

real de la posesión intuitiva (171), explica Santo Tomás cómo se realiza (172) *por medio* de una iluminación absolutamente sobrenatural de nuestro espíritu por el Espíritu divino (173).

Hemos mostrado con particular insistencia tratando de la cuestión céntrica del deseo natural de Dios en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, cómo esta filosofía, tan ampliamente impregnada de hylemorfismo aristotélico se muestra, sin embargo, intrínsecamente cristiana. El mismo resultado obtendríamos estudiándola desde otros puntos de vista fundamentales. No pretendemos con todo, emprender tan vasta labor.

En toda creatura espiritual como tal y por consiguiente también en nosotros, existe un doble deseo de Dios; específico y trascendente, eficaz por sí mismo por la moción natural de Dios y obediencial, absoluto y condicionado, voluntario y veleidoso. En cuanto es específico, eficaz por sí mismo, absoluto y voluntario, este deseo de Dios *exige y revela* a Dios como Causa final, Fin supremo, Bien soberanamente atractivo y eficazmente apetecido por nosotros. Lo exige y lo revela de un modo proporcionado a un apetito de esencia espiritual que tiende a una posesión conciente, no ciertamente de orden intuitivo, es decir en la misma Esencia divina, sino utilizando como base y medio nuestro propio ser espiritual. Lo exige y revela como existente. Primer y fundamental sentido del « *desiderium naturae non potest esse inane* »; visto en el plano de la razón abandonada a sí mismo o del teísmo fundamental. Corresponde a lo sustantivo en la expresión actual, « filosofía cristiana ». En cuanto trascendente, obediencial, condicionado por el libre Querer divino y veleidoso, nuestro deseo de Dios exige y revela no ya la existencia efectiva del orden sobrenatural que conduce a la misma visión beatífica, sino su posibilidad objetiva. Segundo sentido, esta vez secundario, del « *desiderium naturae non potest esse inane* »; considerado en el plano de la razón en relación de derecho al sobrenatural posible del teísmo perfeccionado. Corresponde al adjetivo en la expresión « filosofía cristiana ».

(171) *Ibid.*, 50-51. Se puede hablar de nosotros en lo que toca a nuestra alma espiritual, como de los ángeles considerados en su propia naturaleza, « *quantumcumque sciamus Deum esse... non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere* » (50); « *Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris* » (51). Ya no tratamos aquí de lo que haya de específico o absolutamente exigitivo y eficaz en nuestro deseo natural de Dios, sino tan solamente de él en cuanto es apetito obediencial.

(172) *Ibid.*, 52.

(73) *Ibid.*, 53-54.

## La filosofía política de Dante

JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO

Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de Montevideo.

Señoras y señores:

La filosofía cristiana de la Edad Media ofrece a quien la estudia motivos de permanente consideración. Porque guardando la congruencia de las verdades centrales y de los primeros principios, se descubren en torno de ellos aspectos escondidos y aplicaciones inesperadas. Y un ejemplo magnífico de originalidad profunda trasegada en el manipuleo de los conceptos tradicionales lo constituye el pensamiento filosófico de Dante.

La filosofía política de Dante viene a recoger en su seno dos temas sobre los que transitó de continuo la meditación medieval: la aspiración hacia la unidad política de Europa y la cuestión de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal. En su pequeño tratado *De Monarchia* —escrito en los primeros años del siglo XIV— Dante quiere resolver estos problemas sobre la base de la especulación racional. Pero al verificarlo, los ha revelado con una perspectiva hasta entonces desconocida, y en el correr de la investigación ha dicho cosas que parecen pensadas en nuestro tiempo.

La monarquía que Dante propone y justifica como necesaria al bienestar del mundo, no es el gobierno de uno solo en un Estado determinado, sino la jefatura política suprema de todo el género humano, el concepto de un imperio universal, o como dice él « un Principado único y sobre todos los otros en el tiempo » (1).

(1) *De Monarchia*, I, 2.

