

LA LAICIDAD CATÓLICA DE DANTE: UN PROBLEMA ACTUAL A LOS 700 AÑOS DE LA MUERTE DE DANTE

Danilo Castellano

1. Un problema complejo

La figura y el pensamiento de Dante se han «leído», como se sabe, de modos muy distintos. También su «laicidad» se ha interpretado con criterios que han llevado a conclusiones contradictorias entre sí. Se ha sostenido, por ejemplo, que Dante habría sido esotérico, aunque su esoterismo fuese desde muchos puntos de vista críptico (1). Y que habría anticipado posiciones masónicas, aunque (obviamente) no fuera masón. Se ha afirmado, además, que habría puesto las premisas desarrolladas posteriormente por el «mundo moderno»; esto es, que habría sentado en particular las bases del luteranismo y de sus implicaciones políticas (2).

Algunas obras de Dante fueron quemadas e incluidas en el *Indice*: el cardenal Bertrando del Poggetto, en 1329, las consideró heréticas y por eso las destinó a la hoguera (3); en 1559 su *Monarquía* se puso en el Índice de libros

(1) Ha sostenido esta tesis, por ejemplo, René GUÉNON, *L'ésotérisme de Dante*, París, C. Bossé, 1925, que tuvo distintas ediciones y traducciones italianas (también españolas). Pueden verse las recientes de Adelphi (Milán, 2001) y Paidós (Barcelona, 2003). Ya en 1888 la *Rivista Massonica* sostuvo que Dante había sido el vate de la *Weltanschauung* masónica.

(2) Vittorio Frosini, por ejemplo, sostiene que «la fama de Dante, más allá de los Alpes, comienza con la de un profeta político y religioso, anunciador de la Reforma protestante» (Vittorio FROSINI, «Prologo» a la edición de *Kelsen y Dante* [1974], ahora en Hans KELSEN, *Lo Stato in Dante*, Milán-Udine, Mimesis, 2017, pág. 17).

(3) El cardenal Bertrando del Poggetto habría querido mucho más: exhumar el cadáver de Dante y quemarlo en la hoguera. No lo logró, aunque el intento –sin embargo– fuese muy significativo.

prohibidos, inserción confirmada sucesivamente (permaneció en el mismo hasta 1881) (4). Es cierto que en el Índice pueden incluirse también obras no heréticas, pero cuya lectura –sobre todo para quien no está preparado– puede ser inoportuna y desaconsejada por distintas razones, entre las cuales no deben ignorarse las instrumentalizaciones políticas (y a veces religiosas) que, en lo que respecta a la *Monarquía*, hicieron los partidarios de Luis de Baviera y luego los protestantes (5). Esto, sin embargo, favoreció la interpretación «laicista» de Dante y de su «laicidad». Debe señalarse, en todo caso, que con autoridad se ha afirmado que Dante es un campeón de la ortodoxia católica y un apóstol del pensamiento cristiano, que profesó de manera ejemplar. Benedicto XV, en su encíclica *In praeclarum summorum*, de 30 de abril de 1921, no dudó en definirlo como cantor y heraldo elocuente de la doctrina cristiana. Pablo VI, por su parte, en el séptimo centenario de su nacimiento reivindicó con fuerza la plena pertenencia de Dante a la Iglesia y al catolicismo romano. Con la encíclica *Altissimi cantus*, de 7 de diciembre de 1965, en efecto, el papa Montini afirmó que Dante, como poeta y como teólogo, es «nuestro», esto es, auténticamente católico, por al menos tres razones: 1) porque amó a Jesucristo; 2) porque amó mucho a la Iglesia; 3) y porque reconoció y veneró al Romano Pontífice como Vicario de Cristo en la tierra. Volveremos dentro de poco sobre la cuestión (6).

(4) León XIII decretó su cancelación del Índice.

(5) En lo que toca al uso del ensayo *De Monarquía* por parte sobre todo de los protestantes italianos, véase –entre otros– Piero CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, Roma, Bilychnis, 1921.

(6) La interpretación representa una «lectura» exactamente contraria a la de, por ejemplo, Gabriele Rossetti, carbonario y rosacruz, para el que Dante habría formado parte de una secta secreta (la de los «Fieles de Amor»), cuyo fin –se dice– habría sido el de reformar radicalmente la Iglesia en sentido gibelino y antipapal. Las tesis de Rossetti (muerto en 1854) se han recogido repetidamente: en la segunda mitad del siglo XIX por Francesco Paolo Perez y Giovanni Pascoli, por ejemplo; en los primerísimos años del siglo XX por Luigi Valli y, más tarde, por Mario Alessandrini. La «lectura» de Dante de Pablo VI es contraria también a algunas «lecturas» católicas. Bastaría pensar en lo recién referido. Debe recordarse, asimismo, la crítica del padre Guido Vernini da Rimini, O. P.,

Consideremos todavía, antes de ejemplificar cómo Dante sigue siendo incomprendido por los modernos, que fue (erróneamente) considerado y utilizado como profeta de las doctrinas nacionalistas, inspirador y guía del *Risorgimento* italiano, cantor de una italianidad que no sería sino la pasiva importación ideológica (por tanto, una dependencia) y la imposición de una cultura y unos modelos institucionales extranjeros. En particular de las doctrinas políticas y jurídicas protestantes que encontraron en la Revolución francesa una significativa afirmación primera en sede europeo-continental y en la americana la realización plena de la doctrina política luterana, aunque muy secularizada.

La incompreensión en la que dentro de poco nos detendremos, considerando a título de ejemplo la «lectura» de Kelsen, se advierte sobre todo si se considera la llamada teoría del Estado que algunos autores han entendido elaboró Dante, pero que no encuentra en él ni fundamento ni alimento. Como se ve, Dante constituye un «problema» hermenéutico que quedará sin solución hasta que no se haga un esfuerzo intelectual para comprender a fondo y objetivamente su pensamiento. Hasta ahora, en efecto, sólo se le ha interpretado ideológicamente. Se le ha hecho decir, en otras palabras, lo que el lector hubiera querido que dijera. No hay duda de que, a veces, las «lecturas» ideológicas se han hecho de buena fe. Lo que no quita que sean erradas. Porque el pensamiento de los autores que se estudia debe comprenderse por lo que dicen. No puede, por ejemplo, afirmarse que se ha «leído» a Aristóteles atribuyéndole tesis que son del lector y no del autor leído. Para citar a uno solo de sus grandes intérpretes y favorecer la comprensión de esta afirmación, puede observarse que su lectura por Hegel es radicalmente equivocada. Es cierto, en efecto, que el todo viene «antes» que las partes y que, por esto, el Estado —como observa Aristóteles— viene «antes» que las demás sociedades naturales (familia y sociedad civil), pero el venir «antes» no significa que el Estado sea la única

quien —parece que a requerimiento del cardenal Bertrando del Poggetto— escribió el *De Reprobatione Monarchiae compositae a Dante*, que se imprimió por vez primera en Bolonia sólo en 1746. La obra fue utilizada para el proceso que se intentó contra Dante por el Santo Oficio.

realidad. El Estado, en efecto, no subsume en sí la realidad y no anula a las partes. Menos aún las «crea», como querría Hegel, sistematizador del nominalismo luterano y gnóstico integral. Las partes son «autónomas», pero en un organismo, que precisa de ellas como éstas lo tienen de él.

2. Un ejemplo de incompreensión del pensamiento político dantesco y apuntes sobre sus posibles causas

Pasemos al ejemplo anunciado. Es sabido que Kelsen dedicó a la cuestión del Estado en Dante uno de sus trabajos juveniles, su tesis de licenciatura, para ser más precisos, reelaborada y publicada más tarde. Quien haya leído el ensayo *Die Staatslehre des Dante Alighieri* (7), deberá convenir en que Kelsen no llega a deshacer varios nudos. No sólo a causa del lenguaje que usa, hipotecado fuertemente por las doctrinas políticas modernas, sino sobre todo porque su lectura de Dante oscila permanentemente. Por una parte, en efecto, entiende que la «*Weltanschauung* medieval tuvo en la obra de Dante la realización más lúcida y consecuente» (8); por otra, afirma en la conclusión que Dante anticipó –en lo que respecta a la teoría del Estado– «el alba del Renacimiento, que maduró en su máxima altura con un Maquiavelo y un Bodino» (9). No sólo. Kelsen ve en Dante un autor que, desempolvando las doctrinas políticas antiguas, habría superado el Medioevo (10); habría planteado, así, las premisas de la concepción moderna del Estado (11), que –tesis no sólo discutible sino rechazable– hundiría sus raíces en la filosofía política de Platón y Aristóteles (12). Dante, en suma, sería un precursor del Estado moderno al haber actualizado –son dos errores en una misma afirmación– la comunidad política antigua.

(7) Publicado en 1905, tuvo sucesivamente más ediciones y distintas traducciones.

(8) Hans KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pág. 73.

(9) *Ibid.*, pág. 185.

(10) *Ibid.*, pág. 171.

(11) *Ibidem*.

(12) *Ibidem*.

