad de la monarquía y su atribución a Roma, afirma *la unidad del género humano en una corporación única y distinta, superior en su género a las demás*, ordenada por naturaleza a la realización de su propia operación. La exposición se desarrolla del siguiente modo: En primer lugar, la expresión de lo que se quiere buscar, que, en el orden político, no puede ser sino algo relativo al fin, «(...) si existe algo que sea fin de la sociedad civil universal del género humano, ese algo será también el principio por el cual resultará suficientemente evidente lo que debe probarse; opinar que existe un fin para esta o aquella sociedad y que no existe un fin único para todas, constituye una necesidad»¹³.

Vale la pena destacar que no es en absoluto obvia la argumentación que acaba de hacer, pues representa una novedad esta concepción de la totalidad de las sociedades civiles como constituyendo una unidad. Esta novedad, que tiene un origen cristiano muy evidente, junto con la idea de que debe tener un sentido y una finalidad, una operación a la que ordena su existencia, manifiesta la traslación al orden temporal de una categoría eclesiológica: la catolicidad.

El paso siguiente consiste, no tanto en probar que existe esta operación de la «totalidad del género humano», que da por supuesta¹⁴, cuanto en determinar cuál sea esa operación. En orden a lo cual es requisito previo necesario descubrir en qué consiste la perfección suprema de la humanidad entera, que no es otra que la facultad intelectual. Y, así, «la labor propia del género humano, considerado en su totalidad, es actuar siempre la potencia del entendimiento posible; en primer lugar, para especular; y, en segundo y por extensión, para obrar en orden a la especulación»¹⁵. El tercer y último paso es sentar la condición necesaria para la operación del género humano: la paz¹⁶. De la necesidad de la paz universal, la de una autoridad universal, a cuya determinación dedica el resto de la obra.

¹² Dante, *De Monarchia*, L. I, II, p. 4.

¹³ *Ibid.*, L. I, III, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*, L. I, IV, p. 2 y ss.

¹⁵ *Ibid.*, L. I, IV, p. 7 y ss.

¹⁶ *Ibid.*, L. I, IV, p. 7 y ss.

El segundo principio del que se sirve en su investigación establece la separación y suficiencia del orden temporal. Aquí es donde nuestro autor se manifiesta más moderno y el punto de ruptura con la tradición tomista y, por extensión, con toda la tradición católica: *la absoluta suficiencia y autonomía del orden temporal*.

La exposición se realiza del siguiente modo: «Hay que presuponer, por tanto, esta verdad irrefragable: que lo que repugna a la intención de la naturaleza, Dios no lo quiere». «Si el fin de la naturaleza puede ser impedido, de esa posibilidad, formalmente considerada, se sigue necesariamente que Dios no quiere el fin de la naturaleza»¹⁷, por tanto la naturaleza debe ser suficiente en la obtención de su fin, pues lo contrario supondría un universo absurdo. De este modo se concluye que la humanidad no sólo es naturalmente capaz de alcanzar su fin natural, sino también de dotarse el medio necesario para ello: la paz universal, y consecuentemente de una autoridad universal. Lo que tendrá que dilucidar, y a ese estudio orienta el tercer libro, es «si el monarca legítimo del mundo depende directamente de Dios o de algún vicario o ministro de Dios».

Para establecer su posición en esta cuestión Dante empieza por deshacer los errores de los que afirman la subordinación del Emperador al Papa, errores que brotan casi todos ellos de una falsa comprensión de las Sagradas Escrituras o de la misma historia. Junto a estos errores, uno es un argumento de razón e interesa sobremedida para entender la concepción que Dante tiene de la naturaleza, o de lo temporal: «El argumento de razón es el siguiente: utilizan un principio tomado del libro décimo de la Primera Filosofía, diciendo que todas las cosas pertenecientes a un mismo género se reducen a una, que es como la medida de todo lo comprendido dentro de dicho género; pero todos los hombres son de un mismo género; luego todos los hombres deben ser reducidos a uno solo como medida de todos. Y como el obispo supremo y el Emperador son hombres si la conclusión es verdadera, conviene que ambos se reduzcan a un solo hombre. Y como el Papa no puede ser reducido a otro, no queda sino que el Emperador, con todos los demás, sea reducido al Papa como regla y medida».

Para la refutación del argumento, Dante se sirve de la distinción entre 'ser hombre', que está en el género de la sustancia, y 'ser Papa' o 'ser Emperador', que consisten en una relación, son algo accidental.

¹⁷ Dante, *De Monarchia*, L. III, II, 7.