El concepto del imperio universal tuvo su origen en la impresión que produjo el intento de Carlomagno de unir los miembros dispersos del antiguo imperio romano. Desde principios del siglo XI se encuentran alusiones a él en documentos privados y oficiales. Pero la idea del emperador-señor-universal era casi siempre la opinión de los que fueron emperadores o súbditos del imperio romano-germánico. Entretanto, los que vivían en otros países o en regiones ajenas a aquel —sobre todo los franceses— rechazaron siempre esta jurisdicción sin límites del emperador germánico.

Por otra parte, no se puede hablar todavía ni de una *teoría* imperialista ni de una teoría antiimperialista. Se trata sólo de opiniones circunstanciales. Y en la realidad de los hechos históricos la tendencia política se alejaba cada día más de aquella unidad bosquejada por Carlomagno, y en cambio, abríase paso el desensolvimiento de las grandes nacionalidades.

Sólo a fines del siglo XIII, con Jordan de Osnabrueck, la concepción del imperio adquiere cierta importancia teórica (1). Y es preciso llegar a Dante para encontrarla, no ya desenvuelta, sino como tema central y objeto de fundamentación detallada.

Y, efectivamente, el tratado de Dante, no sólo contiene un desarrollo sistemático de la idea imperial, sino que, según su propósito expreso, esa idea ha de ser el resultado de una investigación conforme a principios (2), de una fundamentación filosófica que desemboque en una verdad objetiva y no la mera expresión de un deseo individual.

Para Dante ese tratamiento filosófico consiste en aplicar a su problema la lógica, la ética y la ontología de Aristóteles. En esto Dante procede de acuerdo con la tendencia de su siglo. Lo que sorprende es que utilizando esos principios haya llegado a una conclusión que ni el mismo Aristóteles creyó nunca que podía obtener. Ciertamente en la *Metafísica* y en la *Política* encontramos reiterada la afirmación de que el gobierno de uno solo es el mejor, pero esto sólo significa en el filósofo griego el ideal político de un Estado, y no la exigencia de un gobierno único que abarque a la humanidad toda.

Es que la ontología de Aristóteles ha sido interpretada por Dante a la manera de Averroes. Esa idea tan amada por él de que la arti-

(1) Para la historia detallada de estos antecedentes: R. W. y A. J. CARLYLE. *A History of mediaeval political theory in the West*, T. III y V.

(2) De *Monarchia*, I, 2.

culación con la unidad suprema ha de realizarse a través de un principio uno, ya sea en la teleología, en el movimiento, en la esencia y finalmente en la política, parece intensamente teñida por la concepción averroísta del universo, según la cual la unicidad de Dios es incompatible con la creación simultánea de la multiplicidad, la cual solamente se engendra porque de cada unidad puede emanar otra unidad.

De hecho, empero, al lado de lo filosófico, encontramos en Dante fuertes dosis de dogma y teología cristianas en íntimo consorcio con la creencia en sucesos maravillosos que se invocan en comprobación de la doctrina. La caída desde el cielo de un escudo mientras Numa celebra el sacrificio, el anuncio de la oca capitolina, la liberación de Clelia y su travesía del Tíber, el combate de Turno y Eneas (1), son hechos en los que Dante cree firmemente. La más pura voluntad de rigor filosófico no ha podido dominar a la fantasía del poeta. Más aún: Dante pretende justificar esas creencias por medio de la lógica aristotélica, de suerte que silogismo tras silogismo, el artificio de la argumentación va demostrando las tesis más peregrinas (2).

Pero felizmente, no todo es así. La doctrina de la Monarquía tiene aspectos muy serios.