Kelsen era de religión judía pero de cultura «alemana». Esto es, era hijo de la doctrina protestante «asimilada» no por razones religiosas sino por el contexto social en el que vivió y se formó. Esta cultura «alemana» encuentra sus orígenes en el nominalismo luterano, en la gnosis, en el racionalismo político declinado tanto por Kant como por Hegel, para ofrecer tan sólo dos nombres de relieve. Este humus cultural impidió a Kelsen captar el verdadero significado de muchas afirmaciones de Dante. No le permitió, por ejemplo, comprender a fondo (quizá no le permitió comprender en absoluto), para empezar, la definición dantesca del «*jus humanum*». Piensa, naturalmente, que el «*jus humanum*» sea sólo y necesariamente el derecho positivo, que es cierto que ayuda a conservar la sociedad, como instrumento de sola coacción, y no –como afirma Dante– como instrumento de justicia, cuyo fruto es la paz.

La definición del derecho civil dantesca («*jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*» (13)) sirve para instaurar la paz como «*tranquillitas ordinis*», no a hacer efectiva la neutralización del conflicto, transformando así el orden en mero orden público. La «proporción», señalada por Dante, es relación humana natural justa. No es, por tanto, cualquier relación regulada (e impuesta) por el derecho positivo. El derecho positivo –lo demuestra la Historia– a menudo es inhumano. Es «artificial» y su justicia se identifica con la sola conformidad a cualquier norma positiva (legalidad) (14). Casi nunca el derecho positivo (como lo entiende la doctrina del positivismo jurídico, actualmente muy difundida y compartida –como es notorio– por Kelsen) es «proporcional» (15). La igualdad jurídica –teorizada por la Ilustración, prescrita (en parte) por la Revolución francesa, considerada «civil» por Kant– confirma la tesis. Tanto

(13) DANTE, *Monarchia*, II, V, 1.

(14) La cuestión es compleja. Miguel Ayuso la ha esclarecido en breves páginas (cfr. M. AYUSO, *De la ley a la ley*, Madrid, Marcial Pons, 2001).

(15) Como observa, por ejemplo, Dario Quaglioni, para «Dante el derecho es fundamento salvífico de la sociedad humana, vínculo de las relaciones humanas como relaciones de justicia» (DARIO QUAGLIONI, «Introducción» a DANTE, *Monarchia*, Milán, Mondadori, 2015, pág. LXXI).

que se ha pasado coherentemente de la libertad formal a la igualdad jurídica subjetiva identitaria, que postula la posibilidad para cualquier individuo humano de utilizar los mismos medios y servicios como condición de libertad (social-democracia y marxismo). El formalismo jurídico ilustrado ha llevado al reconocimiento de la identidad «abstracta» y, por tanto, necesariamente a la desaparición de la justicia como proporción: para que los desiguales sean iguales es necesario, en efecto, reconocer las diferencias, que comportan tratos distintos (lo que –es necesario subrayarlo– no significa arbitrarios). La uniformidad (la que los juristas contemporáneos llaman «generalidad» de la ley) es negación de la justicia proporcional y, por esto, del derecho como determinación de lo que es justo. Kelsen, y sobre todo el Kelsen maduro de la *Teoría pura del derecho* (1934), no posee las claves de acceso a estos problemas. Se ve obligado a hacer de la relación «establecida», esto es, simplemente prescrita por la norma positiva, la condición de la misma «proporción», que casi siempre se reduce a «relación» subjetiva unilateral, esto es, impuesta por el (llamado) derecho público y sufrida por el individuo (16).

Hay una segunda cuestión respecto de la que Kelsen no logra penetrar las intuiciones políticas de Dante y a apreciar las argumentaciones que ofrece. Es la cuestión del Estado. Se podría sobrevolar –aunque la cuestión tiene un peso decisivo y no debe olvidarse– el hecho de que el Estado moderno no es ni la *polis* griega ni la *res publica* romana. Éstas, en efecto, eran comunidades políticas naturales (aunque sus

(16) Para favorecer la comprensión de la afirmación es oportuno poner un ejemplo. El ordenamiento jurídico italiano vigente ha permitido al colono convertir «*ope legis*» (y prescindiendo del acuerdo de las partes) el contrato de aparcería en contrato de arrendamiento (véase la Ley n. 203/1982). La «relación» ha permanecido. Las partes del contrato, en efecto, continúan siendo dos (no podría ser de otra manera). Pero una parte ha sufrido la nueva «relación». El propietario ha sido forzado a aceptar la transformación del precedente contrato de aparcería en otro de arrendamiento, que –con el procedimiento innovador establecido en la citada ley– no es, hablando propiamente, un contrato sino una imposición unilateral. El ejemplo evidencia –nos parece– la transformación de la «relación», impuesta por el (llamado) derecho positivo con un acto di imperio contrario al derecho natural.

contingentes ordenamientos jurídicos fuesen, por así decir, «artificiales»). El Estado moderno, en cambio, es (o, *rectius*, pretender ser) criatura absoluta del hombre. Pues nace de un «contrato», concebido, justificado y aplicado diferentemente. Kelsen, indagando las teorías del Estado elaboradas en la misma Edad media, está convencido de que su génesis es contractualista. Pero la génesis contractualista era antitética a la filosofía política platónica y aristotélica: Platón y Aristóteles, en efecto, observaron que la comunidad política es natural y, por tanto, tiene un fin natural intrínseco a ella. El Estado (moderno), al contrario, es una institución con fines indeterminados o –como decía por ejemplo Santi Romano– un ente que puede fijarse cualquier fin pero no hay ningún fin que deba proponerse y perseguir (17). Es claro que el mismo Estado queda así abandonado a las elecciones contingentes del soberano, aunque el soberano sea el pueblo. Kelsen insiste en esta cuestión al hablar –erróneamente– de soberanía tanto respecto de lo que llama el Estado antiguo como del moderno. Las dos realidades, por el contrario, no son siquiera comparables. La *polis* griega o la *res publica* romana estaban llamadas a ejercer la *realeza*, no la *soberanía* (18). Dante, por ello, no es anticipador del Renacimiento y menos aún de sus teorías o de sus expresiones políticas más significativas, esto es, de las doctrinas políticas y jurídicas de Maquiavelo o de Bodino.

Hay también una incompreensión radical de Kelsen en lo que hace a la génesis y la finalidad del Estado, sea el «antiguo» (*polis* y *res publica* romana, por ejemplo) o la comunidad política en sí misma. Kelsen, en efecto, acepta acriticamente la teoría luterana del Estado, cuya existencia sería necesaria a causa de las debilidades humanas (19). El Estado, en otras palabras, sería necesario –hablando en términos teológicos– a causa del pecado; sería consecuencia del mismo. Si el hombre «hubiese permanecido en el estado de

(17) Cfr. Santi ROMANO, *Principi di diritto costituzionale*, Milán, Giuffrè, 1945, pág. 112.

(18) Sobre la cuestión se remite a Danilo CASTELLANO, *Introduzione alla filosofia della politica. Breve manuale*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, págs. 85-102.

(19) Cfr. Hans KELSEN, *op. cit.*, pág. 88.

inocencia, no habría tenido necesidad [de él]» (20), escribe Kelsen. Es la tesis agustiniana, pero leída según la equivocada interpretación protestante. La comunidad política, en cambio, siempre es necesaria para el hombre. Como se ha observado, es natural. Tomás de Aquino, como Dante, lo sostiene sin duda (21), al igual que lo habrían sostenido fundadamente distintos autores paganos. La comunidad política es indispensable al hombre. No es, en efecto, la realidad llamada a imponer límites (según, por ejemplo, la doctrina liberal) o a imponer reglas heterónomas y arbitrarias de conducta. No sofoca su existencia y no impide la realización de su vocación natural, como parece entender Kelsen, quien ve «germánicamente» en la devaluación del Estado la condición para la expansión del individuo (22). Esta es tesis no sólo de Lutero, sino también (y antes) del humanismo «pagano» caracterizado por el pelagianismo y la inversión

(20) *Ibid.*, pág. 137. Debe notarse que el estado de inocencia no ha existido. Incluso en el paraíso terrenal (antes, pues, del pecado original) el hombre no era «inocente», en el sentido de incapaz de culpas, como entiende la inocencia la doctrina ilustrada (piénsese, por ejemplo, en Rousseau). Tomás de Aquino, por ejemplo, afirma fundadamente que la comunidad política, al ser natural, habría existido incluso en ausencia del pecado original (cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, 1). Aquélla, en efecto, es necesaria a la naturaleza humana, no para remediar las consecuencias del mal que el hombre hace (para la cuestión y algunas «lecturas» erróneas, véase Danilo CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 55 y sigs.). Contra esta tesis podría observarse que Dante sostiene efectivamente que «si el hombre hubiera permanecido sin pecado, condición en la que fue creado por Dios, no habría tenido necesidad de estos instrumentos de dirección (estos poderes son, en efecto, remedios contra la debilidad derivada del pecado)» (DANTE, *Monarchia*, III, IV, 14). Pero la comunidad política no es siquiera para Dante un castigo a causa del pecado. Resulta indispensable por la debilidad humana, no para el castigo de los pecadores; esto es, resulta necesaria a la naturaleza humana en sí misma y resulta todavía más útil a causa de su debilidad, causada por el pecado original. No es posible, por tanto, una «lectura» luterana de Dante.

