

La ruptura dantesca de la unidad de la “Christianitas”

Francisco Bertelloni

En nuestra actual situación histórico-política, en la que volvemos a revisar las bases sobre las que los hombres aspiran a fundamentar sus derechos de autodeterminación y autogobierno, parece conveniente recordar el esfuerzo de Dante, quien hace casi siete siglos dio uno de los primeros pasos para formular una doctrina tendiente a legitimar la existencia de un espacio político *puramente humano*, cuyo soberano es también un hombre que debe conducir a sus súbditos a su realización en cuanto hombres, y no ya en cuanto cristianos. Es verdad que en Dante el pensamiento político recién daba un primer paso en su camino hacia la modernidad, pues si bien el florentino pretendía hombres realizados políticamente como hombres, y no como cristianos, también es verdad que esos hombres seguían siendo súbditos y no eran aún ciudadanos. Se trataba, con todo, de un intento en el que lo que hoy llamaríamos ámbito civil reclamaba por primera vez soberanía en su dominio propio. *Quaestio praesens*, problema actual llamaba Dante a su búsqueda (*M*, III, 1), y así también podríamos llamar nosotros a la nuestra en un momento en el que se perciben algunos propósitos confusos de mezclar lo eclesiástico —i.e. aquello que ya el medioevo en la figura de Dante se proponía expulsar del ámbito político— en las decisiones del poder civil. Nadie antes de Dante, en efecto, se había comprometido tanto en mostrar que existe una esfera de la realidad en la que lo humano puede realizarse plenamente y en la que encuentra, en cuanto humano, su fin último. Sin dejar de ser cristiano, Dante se proponía recuperar para la humanidad todo lo que consideraba propio de ella. Dicha recuperación tenía, con todo, el objetivo de mostrar que esa humanidad podía, políticamente hablando, satisfacerse a sí misma.

La literatura que se ha ocupado de analizar la fundamentación dantesca de la independencia entre la *potestas* del emperador y la del papa insiste con razón en el empeño puesto por Dante en crear un ámbito tan propio y tan específico de una y otra *potestas* que resulte imposible subordinar o hacer depender una de la otra. Con todo, a pesar

del interés despertado por este aspecto tan actual del pensamiento político dantesco, hay un elemento que en nuestra opinión no ha sido suficientemente puesto de manifiesto por la crítica. Se trata de la novedad implicada en la concepción de Dante frente a lo que había sido la última toma de posición importante frente al problema anterior a él, i.e. la de Tomás de Aquino. Más precisamente, se trata aquí de poner de relevancia la innovación que, frente a lo dicho por Tomás, traía consigo el fundamento filosófico a que apela Dante para romper la unidad de una *Christianitas* que, hasta ese momento, había sido concebida como *toda* la realidad y como una realidad *unitaria*. Hasta Dante, en efecto, todo planteo político se había realizado dentro del unitario ámbito de la *Christianitas*. Con Dante la política sale de la *Christianitas* para colocarse dentro del ámbito de la pura *Humanitas*. Del mismo modo como Tomás había fundamentado filosóficamente la unidad de aquella, Dante hace lo propio con la ruptura que opera. La ruptura dantesca y la *unitas* tomista, que consideradas comparativamente no han sido suficientemente destacadas por la crítica; son el tema de este trabajo cuyo punto de partida será la breve revisión de cuatro opiniones representativas acerca del problema: Kelsen, Gilson, Kantorowicz y Ullmann.

De la versión de los pensamientos políticos tomista y dantesco que ofrece Kelsen resulta que Tomás anticiparía a Dante cuando habla de dos felicidades, la terrestre, que se alcanza por medio de la virtud que conocemos por la razón y la celeste que se alcanza por medio de la virtud a la que llegamos por la gracia (*Kelsen*, 22). La diferencia entre ambos residiría en que mientras Tomás exige la subordinación de la felicidad terrestre a la celeste y consecuentemente del príncipe al sacerdote, Dante en cambio proclama su independencia (*ibid.*, 24). Obviamente, puesto que para Tomás la relación existente entre una y otra *potestas* es la misma que hay entre los fines que atribuye a cada una de ellas —i.e. una relación de fin intermedio a fin último— (*De Reg.*, I, 14), de esa relación no puede resultar sino la subordinación del poder temporal al espiritual. Dante, en cambio, asigna al poder temporal un fin que es *último* y con ello rompe su dependencia respecto del poder espiritual. Sin embargo Kelsen no dice porqué, a pesar de ser los planteos tomistas y dantesco comunes en su punto de partida, llegan a conclusiones tan divergentes entre sí.