«Siendo, pues, el Papa y el Emperador lo que son gracias a determinadas relaciones, a saber: el Papado y el Imperio, los cuales son verdaderas relaciones, una en la esfera de la paternidad y otra en la esfera de la dominación, resulta manifiesto que el Papa y el Emperador, en cuanto tales, deben ser encuadrados dentro de la categoría de relación y, por consiguiente, deben ser reducidos a una misma medida dentro de este género. Por lo cual afirmo que una es la medida a la que deben ser referidos como hombre y otra a la que deben ser reducidos como Papa y Emperador. Porque como hombres deben ser referidos al hombre mejor, que es medida de todos los demás y el arquetipo, sea el que sea, con tal que sea el máximo dentro de su género, como se desprende de los últimos libros *A Nicómaco*. En cambio, como seres relativos a algo, una de dos: o bien uno de ellos debe ser reducido al otro, si el primero está subordinado al segundo, o pertenecen los dos a una misma especie de relación, o bien se refieren a un tercer término como a unidad común. Pero no se puede afirmar que uno se subordine a otro, porque, si así fuera, uno sería predicado del otro, lo cual es falso, pues no decimos "el Emperador es Papa", ni lo contrario. Ni puede decirse que pertenezcan a una especie común, porque una es la esencia del Papado en cuanto tal, y otra la del Imperio. Luego deben ser reducidas a un tercer género, en el que encuentren su unidad.

«(...) Y así resulta manifiesto que el Papa y el Emperador, en cuanto hombres, deben ser ordenados a un hombre, y en cuanto Papa y Emperador a otro ser distinto: y con esto basta para el argumento de razón».¹⁸

Así el '*hombre en cuanto hombre*' debe ser reducido a su arquetipo o modelo, que es la medida del hombre mismo: el 'hombre mejor', tal y como es expresado por el Filósofo en la *Ética a Nicómaco*, hombre que es «máximo en su género» y que sirve de regla a todo hombre. La condición de Papa o Emperador es algo accidental que debe ser reducido a la medida de su género común, el imperio o el sacerdocio. Como no interesa ver ahora qué sea esto, no entra en ello.

Lo extraordinario de la argumentación es que bajo capa de la más estricta ortodoxia filosófica, Dante rompe con el curso de la tradición cristiana a la que pertenece y propone una medida del hombre distinta y anterior a Cristo, pues el hombre óptimo al cual debe ser reducido todo hombre 'en cuanto

¹⁸ Dante, *De Monarchia*, L. III, XII.

hombre', viene a decir Dante; ya fue expresado por Aristóteles trescientos años antes de la Encarnación de Dios. Para Dante, la perfección humana, en cuanto humana, no supone a Cristo, sino a Aristóteles; no la gracia, sino la naturaleza; no la revelación, sino la razón natural. De este modo, como dice Kantorowicz, «Dante no enfrentó a la *humanitas* con la *Christianitas*, pero sí las separó la una de la otra; sacó lo 'humano' del recinto cristiano y lo aisló como un valor en sí mismo: quizá la aportación más original de Dante al campo de la teología política»¹⁹.

De ese modo Dante aísla lo temporal y lo constituye en un valor separado. A partir de un planteamiento semejante es natural exigir la autonomía en la dinámica de la perfección humana, apartando las intromisiones espurias de todo orden distinto del natural, especialmente del orden sobrenatural, sometiendo todo el orden temporal directamente a Dios sin la mediación de su Iglesia. Para ello, de nuevo, Dante propone una ruptura con la concepción medieval de las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia.

«Para la inteligencia de este aserto [que la autoridad imperial depende inmediatamente de Dios] hay que recordar que *el hombre es el único en la escala de los seres que ocupa un puesto medio* entre las cosas corruptibles y las incorruptibles, por lo cual ha sido justamente comparado por los filósofos al *horizonte*, que ocupa el centro de dos hemisferios. Porque el hombre, considerado según las dos partes esenciales de su ser, es decir, el alma y el cuerpo, es corruptible, si lo consideramos según el cuerpo, e incorruptible, si lo consideramos según el alma. Por lo cual el Filósofo habló con acierto sobre la incorruptibilidad del alma en el libro segundo *Del Alma* cuando dijo: "Sólo el alma puede ser separada como perpetua, de lo corruptible". Si, pues, el hombre es una realidad intermedia entre las cosas corruptibles y las incorruptibles, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los dos extremos, es necesario que el hombre tenga una y otra naturaleza. Y como toda naturaleza está ordenada a un fin último, se sigue que *para el hombre debe existir un doble fin*; de forma que así como entre todos los seres es el hombre el único que participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también *es el único entre todos los seres ordenado a dos fines*

¹⁹ Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 434.