(21) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, 1. Es útilísima, a este propósito, la lectura de su comentario a la *Política* de Aristóteles. Sobre la naturaleza y el fin de la comunidad política según Tomás de Aquino son útiles las páginas que Francesco Olgiatti dedicó al Estado: Francesco OLGIIATTI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 4ª reimpresión, 1955, págs. 102 y sigs.

(22) Cfr. Hans KELSEN, *op. cit.*, pág. 52.

en que con frecuencia incurre causa de las doctrinas «pesimistas», generadas por la consideración atenta de la efectividad que produce la acción de los hombres que rechazan la gracia y pretenden construir un orden según los criterios de su sola voluntad. Dante se encuentra alejado de estas posiciones. Por lo que no es siquiera digna de consideración la tesis según la que habría anticipado las doctrinas políticas modernas. Dante es un «clásico». Ahora bien, la clasicidad (como sinónimo de perennidad) es reconocimiento de lo que es y lo que vale en todo tiempo. No está sujeta ni a las opiniones ni a las modas.

Pero hay más. Kelsen insiste reiteradamente en que el inicio de la concepción estatal moderna puede verse en el pensamiento político de Dante (23). Se hallarían incluso las primeras huellas de la soberanía popular (24). Ahora bien, es verdad que la soberanía, tal y como la definió Bodino (a saber, soberano es el que depende únicamente del poder de la propia espada), es propia de las doctrinas políticas modernas, tanto del absolutismo, como del liberalismo o de la democracia contemporánea entendida como fundamento del gobierno. Es también verdad, sin embargo, que para Dante –se argumentará, aunque sintéticamente, dentro de poco– es una absoluta impiedad (por usar las palabras de Rosmini) y, además, un absurdo que lleva a confundir la laicidad (entendida como autonomía de lo temporal) con la supremacía del poder (no de la *potestas*), con la supremacía absoluta del Estado (también sobre la Iglesia) (25). Todo esto no parece

(23) Cfr. *Ibid.*, pág. 54.

(24) Cfr. *Ibid.*, págs. 125 y 132.

(25) Esta supremacía absoluta fue sostenida abiertamente y defendida incansablemente, por ejemplo, por Marsilio de Padua, sobre todo en su obra *Defensor pacis*, escrita pocos años después (en 1324) del tratado sobre la *Monarquía* de Dante. Marsilio sostiene la absoluta subordinación de la Iglesia al poder temporal, hasta el punto de que –a su juicio– correspondería al Emperador nombrar y destituir al Papa. Parece difícil, por tanto, compartir la tesis según la cual «de Dante a Marsilio se da un desarrollo sin solución de continuidad» (Raffaello MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1968, pág. 287). Es verdad que la tesis se refiere a la coronación imperial de Luis de Baviera. Pero incluso en lo que toca a esta coronación, resulta osado, más aún, errado, ver en ella «la puesta en práctica del pensamiento político de Dante, expresado en la *Monarquía*». Sobre las tesis

sostenible. Para hacerlo, en efecto, es necesario alterar (y, por tanto, falsificar) radicalmente el pensamiento político de Dante que, como acabamos de afirmar, es y permanece un «clásico»; un «clásico», más aún, esencialmente aristotélico.

3. Una precisión oportuna

No hay duda, en efecto, de que Dante revela en sus obras una aproximación aristotélica a las cuestiones. Su aristotelismo, sin embargo, no le lleva a una «lectura» ideológica, a una interpretación «filtrada» por un sistema que, en cuanto tal, correría el riesgo de superponer a la realidad sus esquemas y criterios, considerados condiciones *sine quibus non* de la existencia de la misma realidad, esto es, condición de su constitución y de su aprehensión. El aristotelismo no es un «sistema», sino la filosofía sistemática del «sentido común», o incluso –podría decirse– del «buen sentido», la filosofía (*rectius* el método auténticamente filosófico) común a todos los seres humanos. Dante, por lo tanto, no es criatura de una «escuela»: es seguidor, por exigencias que se imponen a la inteligencia humana, del «maestro de los que saben» (26). Lo confirma, por ejemplo, Etienne Gilson cuando sostiene que Dante escribe el *Convivio*, es decir, una obra rica de filosofía y teología, sin ser ni un filósofo ni un teólogo «técnicamente hablando» (27). Pero esto no lo convierte en acrítico del Estagirita. Tanto que va «más allá» de Aristóteles, aun siguiendo sus huellas y atesorando sus indicaciones. Como, por otra parte, Santo Tomás de Aquino, pues –como veremos dentro de poco– esto sirve para sus estudios, reflexiones y conclusiones políticas. Que, por tanto, no son el fruto de la aplicación coherente de una *Weltanschauung*, ni deducciones de premisas asumidas como verdaderas y aplicadas con metodología coherente. Sino, más bien, el resultado de una aprehensión

del *Defensor pacis*, las reacciones que suscitó, así como de la historia de su crítica, véase Carlo DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

(26) DANTE, *Inferno*, IV, 131.

(27) Etienne GILSON, *Dante et la Philosophie*, París, Vrin, 1972, trad. italiana, Milán, Jaca Book, 1987, pág. 84.

profunda de la realidad y de su orden. Lo revela de manera clara y fuerte la *Monarquía*. Bastarán un énfasis y una observación para entender el significado de esta afirmación. Dante, en el *Incipit* de la obra apenas citada, afirma: «Todos los hombres a los que la natura del alto ha impreso el amor por la verdad tienen, más que ningún otro este deber: preocuparse de que la posteridad reciba de ellos de qué enriquecerse, como ellos lo han sido del esfuerzo de los antiguos». Entiende, pues, que es un deber moral empeñarse para transmitir, enriquecido, el conocimiento recibido, ese conocimiento que es patrimonio civil de la humanidad y, por tanto, no es mera información de lo vano e inútil o incluso evasión de la realidad. Es, al contrario, captación del ser de las «cosas», que a su vez es condición de la verdad. Dante, por esto, parte de una observación ya codificada por Aristóteles en el *Incipit* de su *Metafísica*: «Todos los hombres –había afirmado el Estagirita– aman conocer» (28). Esta observación es verdadera, no porque la hiciera Aristóteles y la recogiera Dante, ni siquiera como premisa para reconocer la existencia de un deber. Es verdadera porque forma parte de la experiencia humana: que los hombres, en efecto, estén ordenados al conocimiento es consecuencia del hecho de que son seres racionales, naturalmente (y por ello ineludiblemente) racionales. El énfasis dantesco, que hace suya una observación aristotélica, no es consecuencia de compartir una teoría de escuela, sino de la comprensión de lo que es la naturaleza de las «cosas», que todas las escuelas de pensamiento deben reconocer y enseñar a aprehender. Por esto el aristotelismo, como se ha dicho, es la filosofía del «sentido común», el «método realista» que permite tender al conocimiento de la verdad. También al conocimiento de la verdad de la política.

4. Introducción al problema de la laicidad

Una vez precisado lo anterior, vayamos al tema. Para considerar el problema de la laicidad y de la laicidad en Dante debemos hacer referencia necesariamente a la *Monarquía*,

(28) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980 a.

esto es, a la obra política más significativa de Dante. Se divide en tres libros, en cada uno de los cuales examina asuntos que son propedéuticos para los otros. En el primero, en efecto, Dante se detiene en la necesidad de la Monarquía para la felicidad temporal del ser humano. En el segundo profundiza la cuestión relativa al origen de la autoridad del Emperador. En el tercero considera las relaciones Estado-Iglesia, *rectius* las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual. La obra, como se ve, es fundamental para la cuestión que nos interesa. Trasciende la situación contingente de los años (por otra parte inciertos) en que se compuso. Toca cuestiones que no habían tratado precedentemente autores paganos (los clásicos Platón, Aristóteles y Cicerón, por ejemplo) o cristianos (San Agustín, por ejemplo), ni siquiera contemporáneos (Santo Tomás de Aquino, también por ejemplo). La *Monarquía*, por tanto, es desde muchos puntos de vista una obra original, ya que plantea problemas «nuevos», examinados orgánicamente. En otras palabras, Dante no «formula» propuestas «teóricas» abstractas; sino que busca, más bien, determinar soluciones sobre la base de una consideración atenta e integral de la experiencia. La consideración atenta e integral de la experiencia lo empuja a la comprensión auténticamente filosófica de la naturaleza del poder temporal y del poder espiritual, así como de la naturaleza del hombre. Es el intento, en gran parte logrado, de encontrar el fundamento de toda *potestas* (este es el término –en efecto– apropiado, en lugar del equívoco *poder*): de la *patria potestas*, de la *potestas* del Emperador, de la *potestas* del Papa. Se podría añadir también que de la *potestas in se ipsum* si ésta no fuese actualmente confundida de manera errónea con la *potestas voluntatis* individual (autodeterminación subjetiva absoluta) (29) o colectiva (soberanía popular). Dante está lejos –sin importar lo que piense, por ejemplo, Kelsen– de las teorías que ignoran la «datidad» ontológica, es decir, el orden de la naturaleza humana y el orden de las «cosas». Dante se esforzó en determinar el orden de la creación y

(29) Sobre la cuestión es particularmente útil la lectura de Rudi Di MARCO, *Autodeterminazione e diritto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2017.

constató que Dios ha establecido sustancialmente tres autoridades: la autoridad de la esencia humana, que es regla de vida para la obtención (en lo posible) de la perfección humana; la autoridad del poder temporal (del Emperador), que ejerce un señorío de las voluntades sobre la base del orden natural inscrito en las «cosas» y en sus relaciones; la autoridad del poder espiritual (del Papa), que es tutela, garantía y camino para alcanzar el fin último del hombre. Las tres *potestates* y los tres órdenes son autónomos, pero no independientes: los tres son necesarios y se completan mutuamente sin confundirse.