Gilson se acerca más a la argumentación dantesca que contrapone a la que Tomás formula en el *De Reg.* Para éste, en efecto, el fin de la vida terrena no se agota en el ejercicio de la virtud, sino que consiste en llegar, mediante ella, hacia el fin ultraterreno (*Gilson*, 192). Existe pues, un único fin último que es la vida eterna, sólo alcanzable bajo la guía de la Iglesia (*ibid.*, 191). De allí que el papa, que tiene a su cargo los fines consecuentes, tenga también a su cargo los antecedentes (*ibid.*, 192) y de allí que el emperador deba subordinarse al papa. Dante, en cambio, propone dos fines últimos, uno que se alcanza antes y otro después de la muerte, conduciendo al primero el emperador y al segundo el papa (*ibid.*, 191): puesto que se trata de dos fines últimos, ninguno de ellos puede estar subordinado al otro (*ibid.*, 192). Gilson pone el fundamento de la independencia entre ambas autoridades no tanto en la ruptura operada por Dante en la realidad sino en la distinta naturaleza de cada una de las potestades: mientras que ser hombre depende de la forma sustancial "hombre", ser papa o emperador dependen de las formas accidentales "papa" o "emperador" correspondientes a las categorías de relación "señorío" y "paternidad espiritual" respectivamente. En otros términos, mientras que ser hombre no es un accidente, sólo es ser papa o emperador. Pero ahora, mientras Juan y Pedro en cuanto hombres pueden ser comparados entre sí pues tienen en común la medida "hombre", no pueden serlo el papa y el emperador pues carecen de aquella medida común, y no pudiendo ser comparados menos podrán subordinarse uno al otro (*ibid.*, 189). La fuerza de este argumento destacado por Gilson es indudable, pero no es aún el fundamento filosófico que

buscamos y que, desde la raíz del pensamiento político de Dante, permite a éste innovar, con dos fines últimos, frente al único fin último tomista.

Tampoco Kantorowicz logra poner enteramente de manifiesto la novedad dantesca frente a la tradición política medieval a pesar de su entusiasmo frente a la "cirugía metafísica" operada por el florentino entre lo humano y lo cristiano y a pesar de su esfuerzo por mostrar el empeño de Dante en potenciar una *Humanitas* cuyo alcance se extiende no sólo a los cristianos sino a todos los hombres: el único requisito, en efecto, para formar parte de ella es ser hombre (Kantorowicz, 434). La *Humanitas*, guiada sólo por la autoridad temporal, usando sólo la razón y ejercitando las virtudes cardinales puede llegar a vivir una vida similar a la del paraíso terrenal antes del pecado (*M*, III, 15). Con ello Dante lograría una plenitud del hombre natural simbolizado por la figura de Adán que, sin ninguna disminución de su naturaleza, en nada necesitaba de la ayuda sobrenatural de la gracia o de la Iglesia (*ibid.*, 438).

Ullmann, finalmente, también ha insistido sobre el carácter estrictamente natural de la *Humanitas* dantesca y particularmente sobre el hecho de que, teniendo ese orden natural su origen en Dios, ello lo garantiza como ámbito cuyas leyes son independientes de las leyes del orden natural y cuyos fines son alcanzables siguiendo esas leyes puramente naturales (Ullmann, 258). Nuevamente en este caso el *leit motiv* de la interpretación parece ser: Dios ha creado el orden natural para que sea natural y no otra cosa. Entre los más destacables méritos de la extensa obra de Ullmann se cuenta el haber subrayado incansablemente que el pensamiento de Dante constituye el momento de la historia de la teoría política en el que ésta aparece por vez primera como especulación que se desarrolla dentro del marco estrictamente natural. Sin embargo, junto con ese mérito, habría que adjudicarle el error de haber interpretado el dualismo naturaleza-sobrenaturaleza como una aplicación dantesca de la tesis tomista del *duplex ordo in rebus* (*ibid.*, 257). Con ello, equivoca el fundamento del intento dantesco de liberar a la política de mil años de teología y lo priva de toda su originalidad, pues, en efecto, como veremos, de ningún modo puede considerarse la doctrina dantesca de los *duos fines* como una aplicación de la doctrina tomista del *duplex ordo*. En todo caso Dante ha llevado mucho más adelante la interpretación tomista de la idea aristotélica de naturaleza.