últimos, de los cuales uno es el fin de su ser en cuanto corruptible y el otro es el fin de su ser en cuanto incorruptible.

«La inefable Providencia ha propuesto, pues, a los hombres la consecución de dos fines: *la felicidad de la vida presente*, que consiste en la operación de la propia virtud, y que es simbolizada por el paraíso terrenal, y *la felicidad de la vida eterna*, que consiste en el goce de la visión divina, a la cual la virtud propia no puede ascender sin ayuda de la divina luz, felicidad que nos es dado entender como paraíso celestial. *A estas dos felicidades, como a diversas conclusiones, es preciso llegar por medios diversos*, pues a la primera llegamos por *las enseñanzas de los filósofos* y por el cumplimiento de éstas, mediante la operación de las virtudes morales e intelectuales; a la segunda, en cambio, llegamos por *los preceptos espirituales*, que superan la razón humana, y por su observancia, por medio de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad»²⁰.

El hombre, confin entre dos universos (temporal y sobrenatural), tendría dos naturalezas, dos fines («dos fines últimos») y dos caminos separados para alcanzarlos: La vida temporal se ordenaría bajo la inteligencia de la filosofía y de la razón (autónoma para estas cuestiones) y la vida sobrenatural (la futura) bajo los preceptos de la Iglesia. Con este modo de entender al hombre se rompe la unidad que la tradición escolástica había formulado²¹.

Conforme a la concepción medieval, el hombre «está en la frontera entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como límite entre la eternidad y el tiempo»²², y esa singular condición del hombre hace que juegue un papel de todo punto extraordinario, pues siendo como la clave entre dos mundos parece ser capaz de resumir dentro de sí el orden de la creación, hasta el punto de que el mismo Santo Tomás afirma que «parece pertenecer a toda creatura cuanto se haga por la salvación del hombre»²³: lo que Dios hace en beneficio del hombre de algún modo toca, a través suyo, a toda la creación. No hay escisión ni saltos entre el orden de sobrenatural y el orden natural, entre

²⁰ La cursiva es mía.

²¹ Pieper, J., «Escolástica, figuras y problemas de la filosofía medieval», en *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 44 y ss.
En el mismo sentido, Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid 1985.

²² Santo Tomás, *Contra Gentiles*, II, p. 81.

²³ Santo Tomás, *Contra Gentiles*, IV, p. 55.

naturaleza y Gracia. Para la concepción escolástica la Gracia no empieza a operar a partir de la perfección de la naturaleza, sino que en primer lugar la salva y, en segundo lugar, la perfecciona. La novedad que introduce Dante es, precisamente, la ruptura de esta concordia y unidad entre los dos órdenes y, por tanto, su autonomía. El problema de Dante, como muy inteligentemente dice Gilson, es que «la naturaleza olvida constantemente que debe al *opus recreationis* de la Gracia el privilegio de reconquistar su naturalidad»²⁴; para la mentalidad cristiana no hay, sencillamente, una perfección natural al margen de la Gracia; lo que la Gracia hace es, precisamente, permitir la perfección natural²⁵. Dante rompe con esta concepción.

Se entiende mejor la 'modernidad' del planteamiento de Dante a partir de sus consecuencias, porque si hay un doble orden de perfección, hay un doble orden de medios.

«Por lo cual fue necesario que el hombre tuviera una doble dirección en orden a este doble fin, a saber, la del sumo pontífice, que, según la verdad revelada, lleve al género humano a la vida eterna, y la del Emperador, que, según las enseñanzas filosóficas, conduzca al género humano hacia la felicidad temporal»²⁶.

De esta manera, no sólo queda probada la autonomía en su origen del poder temporal —«Dios es el único que elige, Dios es el único que confirma»—, sino también su total independencia en el ejercicio; pues, como afirma Dante, el 'monarca del mundo' no tiene más guía en su misión que «las enseñanzas de la filosofía» y la inspiración que recibe directamente de Dios.

Dante representa un magnífico exponente del cambio de mentalidad que sea alumbrada: desaparece una concepción unitaria de la realidad y aparece, en el interior de la inteligencia con la que el hombre juzga la vida, una fractura²⁷ que se irá poco a poco agrandando. La secularización no será más que un en-

²⁴ Gilson, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, p. 184, nota al pie.