5. La doble cara de la laicidad

Antes de entrar *in medias res* es oportuno apuntar una cuestión relativa a la laicidad, que se refiere a su definición. Debe tenerse en cuenta primeramente que la laicidad tiene una pluralidad de rostros (30). Puede, en efecto, ser la «laicidad clásica», es decir, la simple autonomía de la razón. Que no es el racionalismo, esto es, superposición de esquemas hermenéuticos (que en verdad no son hermenéuticos, pues pretenden constituir la realidad, no conocerla en sí y por sí) a las «cosas». Al contrario, la autonomía de la razón postula la humildad de la misma razón: el hombre, en efecto, está llamado a conocer, no a construir, el orden natural de las «cosas». De ahí que la filosofía sea laica por definición, ya que es camino al conocimiento de lo que es. Sus conquistas son acogida del ser de las «cosas» y adecuación del pensamiento al ser. Lo que vale, como se verá dentro de poco, vale también para la política. La laicidad, sobre todo actualmente, se considera desde otro ángulo: como secularización integral. La «laicidad moderna», en efecto, reivindica una supremacía absoluta del hombre sobre el orden natural, la de su soberanía sobre sí mismo y sobre las «cosas». No sólo, por tanto, una libertad respecto de Dios, sino también una libertad absoluta respecto de la «datidad» ontológica de las

(30) Sobre la laicidad moderna, con referencia especial al ordenamiento jurídico, véase Danilo CASTELLANO, *Ordine etico e diritto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, pp. 29-44.

cosas. El cientificismo representa un ejemplo de ello, al ser una de sus aplicaciones: la ciencia, en efecto, se usa como instrumento de dominio, es decir, el hombre –sirviéndose de los conocimientos– entiende que está legitimado para hacer lo que quiere. Incluso no tiene necesidad de considerarse legitimado: simplemente hace lo que quiere. La política, así, se convierte en ciencia política, puro método aplicativo para la obtención de cualquier fin. Las condiciones de esta laicidad, esto es, de la «laicidad moderna», son la impiedad y el nihilismo (31). Ambos, según Dante, detestables (32).

6. ¿Qué laicidad compartía Dante?

No hay duda de que Dante es «laico» según la «laicidad clásica», de difícil comprensión para el «mundo moderno». Afirma, en efecto, que Dios es señor (*dominus*) de todo lo creado, de todo su orden. También, por tanto, del orden político (33). La realeza de Dios es universal. Se extiende sobre lo temporal y sobre lo espiritual. Lo que significa que las dos potestades, que rigen respectivamente lo temporal y lo espiritual, están subordinadas a la voluntad de Dios, inscrita (y «legible») en el orden de las «cosas» y revelada por Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. La Iglesia custodia la verdad revelada, que también ilumina la verdad «conquistada» con la razón, penetrando en profundidad en el gran libro de la naturaleza. La verdad que la Iglesia custodia no contradice la filosófica, que es conquista gradual y siempre incompleta del hombre. La Iglesia –es verdad– goza de una garantía particular: tiene la seguridad (y simultáneamente asegura) que la verdad que custodia y transmite se sustrae al error y perdura en el tiempo, porque no está destinada a «pasar». También el orden natural de la «cosas» no está destinado a cambiar. Con esto Dante determina un punto de Arquímedes: el orden del universo

(31) Para algunas cuestiones teóricas relativas a estos problemas se remite a las primeras páginas del trabajo de Danilo CASTELLANO, *Introduzione alla Filosofia della politica. Breve manuale*, cit., pp. 15-26.

(32) DANTE, *Monarchia*, III, I, 3.

(33) *Ibid.*, III, XV, 6-7.

no depende en modo alguno del hombre. El hombre está llamado a conocerlo, respetarlo, aplicarlo y eventualmente promoverlo. También en el campo político. Dante, por ello, no anticipa de ninguna manera y desde ningún punto de visto la *soberanía*, reivindicada por las teorías políticas modernas como condición de la laicidad. El fin de la comunidad política no está confiado a las elecciones libres de los hombres; la justicia no es el producto de la legalidad impuesta positivista y arbitrariamente por quien ostenta el poder de turno y, antes aún, la moral no depende ni de las costumbres efectivas sociológicamente ni de opciones compartidas e infundadas. La laicidad de Dante no es el laicismo del pensamiento moderno. No requiere y no es la expulsión de Dios de la historia. No es el rechazo del obsequio que se debe a la Iglesia y al Vicario de Cristo en la tierra. Es la reivindicación de la legítima autonomía de lo temporal. De una autonomía ordenada, es decir, de una autonomía que no invade otros campos y, sobre todo, de una autonomía guiada por el fin intrínseco (que Dios ha) inscrito en la comunidad política y, por esto, lo ha prescrito. Es bueno insistir en este punto, aunque la afirmación recién hecha parezca suficientemente clara. Es bueno, en efecto, ilustrar la tesis con un ejemplo que contribuirá ciertamente a hacer aún más claro el concepto. La *patria potestas* es un poder autónomo tanto respecto de la comunidad política como de la Iglesia. Está regulada intrínsecamente, esto es, tiene una finalidad natural independiente de todo arbitrio y de toda elección (aunque sea legítima). La *patria potestas*, por tanto, es de orden natural. Pertenece solamente a los padres (o, en su ausencia, al tutor). Los padres (y eventualmente el tutor) derivan su poder directamente de Dios (34). A la comunidad política sólo le compete el control, vale decir, que está llamada a vigilar si la *patria potestas* se ejerce de modo conforme a su naturaleza y su fin. Puede ciertamente, y en algunos casos debe, establecer normas que ayuden a los que la deben ejercer a

(34) Esto no significa que para el nombramiento del tutor no sea necesario un procedimiento jurídico regulado por el derecho positivo. Pero los aspectos sustanciales de los poderes del tutor no son conferidos por el Estado.

hacerlo correctamente. En casos rarísimos –que representan la excepción– la comunidad política está llamada a ejercer funciones subsidiarias. La Iglesia, por su parte, debe ayudar a hacer comprender a los padres (y eventualmente al tutor) que son graves los deberes relativos a la *patria potestas*. Debe recordar, además, las obligaciones naturales que están a su cargo. Debe, finalmente, enseñar que la falta de ejercicio de la *patria potestas*, o su ejercicio incompleto, constituyen una omisión moralmente relevante tanto desde el ángulo religioso como desde el de la justicia. El ejemplo que hemos puesto ayuda –nos parece– a entender la naturaleza autónoma de la *patria potestas*. Para la autonomía de lo temporal y de lo espiritual sirve un discurso análogo.

7. ¿Qué superioridad?

La autonomía no excluye la jerarquía. Afirmar, en otras palabras, que el poder temporal es autónomo no significa sostener su absoluta independencia y, menos aún, su superioridad sobre el espiritual. Dante –como es sabido– sostuvo la teoría de los dos soles, esto es, que el poder temporal deriva derechamente de Dios (a nuestro parecer en los mismos términos del ejemplo recién puesto de la *patria potestas*) y que, en primer lugar, desde el punto de vista del origen, no depende de la Iglesia (aunque desde otros no puede ni debe deshacerse completamente del poder espiritual). La teoría dantesca rechazaba, por tanto, en algunos sentidos la concepción política de Inocencio III (35), que veía en el Papa (el sol, el único sol) la principal y única autoridad, no solamente de la Iglesia sino también del poder temporal

(35) Inocencio III elaboró su teoría política acerca de las relaciones entre los dos poderes considerando las cuestiones de su tiempo. Continuó, a tal fin, sustancialmente el magisterio precedente, que, a su vez, debe ser «contextualizado» para no ser malentendido. Para una historia sintética de las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, y sus luchas (de ideas, pero a veces también materiales), puede verse Emmanuel BEAU DE LOMÉNIÉ, *L'Eglise et l'Etat*, París, Fayard, 1957. Para una breve y clara introducción teórica a la misma cuestión, particularmente atenta a su génesis y a su despliegue histórico, véase Juan Fernando SEGOVIA, «Lo espiritual y lo temporal», *Verbo* (Madrid), n. 587-588 (2020), págs. 655-694.