El punto de partida de toda su fundamentación es que en la esfera de la acción, a la que pertenece la materia política, el principio de la indagación es el fin último. Hay que buscar, pues, el fin universal de la sociedad del género humano, porque si cada sociedad tiene su fin, el conjunto de todas las sociedades ha de tener también su fin único y común (3). El fin del género humano en total es distinto de los fines de los elementos y sociedades menores que lo forman, puesto que la sociedad del género humano existe, y en el universo no hay nada ocioso, nada que no tenga su razón de ser. Ha de haber, pues, una operación propia de toda la humanidad, que no pueda ser realizada ni por el hombre aislado ni por una agrupación parcial, sino solamente por la humanidad misma en su conjunto.

Siguiendo a Aristóteles, Dante entiende que el fin del hombre es una operación exclusivamente propia del hombre: por consiguiente,

(1) De *Monarchia*, I, 4 y ss.

(2) p. ej.: *id.*, I, 9.

(3) *id.*, I, 2.

no el ser, ni el ser organizado, ni el ser vivo, ni el ser sensible, porque ésto lo poseen el mineral, la planta, el animal, al par que el hombre. El fin de éste es el conocimiento, la aprehensión por el intelecto posible, porque sólo el hombre posee la potencia o virtud intelectual. Pero esta potencia no puede mutarse en acto por obra de un hombre o de un grupo particular de hombres: sólo el trabajo del género humano entero puede reducir a acto toda la potencia del intelecto (1). Por éso la misión de todos los hombres en quienes se enciende el amor del conocimiento consiste en descubrir las verdades aun desconocidas y trasmitirlas a las futuras generaciones, como ellos recogieron el fruto de las anteriores (2).

He aquí una aplicación del principio averroísta de que sólo en la especie y no en el individuo se logra la perfección de la esencia. No debe extrañarnos, pues, que en consonancia con él, Dante sostenga que el orden de las partes tiene su fin y perfección en el orden del todo (3), que la parte debe sacrificarse por la salud del todo, y que el individuo, puesto que es una parte del Estado, debe inmolar-se por la patria, como un bien menor por otro mayor (4). El comentario asoma a los labios: Dante es universalista.

Pero volvamos al punto de partida. La tarea de la humanidad, el fin que sólo en la totalidad del género humano puede realizarse, es el conocimiento pleno de todo lo cognoscible, o, como dice Dante en lenguaje aristotélico, «reducir a acto continuamente toda la potencia del intelecto posible» (5).

Pero la humanidad sólo puede alcanzar su fin libre y cómodamente si disfruta de paz. Y no de la paz dentro de un Estado, ni entre este y aquel Estado, sino de la paz plena y universal. Por éso dice Dante que la paz universal es el más excelente y el más inmediato de los medios que conducen a la humanidad a su fin supremo (6). Era, pues lógico que determinara como fin primordial de la monarquía el velar porque en la tierra se viva libremente en paz (7).

(1) De Monarchia, I, 3.

(2) id., I, 1.

(3) id., I, 6.

(4) id., II, 7.

(5) id., I, 4.

(6) id., I, 4. — Aunque Dante no condena la guerra como algo malo en sí mismo, aconseja ensayar primero los medios pacíficos (*per disceptationem*), id., II, 9.

(7) id., III, 16.

Y este es el punto de arranque de todos los fundamentos de la necesidad de la Monarquía universal para el bienestar del mundo.

El más original de todos, es su doctrina de la realización de la justicia. Lo destacable no es, sin embargo, una nueva concepción de la justicia, sino la peculiar conexión que ha encontrado Dante entre la justicia y el Imperio.

La paz universal tiene su causa principal en la justicia. La justicia, pues, debe ser realizada. Pero una realización plena de la justicia sólo es posible bajo y por el Monarca universal.

¿Por qué?

Sin duda que, considerada en sí misma, la justicia (que es cierta rectitud o regla que excluye el entuerto) es perfecta, no admite ni un más ni un menos. Pero en su realización, sí, puede ser más o menos perfecta. Y esa realización sólo es completa cuando lo contrario a la justicia se ha reducido al mínimo.