¿Cuál fue, pues, la novedad de Dante frente a Tomás, y en qué consistió la "cirugía metafísica" que separa la *Humanitas* de la *Christianitas*?

Uno de los escritos políticos más logrados de Tomás es su *Expositio in libros politicorum Aristotelis*, en cuyo *Prooemium* llama a la Política la ciencia práctica "más principal y arquitectónica de todas las otras", dando de inmediato la razón de dicha principalidad: "porque [ella] considera el bien último y perfecto en el orden humano". Más aún, Tomás expresa allí su acuerdo con Aristóteles al sostener que "en la Política se consuma la Filosofía" (*Exp.*, *Prooemium*, nº 7). Con ello queda claro el propósito tomista de atribuir a la Política un carácter último en el orden humano y de poner su fundamento, no en un dato revelado acerca de lo que el hombre puede llegar a ser en un fin trascendente sino en lo que el hombre puede llegar a ser según la *virtus humana*. La Política tiene, pues, para Tomás, su fundamento en la naturaleza y no en la gracia, y el orden político está asegurado en su autonomía porque surge de la economía de la creación, i.e. porque Dios ha creado en la realidad un orden natural y otro sobrenatural y porque a cada uno ha asignado fines propios y medios adecuados para alcanzarlos. Sin embargo, frente a este propósito de asegurar la autonomía e independiencia del orden político natural, en una obra posterior Tomás se desdice implícitamente cuando subordina la naturalidad del gobierno temporal a la sobrenaturalidad del gobierno espiritual. Con ello, el carácter de la Políti-

ca como ordenadora de los fines últimos del hombre en cuanto tal se esfuma frente a la subordinación del poder del príncipe al del sacerdote, subordinación que Tomás fundamenta en el principio según el cual todo fin intermedio está subordinado a un fin último (*De Reg.*, I, 14). En otros términos, cuando Tomás habla de los *principios* de la Política en su comentario a Aristóteles, aquélla es última, pero cuando habla de la *potestas* de quien tiene la función de conducir políticamente a los hombres, aquél carácter último desaparece. La pregunta que se impone es pues: ¿por qué si Tomás revela por una parte tan grande empeño en garantizar a la Política su independencia, por la otra no logra otorgarle en los hechos su definitivo carácter de fin último? En la respuesta a esta pregunta reside la diferencia entre las concepciones tomista y dantesca. Adelantando esa respuesta que desarrollaremos brevemente en lo que sigue, mientras que para Tomás la realidad, aunque *duplex*, es una y unitaria y tiene un fin único, para Dante en cambio no hay una realidad sino dos realidades, y cada una de ellas tiene su propio fin.

Dice Tomás: "En las cosas debe ser considerado un doble orden (*duplex ordo*): uno según el cual lo creado se ordena a lo creado, así como las partes se ordenan al todo, los accidentes a la sustancia y, en general, cualquier cosa a su fin. Otro según el cual lo creado se ordena a Dios" (*STheol.*, I, XXI, a.1, ad. 3). Debe llamarse la atención acerca de la prolijidad de las expresiones que Tomás ha escogido cuidadosamente para referirse a la existencia de una *única realidad*, pero articulada en un *duplex ordo*. No se trata de dos órdenes sino de un único orden doble, o de una doble estructura de la realidad: según la primera, dentro de la que se encuentra el hombre, sujeto de la Política, ésta se ordena a un fin creado o terreno; según la segunda, que correspondería a la ordenación de todo lo terreno y creado a Dios, el hombre se ordena a Él como a su fin último. El hombre, pues, *no tiene dos fines*, sino uno, porque siendo la realidad una, su fin debe ser también uno. Obviamente, si toda la realidad está ordenada a Dios como a su fin último, también la Política, que forma parte de esa realidad, tendrá su fin en Dios. Y por más que Tomás quiere, como lo dice en el *Prooemium* mencionado, que la política sea ciencia racional, ella será, *velit, noluit*, teología política. En última instancia, quien dirá a la Política y al político lo que debe hacerse para alcanzar el fin último de una realidad única será el administrador de los medios para alcanzar ese fin, i.e. el papa. Con ello, la Política queda nuevamente atada a una estructura casi milenaria que Dante procurará romper.