(luna), pues en cuanto Vicario de Cristo en la tierra sería la fuente y el poseedor de todo poder (36). En defensa de su teoría, Dante ofrece una serie de argumentaciones (bí-

(36) Las dos teorías, la del sol y la luna, y la de los dos soles, tienen orígenes lejanos y nacen, como puede imaginarse, por razones no solamente religiosas. Tocan, como quiera que sea, a las relaciones entre el poder religioso y el poder temporal, que –casi siempre– estuvieron (y están) complicados por consideraciones de mero poder, ambiciones dinásticas y políticas, fuertes intereses económicos, ideologías, etc. Se elaboraron, en todo caso, para intentar resolver definitivamente algunas cuestiones relevantes que en el curso de los siglos se presentaron bajo formas (aparentemente) diferentes, aunque estuvieran caracterizadas en el fondo por un común denominador. El poder temporal de todos los tiempos invoca su independencia apelando en primer lugar al magisterio del Evangelio, según el cual debe darse al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (*Mt.*, 22, 21; *Mc.*, 12, 17; *Lc.*, 20, 25), así como a otra afirmación de Jesús, hecha esta vez ante Pilato, según la cual no habría tenido ningún poder sobre Él si no le hubiese sido dado de lo alto (*Jn.*, 19, 11). Pero no sólo. El poder temporal recurre también a San Pablo, que afirmó que «*omnis potestas a Deo*» (*Rom.*, 13). Uno de los primeros intentos de encontrar una fórmula que regulara las relaciones entre los dos poderes fue el del papa Gelasio I a finales del siglo V. Afirmó, escribiendo al emperador Anastasio I, que la Iglesia ostenta la *auctoritas* (*auctoritas sacrata pontificum*) y que el Emperador ostenta la *regalis potestas*: el Emperador tiene el poder temporal sobre el género humano, pero debe someterse al poder espiritual; en lo que respecta, sin embargo, al poder temporal, los sacerdotes deben someterse a las leyes del Emperador, que no tiene competencias religiosas (no puede, por tanto, emitir decretos –hoy se diría que, al hacerlo, excedería su poder– y no puede emanar disposiciones que contrasten con la Sede Apostólica). El Imperio está subordinado a la Iglesia, pero en la distinción de las respectivas competencias. El magisterio de Gelasio I fue repetido siglos después por otros papas: Gregorio VII (siglo XI), Inocencio III (siglo XII), Bonifacio VIII (siglo XIII), al que se contraponen Dante. En particular, Dante chocó con la política temporal de Bonifacio VIII (cosa plenamente legítima) y con su bula *Unam Sanctam* de 1302 (cosa que requeriría estudio y discusión profundos). Debe considerarse, en efecto, a tal fin, que *Unam Sanctam* fue escrita principalmente «contra» Felipe el Hermoso de Francia. Así pues, «contra» un rey de los nacientes Estados nacionales, no contra el Emperador. Lo que es relevante para la comprensión profunda y correcta de las tesis sostenidas por Bonifacio VIII. Pero, sobre todo, debe tenerse presente que la teocracia reafirmada por Bonifacio VIII no es necesariamente la teocracia tal y como se ha «leído» por los autores a lo largo de los siglos, en particular después de la Bula. La reivindicación, por ejemplo, del ejercicio de la llamada «segunda espada» en favor de la Iglesia no significa que el poder temporal dependa en su ejercicio directamente del poder espiritual. Depende, en efecto, a causa de su fin y para favorecer –se recordará más adelante– la vida virtuosa y el logro de las finalidades de la Iglesia. En otras palabras, la dependencia

blicas, históricas, filosóficas, jurídicas), dependientes todas de un principio (37), que es condición de la misma verdad. Dante, en efecto, observa que debe considerarse y respetarse el principio según el cual «lo que repugna a la intención de la naturaleza, Dios quiere que no sea» (38). Es evidente incluso a los ciegos que Dios quiere el fin de la naturaleza, el fin de cada «cosa» creada y creada, justamente, para un fin, para el propio fin.

Dante, defensor convencido y decidido de la teoría de los dos soles, cierra –sin embargo– el libro III de su *Monarchia* recordando que hay terrenos en los que el Emperador debe someterse al Pontífice romano con reverencia, con la misma reverencia que el hijo primogénito debe al padre: «De este modo –escribe– iluminado por la luz de la gracia paterna, difundirá con más fuerza sus rayos por toda la tierra, de la que ha sido puesto al mando por Quien es verdadero Señor de todas las cosas espirituales y temporales» (39). La pregunta que se han planteado (y se plantean) algunos estudiosos se refiere a la coherencia de Dante. No hay duda de que en la exposición de su pensamiento (sobre todo de su pensamiento político) revela algunas oscilaciones, debidas por lo general a las circunstancias históricas particulares, a la edad, a los objetivos polémicos. No puede sostenerse, sin embargo, que el «divino poeta» sea contradictorio. Sólo puede sostener esta tesis quien de modo apriorístico e infundado sostenga que su laicidad deba llevarlo a oponerse a la Iglesia y su magisterio, sobre todo a la doctrina católica. Dante, en cambio, «protesta» –como es sabido– la devoción a Cristo, a la Iglesia, al Pastor, a los que profesan la religión cristiana (40). Dice

–respetando siempre la autonomía de las competencias– se halla ligada al derecho natural, que no legitima al poder temporal a obrar desvinculado de toda referencia ética y jurídica, ignorando así las competencias (la custodia del Depósito de la verdad recibida, el magisterio también moral y la interpretación del derecho natural) y las finalidades de la Iglesia (la *salus animarum* y la distribución de la gracia para este fin).

(37) El principio no es una opción; no es un punto de vista; no es la *ratio* de un sistema o de un ordenamiento, sino lo que permite «leer» la integridad de la experiencia de manera no contradictoria.

(38) DANTE, *Monarchia*, III, II, 2.

(39) *Ibid.*, III, XVI, 18.

(40) *Ibid.*, III, III, 18.

más: aspira a la salvaguardia de la verdad (41), que busca con empeño sincero también en su libro *Monarchia*. Así pues, a propósito de la laicidad es necesario distinguir: Dante es «anticlerical» (entendiendo el «anticlericalismo» como propósito y plan de adecuación continua al mundo, sobre todo para obtener ventajas materiales, que llevan al «mercadeo» de la religión, que Dante siempre denunció con vigor (42); pero Dante es católico. Puede afirmarse, incluso, que Dante es anticlerical para ser católico.

Dante, como quiera que sea, sostenía que cuando el poder temporal estuviera sometido al espiritual habría podido (y podría) difundir más eficazmente sus rayos sobre toda la tierra. El Emperador, así pues, obrando de manera autónoma, difundiría «sus» rayos (43), no los de otro (Dante es coherente, como se ve, a la doctrina de los dos soles). La eficacia de su acción habría sido (y sería) «más fuerte» si hubiese sido (y sea) «reverente» con el poder espiritual. Lo que se debe al hecho de que el poder temporal está llamado a obrar en colaboración y no en competencia con la Iglesia (44). Ahora bien, debe subrayarse que colaboración

(41) *Ibid.*

(42) Cfr., por ejemplo, DANTE, *Paraíso*, XVII, 51.

(43) «Suyos» no significa que estén constituidos o «puestos» por el poder temporal. Significa, más bien, que son de su competencia. En otras palabras, los «rayos» imperiales son normas y reglas encaminadas a imponer el respeto del orden natural querido por Dios. No hay, pues, reclamación de una libertad arbitraria de parte del Emperador, ninguna reivindicación de un poder omnipotente como ha hecho y continúa haciendo la soberanía, entendida como supremacía.

(44) Parece concordar con esta «lectura» Etienne Gilson, quien escribe que «Dante ha afirmado varias veces que el emperador está sometido a la influencia del papa y también que tiene necesidad tenerla por los efectos beneficiosos que le producen a él» (Etienne GILSON, *op. cit.*, págs. 171-172). Pero hay más. Gilson sostiene que Dante, siguiendo a Tomás de Aquino, reconoce que el orden natural ha sido creado por Dios, que tiene un fin y que está dotado de medios para alcanzar su fin propio. La Iglesia, por tanto, tiene la tarea de favorecer su logro. Sostiene Gilson, sin embargo, que Dante elimina «las subordinaciones jerárquicas esenciales al tomismo», sustituyéndolas con simples coordinaciones de autoridad (*ibid.*, p. 173). Lo que Gilson omite destacar con fuerza (y que, por tanto, parece no tener en cuenta adecuadamente) es el fundamento de la relación entre el Imperio y la Iglesia, sobre la que Dante insiste. Parece, por consiguiente, que Gilson vea en la teoría de Dante el preanuncio de una separación

no es sinónimo de subordinación. Menos aún de mera ejecución de la voluntad de otro. Ni de una ni de la otra parte.