Ahora bien: lo opuesto a la justicia es el deseo inmoderado, el interés egoísta (*cupiditas*). Si, pues, se suprime todo deseo, ya nada se opondrá a la justicia. Y el deseo desaparece cuando nada puede ser deseado, cuando el deseo carece de objeto. Pero justamente, el Monarca no tiene nada que desear, porque su jurisdicción termina sólo en los ámbitos de la tierra, porque todo está en su poder. Así, sólo el Emperador puede realizar plenamente la justicia, porque sólo el que lo posee todo puede ser absolutamente desinteresado (1).

Señalemos ahora brevemente lo que Dante pensaba del derecho.

Aunque el *De Monarchia* no es un tratado de filosofía jurídica, se encuentran aquí y allá algunos conceptos sobre el derecho que merecen nuestra atención. Dante se ajusta a la concepción general de la Edad media cristiana que ve en el derecho una estructura de tres capas: la ley divina, la ley natural (2) y la ley humana (3). Pero al pasar por la mente de Dante estos conceptos adquieren un matiz personal.

En la Edad Media se sostienen dos concepciones opuestas sobre la ley divina: según unos, la ley divina es la razón de Dios; según

(1) De Monarchia, I, 11.

(2) id., III, 14.

(3) id., III, 10.

otros, es la voluntad de Dios. De donde, dos opuestas consecuencias respecto a lo bueno. Según los intelectualistas, Dios quiere lo bueno, porque es bueno en sí mismo; según los voluntaristas, lo bueno es tal sólo porque es querido por Dios. Dante ha querido hacer una síntesis de ambas concepciones. Afirma que el derecho divino existe ante todo, en la inteligencia de Dios. Pero, de acuerdo al principio agustiniano recogido por toda la Escolástica, lo que está en Dios es Dios. Dios se quiere a sí mismo, luego Dios quiere el derecho. Y como en Dios el que quiere y lo querido son lo mismo, la voluntad divina es el derecho. Por otra parte, el derecho natural no es más que una semejanza de la voluntad divina; de donde, lo que no es conforme a la voluntad divina no puede ser derecho (1).

De la esencia y del fin del derecho humano, Dante ha dado una definición que se ha vuelto famosa. «El derecho es una proporción real y personal de hombre a hombre, que si se observa mantiene a la sociedad, y si se destruye, la corrompe» (2).

No creo que, en el fondo, sea este un concepto original; pero es admirable la fórmula elegante y apretada en que Dante ha expresado los tres elementos principales del concepto escolástico del derecho: la alteridad en la relación de hombre a hombre; la distribución justa de las cosas y de las pretensiones en la proporción real y personal; y el bien común (como fin del derecho incluido en su propia esencia) en la función de conservar la sociedad. Por éso Dante confirma la idea tradicional de que es imposible un derecho que no persiga el bien común, que las leyes que no buscan la utilidad de los a ellas sometidos son leyes sólo de nombre pero en realidad no lo son (3).

El derecho humano es también fundamento del Imperio (4). La humanidad goza de un estado perfecto cuando se rige por una ley única, la que, a su vez, requiere un príncipe único (5). Misión del Emperador es, precisamente, conducir al género humano hacia la paz sometándolo a un querer único (6).

(1) De Monarchia, II, 2.

(2) id., II, 5.

(3) id., II, 5.

(4) id., III, 10.

(5) id., I, 9.

(6) id., I, 14; III, 10.

La paz exige también la solución jurídica de las contiendas de intereses. Donde puede haber litigio debe existir un juicio, un tribunal. Nueva razón de la necesidad de la Monarquía. Porque entre príncipes que no están sometidos uno al otro pueden suscitarse contiendas por culpa de ellos mismos o de sus súbditos. Y como ninguno puede ser juez del otro, porque son independientes e iguales, debe haber un tercero que tenga a aquéllos bajo su jurisdicción. Si este tercero tiene un igual, se planteará el mismo problema, de modo que finalmente hemos de necesitar un juez primero y soberano sobre los grupos políticos que integran la humanidad (1).