²⁵ Sobre este tema, la comprensión de las relaciones entre naturaleza y gracia, y la presunta suficiencia y perfección moderna del 'orden natural' es capital el libro de De Lubac, H., *El misterio de lo sobrenatural*, Ed. Encuentro, Madrid, 1991.

²⁶ Dante, *De Monarchia*, IV, XV, 10 y ss.

²⁷ «La esfera de la *humanitas* estaba en el sistema filosófico de Dante tan radicalmente apartada de la de *Christianitas*, y los derechos autónomos de la sociedad humana —aunque dependían de la bendición de la Iglesia— se enfatizaban tan poderosamente, que resultaba perfectamente admisible decir que Dante ha "destruido abrupta y completamente" el concepto

sayo afortunado de la extensión de esta concepción, una concepción que no se impone a la Iglesia desde fuera, sino que nace en su interior mismo.

Los rasgos de esta concepción marcarán, como señalamos antes, el pensamiento moral y político moderno y están en la génesis del Estado y la comprensión que tenemos de su papel: «la Monarquía universal de Dante es un calco temporal de la sociedad espiritual que es la Iglesia», la sociedad del género humano es, así, una iglesia temporal encargada de la felicidad temporal de los hombres²⁸.

Lo que el fracaso del Estado ha mostrado en los albores de una nueva época es su incapacidad para cumplir esa promesa de redención de lo humano.

de la indisputada unidad de lo temporal en lo espiritual» (Kantorowicz, E. *Los dos cuerpos del rey...* o. c., p. 434).

²⁸ *Ibíd.*, p. 184. En el mismo sentido, señala Kantorowicz: «Dante se apropió, al igual que los juristas, del lenguaje teológico y del pensamiento eclesiástico para expresar sus propias opiniones sobre el cuerpo político secular; y así, terminó construyendo “una imitación secularizada del concepto religioso de la Iglesia”, mientras dotaba a la vez a su creación con una santidad propia: el paraíso terrenal» (*Ibíd.*, p. 433).

«Si alguna vez existió un ‘cuerpo místico’ secular, éste se hallaba en la *humana civilitas* de Dante. Pues esta comunidad universal del hombre representaba, por así decirlo, el cuerpo místico del padre de la raza humana, el *corpus mysticum Adae*, cuya cabeza era el emperador a quien Dante había encomendado la tarea de devolver a la humanidad a su punto de partida: el paraíso terrenal. (...)» (*Ibíd.*, p. 437).

LA CIUDAD DE DIOS Y LA DIVINA COMEDIA (I)

Ignacio Verdú Berganza
Universidad de Comillas

«...decídme, pues sería amable y caro,
si entre vosotros hay alma latina;
que tal vez yo podré buscarle amparo.
Oh hermano mío, cada cual vecina
es de la real ciudad; quierdes decir
si ha vivido en Italia peregrina»¹.

«Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio...»².

«Aquí se vive y goza del tesoro
que se adquirió llorando en el exilio
de Babilonia, do dejose el oro»³.

En sí mismo resulta ilusorio querer abordar, con la profundidad que merece, la relación existente entre *La Ciudad de Dios* y *La Divina Comedia*, en una comunicación limitada en su espacio como ésta. Con todo, me ha parecido deseable, cuando menos, a modo de introducción, hacer algunos apuntes y reseñar algunas ideas sobre la cuestión, de modo que éste sea el primero de sucesivos trabajos que dedicaré a este asunto.

Nos encontramos ante dos obras y dos autores cuya importancia e influencia difícilmente podría exagerar. Si San Agustín es el «gran clásico del medievo», el pensador siempre presente en las inquietudes más urgentes del hombre medieval, la autoridad insoslayable; si su pensamiento está perpetuamente vigente en esta época, marcando las grandes directrices culturales del periodo; Dante Alighieri, indiscutido como uno de los más grandes poetas de la historia de la humanidad, reconocido como hombre genial y de insondable influencia, representa, como pocos, el final de una época y el comienzo de una nueva, entre cuyos primeros paladines destacan Petrarca, Boccaccio o Salutati.

La vida de Dante transcurre a lo largo de 56 años, de 1265 a 1321, años en los que los historiadores del pensamiento sitúan el comienzo de la crisis del

¹ Dante Alighieri, *Divina comedia*, (*Purgatorio*, Canto XIII, 91-96), Barcelona, Editorial Seix Barral S.A., 2004, p. 155.

² Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIX, 17, Madrid, B.A.C., (Obras completas, XVII), 2004, p. 602.

³ Dante Alighieri, o. c., (*Paraíso*, XXIII, 131-135), p. 279.