8. La «reverencia» como problema político

La «reverencia» del poder temporal respecto del espiritual no es, por tanto, ni subordinación pasiva ni respeto tan sólo formal, esto es, «diplomático». Encierra más bien el problema de la obediencia, que es sometimiento racional a una orden justa, desde el ángulo sustancial y desde el procedimental. No es, en cuanto tal, pura ejecución de cualquier orden (aunque sea del superior y de un superior legítimo). La obediencia, en efecto, requiere autonomía y libertad por parte de quien está llamado a cumplir una orden recibida. Por otra parte, para poder exigir ser «obedecida» es necesario que la orden impartida sea racional tanto respecto de su posibilidad como desde el de su idoneidad para conseguir un objetivo legítimo, esto es, correcto éticamente. La obediencia, por tanto, es prestar oídos a un mandato racional, legítimo desde todo punto de vista, necesario primeramente para la consecución del bien (o, al menos, de un bien). Quien escucha, necesariamente valora. El hombre, en efecto, no puede obrar como los animales que no están dotados de razón. El Emperador está llamado a obedecer, no en el sentido de recibir órdenes del Papa. Sino que está llamado a cumplir su deber, a obedecer a Dios, a respetar y hacer respetar su ley. Debe obrar de conformidad con el orden natural. La fuente de la legitimidad del *imperium* no es su voluntad personal. El brocardo «*quod principi placuit, legem habet vigorem*», no debe ser leído en un sentido puramente voluntarista. Ulpiano, en efecto, con esta máxima no pretendía justificar cualquier orden, elevando la voluntad del príncipe – cualquiera que fuese– al rango de ley o de norma jurídica: al príncipe (o al Emperador) debe placere (y, por tanto, debe aprobar) lo que es justo y equitativo. No puede, por tanto,

sustancial (aunque equilibrada) entre los dos poderes. Parece, así, reducir la cuestión, como acabamos de decir, a un problema de «coordinación» de autoridades. O, mejor, a Gilson le parece que Dante asigna al Papa, reductivamente, la única tarea de bendecir al Emperador (*ibid.*, págs. 172-173). A nuestro juicio, no es así.

prescribir comportamientos o actos inicuos. El Papa, por su parte, no está legitimado a pedir del poder temporal que ejecute cualquiera de sus deseos y comparta y respete cualquiera de sus opiniones. Puede y debe pedir ejecución y respeto de la ley de Dios, «que se puede leer» en el orden natural de las «cosas» o en el *corpus* de la Revelación. El Papa, en otras palabras, en lo que respecta al gobierno temporal, está llamado a «vigilar», absteniéndose de interferir directamente sobre las elecciones y las acciones del poder temporal. Esto es, está llamado a valorar la legitimidad moral y jurídica de su ejercicio. O, en suma, usando el lenguaje teológico, interviene «*ratione peccati*». Pero el ejercicio corresponde al Emperador. El Papa, pues, como custodio del orden natural y de la verdad –no como mero poseedor formal del poder espiritual– debe censurar toda decisión y toda prescripción del poder temporal no respetuosa del orden natural y la verdad e incluso contrarias a ellos. Este poder se ha ejercido de distintos modos. Durante algunos siglos las excomuniones alcanzaron particular relieve y fueron instrumentos especialmente eficaces al exonerar del deber de obediencia o al prescribir incluso positivamente a los súbditos que no obedecieran al poder temporal en cuanto moralmente ilegítimo. Si el poder temporal no cumple sus deberes, esto es, si no ejerce la *potestas* o la ejerce como poder arbitrario (vale decir, no ordenado al bien común), no puede entenderse legítimo y, por tanto, no puede pedir ni obtener obediencia. Puede recordarse, como ejemplo, la famosa excomunión de Gregorio VII a Enrique IV (no solamente por las investiduras) y la maquiavélica «humillación» del Emperador en Canossa. Puede recordarse, además, la cuestión de la objeción *de la* conciencia a las leyes positivas injustas (45), reivindicada siempre como deber moral y practicada en contextos históricos muy diversos.

(45) Sobre el delicado problema de la objeción *de la* conciencia se remite a Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 25-44. La objeción *de la* conciencia no es la objeción *de* conciencia. La primera es propia del pensamiento clásico (piénsese, por ejemplo, en Antígona, en Sócrates, en los mártires cristianos); la segunda del pensamiento moderno. La primera es fidelidad a una ley no escrita (pero inscrita en la conciencia); la segunda es reivindicación del «derecho» a la sola coherencia.

Como se ve, Dante entiende que entre el poder espiritual y el temporal deba existir una *distinción* lo más clara posible, pero no una *separación*. La *separación* la exigen las doctrinas políticas modernas, comenzando por el liberalismo, pero no Dante (46). Debe observarse también que Dante es decididamente contrario a la *hierocracia*, esto es, al gobierno directo del clero. No «rechaza», sin embargo, la *teocracia*, entendida del modo que hemos precisado, a saber, *realeza* de Dios sobre todo lo creado o *señorío* de Dios también sobre lo temporal. Su *laicidad* no es, por tanto, *impiEDAD*; no reclama poderes soberanos para el poder temporal; no afirma la superioridad del Emperador sobre el Papa, que –en cambio– conduce necesariamente a la separación entre el Estado y la Iglesia postulada por las doctrinas políticas modernas, también las que se definen democráticas.

9. Tres precisiones telegráficas

Parece oportuno, llegados a este punto, integrar la exposición hecha con tres breves precisiones útiles a fin de comprender mejor el modo del que Dante entiende la laicidad.

Primera precisión. Dante entiende que son indispensables (porque son naturales) para el bien del hombre los dos poderes: el espiritual y el temporal. Queridos ambos por Dios, forman parte del orden de lo creado. La Iglesia es necesaria para alcanzar el fin último del hombre (la beatitud eterna); la comunidad política para la obtención del bien histórico del hombre (la beatitud terrenal derivada de la vida contemplativa de la que la paz es *condicio sine qua non*). La comunidad política es autónoma (ya hemos insistido *ad nauseam*) y doblemente instrumental: para el logro de la beatitud terrenal, esto es, el fin propio de la comunidad política, y también para la Iglesia, predisponiendo y garantizando las condiciones para que ésta pueda más fácilmente obrar de modo eficaz para la consecución de su fin. Contra los que (también hoy, quizá sobre todo hoy) sostienen que se deba

(46) Para la cuestión, *rectius* sobre las implicaciones y consecuencias de esta distinción, puede leerse con provecho Felice Maria CAPPELLO, *Stato e Chiesa*, Roma, L. E. R. Francesco Ferrari, 1910, en particular pp. 356 ss.

olvidar la *beatitudo* terrena (47), porque –dicen– sólo existiría la *beatitudo* celeste, Dante (que es aristotélico y, por esto, abierto verdaderamente a la realidad) recuerda la existencia y la autonomía de las virtudes cardinales (fortaleza, templanza, prudencia y justicia), que son premisa de las teológicas (fe, esperanza y caridad). No importa a este respecto si –como han (erróneamente, a nuestro juicio) advertido distintos autores– se dan en él divergencias respecto a Tomás de Aquino (48). Lo que destaca más bien es el hecho de que

(47) Estos, al menos de hecho, «abandonan» el Estado (entendido como comunidad política) al relativismo y el nihilismo propios del liberalismo y se refugian en el «fideísmo». Huyen del mundo, entendiéndolo un mal en sí y por sí. En último término, terminan por ser (al menos virtualmente) luteranos y no católicos.

(48) Para afirmar esta tesis se ha observado que Santo Tomás de Aquino (particularmente en *De Regimine principum*, I, 14, pero también –por ejemplo– en *Contra errores Graecorum*, ahora en *Opuscula*, ed. del padre P. Mandonnet, III, p. 324) sostiene que el Papa «*tenet apicem utriusque potestatis*», mientras Dante afirma que, aun siendo Jesucristo señor también de lo temporal, no ha dejado en herencia este poder a su Vicario en la tierra (véanse las páginas 169 y sigs. de la traducción italiana de la obra de Etienne Gilson, *Dante et la philosophie*). Tomás de Aquino es primeramente teólogo y, por esto se ha ocupado principalmente de cuestiones que atañen a la teología. Es verdad que la teología precisa de la filosofía como su servidora y, por tanto, Santo Tomás no puede sustraerse –como no se ha sustraído– a la consideración de cuestiones esencialmente filosóficas. Entre estas debe tenerse en cuenta la relativa a la ley natural, *rectius*, al derecho natural, que no es fruto del poder de la Iglesia. Más aún, la Iglesia –como el Imperio– está obligada a respetarlo. El Papa, por ejemplo, observa justamente Dante, no tiene el poder de «disolver» *ad nutum* un matrimonio válido y de «ligar [la] mujer a otro [hombre] mientras vive el primero» (*Monarchia*, III, VIII, 7), esto es, no tiene el poder ni de legitimar el divorcio ni de definir el adulterio como matrimonio. Por eso, Tomás de Aquino, como Dante, reconoce la naturaleza ministerial de la autoridad, tanto del Papa como del Emperador. Decir que la autoridad es ministerial significa sustraerla a todo arbitrio y circunscribir las competencias. Lo que no significa –ya se ha observado en el texto– que el poder espiritual esté confinado exclusivamente en la esfera religiosa, reducida a su vez a la intimidad de la conciencia (al solo fuero interno). El sometimiento de todos los reyes cristianos al Papa del que habla Santo Tomás de Aquino, es sometimiento, pero no sometimiento directo. Es un sometimiento indirecto y no sólo concierne a los príncipes cristianos sino a toda potestad temporal, comenzando por la imperial: también los reyes o, más en general, los gobernantes ateos están, por esto, subordinados a la *autoritas* del Vicario de Cristo. Es oportuno recordar, además, que el hombre, también y sobre todo en el tiempo, busca la paz y la verdad, y que la paz y la verdad «tranquilizan» su conciencia y (al menos parcialmente) sacian su sed de conocimiento. El