Estas últimas consideraciones nos anuncian ya que la estructura del Imperio no fué concebida por Dante como un montón amorfo de individuos congregados en torno al Monarca. Dante ha recogido en su doctrina el principio federalista y jerárquico de la organización política, concebido por el pensamiento medieval y realizado —aunque imperfectamente— en las instituciones. Entre el individuo y el Imperio se alza una serie ascendente y concéntrica de agrupaciones parciales: la comunidad doméstica, la aldea (*vicus*), la ciudad, el reino (2). Cada una de ellas tiene su fin propio, distinto del de las otras, y para alcanzarlo adecuadamente cada una debe regirse por un solo jefe: así, la familia, por el padre, y el reino, por el rey.

Este principio del gobierno unipersonal de los grupos es un nuevo argumento que invoca Dante para sostener que también la humanidad toda ha de ser regida sólo por uno (3).

Todos esos grupos, incluso los reinos, cuyos dominios se limitan mutuamente (4) están subordinados al Monarca universal (5). Pero esta jerarquización no destruye la estructura federalista. Gobierno único y ley única no significan que el Monarca haya de dictar todas las disposiciones jurídicas particulares o de detalle. Los grupos parciales conservan su autonomía. Dante destaca, a este respecto, en forma sorprendente la variabilidad del derecho positivo en su relación con los caracteres de los grupos. La ley es una regla de dirección para la vida. Pero las naciones, los reinos y las ciudades

(1) De Monarchia, I, 10.

(2) id., I, 3.

(3) id., I, 5.

(4) id., I, 11.

(5) id., I, 6.

poseen cualidades diferentes, tienen condiciones de vida distintas, deben ser regidos, pues, por leyes también diferentes. No es posible someter a un mismo régimen jurídico a los pueblos de regiones frías que a los pueblos de regiones tórridas. Así, pues, la ley única que los príncipes particulares deben recibir del Monarca, tiene como contenido solamente aquellos puntos comunes que interesan a todos los hombres (1).

Pero dentro de esta estructura federalista no es el poder de los grupos parciales el que funda el poder del Imperio. Para Dante, la fuente primigenia de la autoridad es el Imperio mismo, de modo que los hombres están sometidos a los príncipes mediante el Monarca y no al revés. Los hombres están más cerca del Emperador que de los jefes de los otros grupos, porque a éstos no están vinculados más que en parte, en tanto que al Monarca están vinculados en todo. Así, el cuidado de todos corresponde primero e inmediatamente al Monarca, y a los otros príncipes sólo por intermedio de aquél, porque la función de ellos proviene de la función suprema (2).

Toda esta doctrina es una transposición al plano político de la ontología aristotélico-escolástica de la causa primera y de las causas segundas: la causa es tanto más causa cuanto más originaria es.

La eminencia del Imperio, la posición superior de la autoridad en general, no consiste, sin embargo en un privilegio que tenga en sí mismo su razón de ser. Nada más opuesto al pensamiento de Dante, que concebir al poder político como un derecho público de rango superior al derecho de los súbditos, como lo concibió el absolutismo de los siglos XVI y XVII. Los fundamentos ontológicos y éticos de toda autoridad, la revelan como una función, *al servicio* de los a ella sometidos. Los gobernantes son señores de los gobernados solamente en cuanto a los medios, pero son sus servidores en cuanto a los fines. En todos los grupos, en todos los poderes, ha de darse siempre la misma relación. No son los ciudadanos para los cónsules, ni el pueblo para el rey, sino, al contrario, los cónsules para los ciudadanos, el rey para el pueblo (3). El legislador es para los legislados (4), el

(1) De Monarchia, I, 14.

(2) id., I, 11.

(3) id., I, 12.

(4) id., I, 12.

juez para juzgar, el emperador, finalmente para el Imperio, y no al revés (1). El Monarca universal, que en la elección de las leyes está determinado por el fin, es el servidor de todos (2).