Como lo había hecho Tomás, Dante fue también al fondo del problema al intuir certeramente que, para resolverlo en forma radical, debía comenzar dando una respuesta filosófica que sirviera como base a una posterior respuesta política. Así fue como, siguiendo los pasos de su antecesor, también Dante inicia su argumentación formulando una concepción acerca de la estructura de la realidad, y lo hace comenzando por la realidad "hombre". Pero si coincide con Tomás en la radicalidad de su planteo, Dante difiere de él en cuanto se trata de explicitar esa estructura. En efecto, el único camino que encuentra para independizar el poder temporal del eclesiástico fue romper la realidad que para Tomás había sido una. Su primer paso consiste en introducir una dicotomía en el hombre, que es "... el único entre los seres que se encuentra a mitad de camino entre las cosas corruptibles y las incorruptibles... Si en consecuencia el hombre es término medio... puesto que todo término medio participa de la naturaleza de los extremos, es necesario que el hombre participe de una y otra naturaleza" (*M*, III, 15). El segundo paso consiste en sacar la consecuencia de esa dicotomía y de esa participación del hombre de la naturaleza de los extremos: "Puesto que toda naturaleza está ordenada a un fin último, por ello el hombre (que participa de dos naturalezas, la corruptible y la incorruptible) deberá tener dos fines, de modo que, único entre los seres, está ordenado a dos fines últimos, uno en cuanto co-

ruptible y otro en cuanto incorruptible" (*ibid.*). El tercer paso consiste en la explicitación de esos fines que consisten, en efecto, en "... la felicidad de esta vida, que se resuelve en el ejercicio de la virtud propia del hombre y que está representada por el paraíso terrenal, y la felicidad de la vida eterna... a la que no se accede por virtud propia sino con ayuda de la luz divina..." (*ibid.*). Dante, pues, fractura la unidad de la realidad tomista representada por la *Christianitas* y lo hace operando esa cirugía en el punto más crítico de esa realidad, el hombre. Puesto que el hombre participa de dos naturalezas debe tener dos fines últimos, y puesto que se trata de dos fines diferentes, a ellos llegamos por medios diferentes: "A estas felicidades llegamos, como a términos distintos, a través de medios distintos" (*ibid.*). Uno es el fin de la *Humanitas*, y el medio para llegar a él lo administra el emperador, otro es el fin de la *Christianitas*, y el medio para llegar a él es el papa.

La novedad dantesca frente a la tradición política medieval no consistió tanto en haber planteado el problema en términos filosóficos; de hecho, como quedó dicho, también en Tomás había una concepción filosófica acerca de la realidad que le permitía concentrar la *potestas* en una sola autoridad. La novedad parece más bien haber residido en la expresa voluntad dantesca de romper la unidad de la realidad para, transformándola en dos realidades, poder sacar de aquélla a la *Humanitas* separándola de la *Christianitas*. Se trataba, sin duda, de una fractura dolorosa para una tradición de siglos, pero el progreso del pensamiento político no se ha verificado sin dificultades.

Bibliografía

- Dante, *De Monarchia* (abrev., *M*).
Tomás de Aquino, *Expositio in libros politicorum Aristotelis* (abrev. *Exp.*).
Tomás de Aquino, *De Regimine Principum* (abrev., *De Reg.*).
Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (abrev., *STheol.*).
Kelsen, H., *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Viena, 1905.
Gilson, E., *Dante et la philosophie*, Paris, 1972.
Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1985.
Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la edad media*, Madrid, 1971.