el hombre está llamado a la vida virtuosa (en su significado aristotélico, esto es, a convertirse en lo que es por naturaleza) aunque se incardine en la Iglesia: el hombre, en efecto, tiene el deber de vivir como un hombre, esto es, en el pleno respeto del orden de su esencia. Lo que equivale a decir que tiene el deber de buscar la propia perfección siguiendo el dictamen de su naturaleza (filosóficamente entendida), que –como se ha recordado– es para él antes que nada una autoridad. Por lo demás, no hay que olvidar que también para los teólogos *gratia supponit naturam et perficit eam* (49). La naturaleza, pues, es condición para que la gracia pueda actuar (50). Lo gracia no puede suprimirla. La consideración vale también para la relación que se da entre el Imperio y la Iglesia: la Iglesia no puede pretender la supresión del Imperio, esto es, su reducción a órgano meramente ejecutivo de la *potestas* religiosa. Debe reconocerse, en cambio, su existencia y autonomía, aunque la Iglesia sea el «guardián» y el «juez» incluso del derecho natural, que es regla del obrar del Emperador. Ella, hablando propiamente, está llamada a ejercer en el campo político la *auctoritas*, no la *potestas* (51).

saber relativo y la paz interior lo hacen, así, feliz, «beato» en el tiempo, aunque esta *beatitudo* no pueda ser nunca plena como la eterna.

(49) Véase, por ejemplo, lo que escribe SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I, q. 62, a. 5, *resp.*

(50) Recientemente ha considerado la cuestión, actualizándola, Bernard Dumont. Su ponencia a la Reunión de la Ciudad Católica de 2020 ha expuesto sintéticamente y felizmente los términos del problema tal y como se presenta en nuestro tiempo. Cfr. Bernard DUMONT, «Lo natural y lo sobrenatural», *Verbo* (Madrid), n. 587-588 (2020), pp. 637-654.

(51) Lo sostuvo con claridad, en continuidad con un magisterio consolidado de la doctrina católica, el cardenal Alfredo Ottaviani, que fue un autorizado exponente de la Escuela romana. Según algunos estudiosos habría sido incluso el último representante de esta Escuela: véase Luis María DE RUSCHI, «La *potestas in temporalibus* del Romano Pontífice. Una mirada desde el Derecho público eclesiástico», *Verbo* (Madrid), n. 587-588 (2020), p. 725. El cardenal Ottaviani, en efecto, afirmó que la subordinación del poder temporal al espiritual es indirecta (cfr. Alfredo OTTAVIANI, *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, Ciudad del Vaticano, 1954, pp. 352 ss.). En otras palabras, la Iglesia, sobre las cuestiones temporales, «*nullam potestatem habet*». Está llamada, sin embargo, a ejercitar constantemente su *auctoritas*. Lo que se puede aclarar con un ejemplo. No corresponde al poder espiritual decidir sobre las cuestiones temporales contingentes y concretas. El poder espiritual, sin embargo, debe juzgarlas cuando afecten

Segunda precisión. Es oportuna una segunda precisión. El Imperio es universal tanto porque se funda en el derecho humano (52), que es criterio de lo lícito y lo ilícito (53), como por su función, que es la de perseguir y garantizar la paz. Dante, con estas consideraciones, va «más allá» que pensadores antiguos (incluido Aristóteles) y pensadores cristianos (como Tomás de Aquino, que continuaba tomando en consideración, como se había hecho hasta su tiempo, sólo las finalidades de los *regna* y los deberes de los príncipes cristianos). Dante, por ello, no pensó y escribió el tratado *Monarchia* para un hombre (el Emperador de su tiempo), sino para una idea cuya realización plena veía posible (el Imperio no era una utopía) y que reputaba necesaria para la humanidad. Sólo el Imperio universal, en efecto, habría podido constituir la condición de la paz, entendida como la «*tranquillitas ordinis*» de ecos agustianianos. Sólo el Imperio habría podido evitar las lacerantes divisiones que son siempre fuente de contrastes y de luchas, aunque en el ordenamiento previsto por Dante el gobierno universal no habría requerido la eliminación de los gobiernos particulares. La analogía con la Iglesia, a propósito de esta cuestión, es evidente: las Iglesias particulares no pueden ser y no son contrarias a la Iglesia universal, que es la condición de su existencia. Los reinos, análogamente, no están contra el Imperio, sino son su apoyo y auxilio. ¿Es, por esto, el Imperio de Dante una forma de laicización de la Iglesia? ¿Es la sociedad universal que laiciza la Iglesia? Parece que no. Quien lo sostiene no tiene en cuenta, o no adecuadamente, que el Imperio es mucho más que la Cristiandad y que por eso tiene existencia autónoma. Tiene, en efecto, la extensión de la humanidad, sobre la que ejerce (o debería ejercer) su *potestas* y su jurisdicción. Esto no lo libera de su necesaria relación con la Iglesia en virtud de aquel derecho humano (que es el derecho natural) que Dante considera justamente su fundamento.

a aspectos ligados al derecho natural. Por esto, he ahí el ejemplo, la Iglesia está llamada a señalar la iniquidad de directivas y normas que pretenden transformar al acreedor en deudor *ope legis*, como ha ocurrido recientemente en Europa con el llamado *bail in*.

(52) Cfr. DANTE, *Monarchia*, III, X, 7.

(53) *Ibid.*, III, X, 8.

Tercera precisión. Hay más de lo que se ha observado hasta ahora. Dante considera al Imperio como instrumento necesario para la paz también desde otro ángulo. El Imperio, en efecto, por su naturaleza y su fin, es condición de la *beatitudo* terrena tanto porque favorece la vida virtuosa como porque es garantía de su indivisibilidad. Dante, por esto, no sostiene en modo alguno la *nacionalidad*, cuyo principio no había encontrado todavía en su tiempo ni formulación ni definición: las *nationes* indicaban entonces simplemente la proveniencia geográfica y carecían de todo significado político. No es cierto, por tanto, que con Dante –como afirmó Giovanni Gentile (54)– «comience a afirmarse Italia» como nación, si la nación se entiende en el sentido del *Risorgimento*, esto es, como nación que se constituye en Estado conforme a los cánones del idealismo alemán y, en lo que respecta a Italia, a la doctrina política del hegelianismo napolitano. La verdad es más bien lo contrario. Esto impide también que se pueda pensar en el Imperio en términos imperialistas, como ocurrirá en siglos posteriores a Dante, al haberse transformado la política en poderío (mero poder) y al haber rechazado considerarla –como debería ser y como Dante la concibió– *potestas* caracterizada por la justicia y finalizada al logro de la justicia.

10. Conclusión

Se ha afirmado recientemente que la *Monarchia* de Dante «no es ciertamente una obra de actualidad» (55). La afirmación es verdadera desde algún prisma: el mundo

(54) Giovanni Gentile manifestó repetidamente esta convicción y esta lectura de Dante, que son sin duda coherentes con su «sistema» filosófico, pero –nos parece– bien alejadas de una interpretación objetiva del pensamiento político de Dante (véase Giovanni GENTILE, *Studi su Dante*, Florencia, Le Lettere, 2004, vol. XIII de sus *Opere complete*). No solo. Giovanni Gentile, como observó por ejemplo Augusto Del Noce, entiende que Dante dio vida a un «laicismo religioso» (cfr. Augusto DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, Bolonia, Il Mulino, 1990, p. 357) que signaría el traspaso de la religión a la filosofía, esto es, que la religión sería la filosofía. Si fuese así, Dante sería sustancialmente un gnóstico. «Lectura» inmanentista de Dante, conforme a los cánones de la «filosofía alemana», que en último análisis no es filosofía.

(55) Paolo CHIESA-Andrea TABARRONI, «Introduzione» a *Monarchia*, vol. IV de *Le Opere di Dante Alighieri*, Roma, Salerno Editore, 2013, p. LXXXV.

contemporáneo está lejos, muy lejos, de Dante. No logra casi nunca comprender las cuestiones políticas que plantea y considera con profundidad. Esto vale de modo particular para su modo de entender la laicidad.