La inversión de esta relación es lo que constituye la esencia de la tiranía. « Los tiranos no hacen servir las leyes a la utilidad común sino a su utilidad personal » (3). Pero todo régimen justo se propone por fin la libertad. Para Dante, la libertad no es la libertad individualista, sino cabalmente esa situación de preeminencia final de los gobernados frente a los gobernantes, a que aludíamos. Siguiendo a Aristóteles aclara Dante que es libre el que es para sí mismo y no para otro; porque el que es para otro es *determinado* por ese otro ente para el cual existe. Por éso, en realidad, el que no es libre es el gobernante.

Esta doctrina de la libertad se convierte en un nuevo justificativo del Imperio. Porque también el género humano, considerado como un todo, requiere para su perfección la libertad. La humanidad es para sí y no para otro. Exige, pues, que haya alguien que sea *para ella* en su conjunto, que esté al servicio, no de este o de aquel grupo, sino del todo. Es el Monarca universal (4).

Observemos que al determinar los fundamentos de la Monarquía, Dante ha sentado implícitamente sus fines. La paz, la decisión de las controversias, la justicia, el derecho, la libertad, son otros tantos objetivos que ha de perseguir el Emperador.

No es, pues, extraño que toda esta fundamentación ética demande también que el Imperio se ejercite con un conocimiento pleno y adecuado de sus fines y del fin temporal supremo de la humanidad. De ahí que la filosofía haya de venir en auxilio del poder supremo. El Imperio no puede desempeñarse sobre la base de máximas empíricas de gobierno. El Monarca ha de conducir la humanidad a la felicidad temporal guiado por la luz de las doctrinas filosóficas (*phylosophica documenta*) porque esas doctrinas, seguidas por el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales son el medio

(1) De Monarchia, III, 10.

(2) id., I, 12.

(3) id., III, 4.

(4) id., I, 12.

adecuado para lograr tal fin (1). Por éso, Dante recoge el principio de Aristóteles: « los que poseen una inteligencia vigorosa mandan por naturaleza a los otros » (2).

Sin duda, que esta reivindicación de la filosofía no llega a constituir el gobierno de los filósofos pedido por Platón. Por lo que uno puede imaginarse, ellos habían de formar más bien el consejo del Emperador. Pero es la manifestación más explícita que encontramos en toda la Edad Media a favor de un ideal de gobierno iluminado por la pura razón natural.

La otra cuestión, el problema de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal, es mucho más antigua, ocupa un lugar preferente en los escritos de los teóricos, y tiene una significación real enorme, pues, de hecho, el conflicto entre ambos poderes constituye uno de los episodios de mayor volumen en la historia medieval.

A fines del siglo V el Papa Gelasio I enunció el principio que había de regir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Según él, Cristo mismo fué el modelo del rey y del sacerdote perfecto, y, en cuanto el pueblo cristiano participa de su naturaleza, puede decirse que constituye una raza real y sacerdotal a la vez. Pero Cristo, conociendo la debilidad del hombre, y cuidando de su salvación, separó las dos autoridades confiriendo a cada una su función y deberes propios. Así, pues, existen dos autoridades cada una con su esfera de acción y competencia peculiar: el poder sacerdotal y el poder real. Ambos son de origen divino e independientes dentro de los límites de su jurisdicción, de suerte que en asuntos espirituales el poder temporal está sometido al sacerdocio, y en asuntos temporales el poder espiritual está sometido a la reyecía.

Esta doctrina es recogida por la Edad Media y permanece hasta el siglo XII como el principio unánimemente reconocido. Los civilistas, Irnerius, Bassianus, etc., la aceptan, desde luego, sin discusión. Pero, también los canonistas: todavía en el siglo XII, Esteban de Tournai sostendrá la existencia de las dos autoridades, ambas de origen divino, independientes una de otra en su esfera propia.

(1) De Monarchia, III, 16.

(2) id., I, 3.

La doctrina, en sí misma, era clara y sencilla. La dificultad radicaba en establecer qué asuntos eran materia espiritual o temporal. Por otra parte, los hechos no siempre se ajustaban a la teoría, o era, por lo menos, discutible su concordancia con ella. Por un lado, la intervención de los emperadores y reyes en la elección de papas y en la designación de obispos. Por otro, la actitud del Papado en ciertos asuntos que rozaban fuertemente los límites de la autoridad temporal. La generalización de la simonía, la lucha de Gregorio VII contra ella, que culmina con la prohibición de la investidura por los laicos (1075), las amenazas de excomunión contra Felipe I de Francia y la efectiva excomunión de Enrique IV de Alemania, los intentos de conciliación entre Pascual II y Enrique V, y la solución del conflicto con el establecimiento de Worms de 1122, configuran el primer acto del drama que ha de desenvolverse durante varios siglos.

Es entonces que se abre paso la doctrina de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado. Cuatro argumentos principales la fundamentan:

1. La tradición real o supuesta de Papas que nombran o depone a reyes y emperadores. Zacarías depone al último rey merovingio y da la corona a Pepino; Juan VIII con el Senado y el pueblo romano elige emperador a Carlos el Calvo.

2. Las consecuencias de la excomunión. La excomunión traía aparejada la prohibición para los demás cristianos de todo contacto, de toda comunicación con el excomulgado. Los actos de un rey cristiano están sometidos, en cuanto atañe a materia de pecado, a la autoridad de la Iglesia: en virtud de su potestad espiritual ella puede excomulgarlo como a cualquier otro cristiano. Gregorio VII sacó la consecuencia lógica: si la excomunión implica el aislamiento del excomulgado de la comunidad de los fieles, los súbditos de un rey excomulgado no pueden recibir órdenes de éste. Por consiguiente, la excomunión del rey o emperador entraña la nulidad del juramento de fidelidad. Así procede Gregorio con Enrique IV.

3. Pedro y sus sucesores recibieron de Cristo autoridad tanto sobre la esfera temporal como sobre la espiritual. A ellos corresponden las dos espadas. « Lo que atares o desligares en la tierra será atado o desligado en el cielo » dice Jesús a Pedro.

4. La supuesta donación de Constantino al Papa Silvestre, de Roma y de la parte occidental del imperio.

Pero estos argumentos eran esgrimidos con diverso alcance, pues la tesis de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado era susceptible de diversas interpretaciones.

Podía entenderse por ella que el poder espiritual es superior en dignidad y en importancia al temporal. Así entendida, la doctrina era generalmente aceptada.

Podía significar también que la naturaleza de un poder es tan superior a la del otro que en caso de conflicto entre ambos debe prevalecer la decisión de la autoridad más alta. Esta interpretación ofrecía mucho mayor dificultad para ser admitida puesto que la doctrina gelasiana estaba todavía en vigor. Sin duda, las dos autoridades están sujetas a la ley divina, pero ley divina no es lo mismo que ley de la Iglesia, que derecho canónico. No puede decirse con precisión qué pensó sobre esto la doctrina de la época. Solamente en algunos canonistas parece admitirse la idea de que en caso de conflicto de derechos la última palabra corresponde a la autoridad eclesiástica.

Pero la tesis de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado podía significar además —y esta es la interpretación de más largo alcance— que el poder espiritual es *la fuente* de la autoridad del poder temporal y que, en principio, posee una supremacía sobre éste precisamente en la esfera de lo temporal. Es la doctrina sostenida por Paucapalea (1), para quien la donación de Constantino implica la traslación del poder imperial en su totalidad al Papado. Es también la opinión de Honorio de Ausburg (2), de Juan de Salisbury (3) y del canonista Rufino (4). Según ellos las dos espadas pertenecen al poder espiritual; sólo la Iglesia representa verdaderamente el reinado de Cristo: el poder secular tiene su autoridad derivada de ella. Esos cuatro autores son, pues, los fundadores de una nueva teoría. Pero solamente ellos. Ni en los demás canonistas ni en los otros teóricos hallamos expresada esta doctrina de la supremacía del Pontificado en materia temporal. Observemos, sobre todo, que tampoco es la tesis de Gregorio VII. Ciertamente, Gregorio había sostenido el derecho de los Papas de excomulgar a los reyes y de desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad. Pero esto era so-