La lejanía del mundo contemporáneo respecto de Dante no se debe, sin embargo, al hecho de que –como se escribe a menudo de modo superficial– fue «hijo de su tiempo» y como tal estaría destinado a permanecer. Todos, en efecto, somos hijos de nuestro tiempo. Pero esto no significa que el mismo tiempo marque nuestro ocaso, esto es, no significa que encierre la experiencia y el pensamiento dentro de la existencia individual. Si así fuese el conocimiento del pasado sería mera e inútil erudición. No tendría ningún relieve para el presente. La civilización se reduciría a un nombre vacío de contenido. La lejanía del mundo contemporáneo respecto de Dante se debe, más bien, al hecho de que actualmente existe la convicción de que las cuestiones políticas que planteó están «superadas» y, por esto, deben dejarse a un lado. Pero, en cambio, son actuales. Pueden surgir –es verdad– formas distintas respecto de las que asumieron en los siglos XIII y XIV. Pero son cuestiones de nuestro tiempo. Nadie, por ejemplo, puede negar la actualidad de la relación entre el poder espiritual y el poder temporal. Nadie, además, puede considerar inútil examinar la necesidad de la universalidad de la *potestas* política, que ha resurgido con fuerza por los nacionalismos y por el Estado moderno. Sobre todo, en efecto, después de las tragedias causadas por ellos, se ha impuesto la atención a esta exigencia, a la que se ha creído dar respuesta, primero, con la Sociedad de Naciones y, sucesivamente, la Organización de Naciones Unidas. Éstas, más allá de la solución adoptada, revelan la necesidad de determinar caminos e instrumentos para conseguir y mantener la paz. Éstas, en efecto, entienden que la internacionalización pueda reemplazar una institución basada en el derecho natural. Esto es, entienden que sea suficiente una renuncia parcial a la soberanía de los Estados (entendida como supremacía) para conseguir la paz. No tienen en cuenta que la autoridad «moral» que se les atribuye o que se atribuyen a sí mismas no puede sustituir ni a la *auctoritas* de

la Iglesia ni el papel del derecho natural. Todo esto es verdadero. Pero el hecho de que se hayan creado, sin embargo, es signo de la actualidad de una cuestión considerada con inteligencia y pasión por Dante (56). También la Iglesia Católica ha entendido oportuno instituir una «Jornada Mundial de la Paz». Lo hizo Pablo VI en 1967 y su primera celebración tuvo lugar el 1 de enero de 1968. Señal de que el de la paz es un problema actual (57).

La subordinación de la Iglesia al Estado, que las doctrinas políticas modernas han teorizado y aplicado coherentemente, se ha convertido asimismo en causa de muchos males, de los distintos totalitarismos de nuestro tiempo. Esta subordinación es fruto y causa a un tiempo del rechazo de la subordinación de la política a la moral. Rechazo que ha llevado consigo la sustitución de la moral con la adaptación al «sentido de la Historia» (en particular por parte de los marxistas), a la «Revolución» (piénsese, por poner sólo un ejemplo, en el fascismo), a la «corrección política» (doctrina que se ha impuesto actualmente, en particular en los regímenes liberales). Todas opciones «obligadas», coherentes –como observó Augusto Del Noce (58)– con la incorporación de la moral en la política, considerada ésta mero «poder».

(56) Las sociedades internacionales contemporáneas son de hecho –se ha observado desde distintas posiciones– un instrumento para la imposición de la hegemonía de las grandes potencias y una tribuna internacional de propaganda ideológica (véase, a este respecto, por ejemplo, Luciano PEREÑA, *Comentarios a la Pacem in terris*, Madrid, BAC, 1963, p. 203, juicio que comparte plenamente Bernardino MONTEJANO, «El pensamiento político y jurídico de Dante: su actualidad», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 16 (2010), p. 22. Aquéllas no «responden», pues, a las finalidades del Imperio de Dante.

(57) Es significativo el hecho de que Pablo VI, en su Mensaje de 8 diciembre de 1967, se refiriera a la *Pax Romana*, aunque la interpretara con los criterios de la ONU. La paz sería, por tanto, el fruto de la libertad (en particular de la libertad liberal), no de la justicia. La justicia, por esto, se considera por las doctrinas políticas (modernas) hegemónicas en función de la libertad. Resulta significativo, en todo caso, que la Iglesia rece y haga rezar en esta jornada por la «la paz y la unidad», que constituyen la cuestión esencial de Dante.

(58) Augusto Del Noce ha visto lúcidamente estas consecuencias hablando de «Dante e il nostro problema metapolitico». En este breve ensayo el autor enuncia las dos líneas interpretativas del pensamiento político para la comprensión de la cuestión: la que va de Platón a Dante y la que

La lejanía del mundo contemporáneo respecto de Dante se debe también a otras razones. El mundo contemporáneo, en efecto, rechaza reconocer la naturaleza y el fin de las «cosas» (59). Entiende, en efecto, que éstas son con carácter general realidades exclusivamente «culturales», creadas a placer por un pensamiento que pretende tener el poder de constituir el ser. El mundo contemporáneo, por esto, no puede (coherente aunque absurdamente) determinar la autoridad de la naturaleza que Dante considera justamente la regla del pensamiento y del obrar humano. De ahí deriva la afirmada «no existencia» del orden natural de las «cosas». El mundo es pensado, así, como caos, desorden, anarquía. Todo en la historia ocurriría por casualidad, porque por casualidad cada uno logra hacer efectiva su voluntad contingente. Se sustituye el orden natural con el orden positivo, sobre todo con el orden positivo impuesto contingentemente. El poder temporal no tendría reglas, porque las reglas dependen de él. El mundo contemporáneo, pues, solamente está abierto al positivismo jurídico: es el ordenamiento –se dice– el que crea el orden y es el derecho positivo vigente el que crea el derecho. En lo que respecta a la ética, a continuación, la costumbre es su norma provisional y evolutiva. Se comprende, pues, por qué el mundo contemporáneo considera en último término a Dante como un visionario y por qué considera a la Iglesia siempre atrasada en el reloj de la Historia.

La laicidad como autonomía, guiada por la autoridad de la naturaleza, la *potestas* política (subordinada al orden

lleva de Marsilio de Padua a nuestros días. El ensayo apenas citado apareció por vez primera en la revista *L'Europa* (Roma), a. V, n. 6 (1971), págs. 35-42, y, sucesivamente, fue recogido en el volumen Augusto Del Noce, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, ed. de Francesco Mercadante, Antonio Tarantino y Bernardino Casadei, Milán, Giuffrè, 1993, págs. 319-325.

(59) La cultura dominante de nuestro tiempo entiende que, en la mejor de las hipótesis, puede hablarse «de naturaleza y, por tanto, de ley natural, dentro de un sistema de pensamiento, de una visión del mundo» (Gustavo ZAGREBELSKY, *Lo Stato e la Chiesa*, Roma, L'Espresso, 2007, p. 168). Pero los sistemas –se dice– son productos de la cultura, no de la naturaleza; son elaboraciones fantásticas y, por tanto, nihilistas, del hombre. Los sistemas, como se afirma en el texto, parte del y llevan al primado del «pensamiento» sobre el ser. ¿Es posible hablar, a la luz de estas afirmaciones, de salud y enfermedad? ¿Es posible la fisiología?

natural) y la *auctoritas* de la Iglesia (vinculada a la verdad revelada), se convierte en incomprensible e inaceptable. Ésta, incluso, es considerada como liberticida. La única laicidad que el mundo admite es la que Dante rechaza. Es la laicidad que reivindica la «libertad negativa» como derecho subjetivo, *rectius* como «pretensión» (considerada siempre «legítima») de satisfacción de todo deseo individual (cuya realización se pretende se garantice por el Estado o las demás instituciones). La «libertad negativa», así, que es la libertad sin regla, se erige en única regla de la «laicidad moderna» (60), sea ejercitada por el Estado o por el individuo, según las doctrinas liberales o la teoría del personalismo contemporáneo.

Hasta la propia Iglesia contemporánea ha revelado (y revela) a veces inseguridad a este respecto. La secularización integral se convierte, de este modo, en la condición de la laicidad. Dante resulta completamente extraño a este «mundo», no por razones de tiempo sino por razones teóricas. Dante, en efecto, reconoce que el orden «se desencuaderna» por el universo (61). Por eso no puede considerarse «actual», a la moda, un maestro de las ideologías hegemónicas y, en particular, de la ideología liberal. Pero debe tenerse en cuenta que para los locos el loco es quien

(60) La «laicidad moderna», en efecto, se halla en la base de los llamados «derechos fundamentales» de nuestro tiempo, es decir, de los «derechos humanos». De ahí derivan, entre otros, el reconocimiento coherente de la libertad *de* conciencia y la no «confesionalidad» del Estado, es decir, la neutralidad del ordenamiento jurídico. Se ha afirmado que la laicidad comporta la exigencia de limitar el poder religioso: «Ningún poder debe entrometerse en la esfera íntima de las elecciones personales para establecer lo que es lícito y lo que no» (Stefano CANESTRARI-LUIGI CORNACCHIA, *Manuale di Diritto penale*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 244). El Estado debe, según la «laicidad moderna», garantizar el ejercicio de cualquier opción individual o de grupo, tanto en público como en privado. La tesis no es nueva. Sigue necesariamente a la doctrina política liberal, compartida y aplicada en la actualidad sobre todo en los ordenamientos jurídicos constitucionales del mundo occidental. Para una primera introducción al problema puede verse Blandine CHELINI-PONT, «Laïcité française et américaine en miroir», *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux* (Caen), n. 4 (2005), pp. 107-118.

(61) Cfr. DANTE, *Paraiso*, XXXIII, 85-87: «Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna».

no lo está. La laicidad de Dante no es anarquía sino –como se ha visto– autonomía. De ahí que la dantesca sea una laicidad que postula el pensamiento fuerte y el cristianismo viril. Características que no son propias de nuestro tiempo.