(1) *Summa Decretorum.*

(2) *Summa Gloria.*

(3) *Policraticus.*

(4) *Summa Decretorum.*

lamente la consecuencia que Gregorio, bien o mal, extraía del estado de excomunicación cuando el excomulgado era un príncipe. Era, pues, una derivación de la supremacía de la Iglesia en materia espiritual, y de ningún modo de la supremacía del Papado en materia temporal, ni mucho menos, del principio de que el poder temporal es derivado del espiritual.

Por consiguiente, la teoría de que el poder espiritual es la fuente del secular y superior a él en materia temporal, fué durante los siglos XI y XII la opinión particular de pocos escritores, pero no la opinión oficial de la Iglesia. La opinión general continúa siendo la doctrina gelasiana, representada por Esteban de Tournai.

En 1198 ciñe la tiara Inocencio III. Con él comienza el segundo acto de la famosa lucha. Cuando se produce la doble elección de Felipe de Suabia y Otón IV para la corona imperial, Inocencio interviene en la disputa y reconoce y confirma a Otón como único emperador legítimo. Más tarde lo excomulga, releva a sus súbditos del juramento de fidelidad y reconoce a Federico II.

Inocencio pretende más que Gregorio. Reclama el derecho de examinar la persona electa para el imperio, de investigar la regularidad de la elección, de decidirla en caso de disputa, de decidir también si una materia compete a la jurisdicción laica o a la eclesiástica. Afirma la superioridad del poder espiritual frente al temporal y se presenta a sí mismo, no ya como sucesor de Pedro, sino como vicario de Cristo o de Dios, menor que Dios en rango, pero mayor que el hombre; situado sobre todos los pueblos y reinos de la tierra con la plenitud del poder, juzgándolo todo, juzgado, empero, sólo por Dios. Compara el poder espiritual al sol, y el secular a la luna, que recibe su luminosidad del primero.

Y, sin embargo, por más impresionante que resulte esta tremenda afirmación de poderío, Inocencio III se mantiene, en los principios, fiel a la doctrina gelasiana. No reclama como Papa el poder temporal supremo; sostiene que interviene en asuntos seculares solamente cuando en ellos va envuelta una cuestión de pecado. No pretende elegir a los emperadores: reconoce que éstos tienen sus electores legítimos, y, si interviene para confirmar o anular la elección, es en virtud de que el Imperio de Occidente fué una creación del pontificado. Pero admite que la autoridad laica es de origen divino al igual que la eclesiástica.

Es recién con Gregorio IX e Inocencio IV en su lucha contra Federico II, que la doctrina oficial de la Iglesia va a virar su rumbo.

Gregorio IX (1227) alega que la donación de Constantino fué hecha con el consentimiento del Senado y del pueblo, no sólo de Roma, sino de todo el Imperio, de modo que Constantino transfirió legítimamente al Papa —que gobierna la clerecía y las almas de los hombres— el señorío sobre sus cuerpos y sobre el mundo entero. En consecuencia fué la sede pontificia que transfirió el Imperio a los emperadores germánicos, sin disminuir, sin embargo, por ello, la substancia de su jurisdicción.

Inocencio IV (1243) da un paso más. Según él, los Papas como sucesores de Pedro han recibido de Dios un poder general sobre todos los hombres en materia espiritual y temporal. No hay más poder derivado de Dios que el de la Iglesia. De ahí, que no fundamente ya el poder imperial del Papa en la donación de Constantino. Antes de su conversión Constantino no ejercía un poder legítimo sino tiránico. Si lo resignó a la Iglesia fué porque reconoció que el poder imperial es de ella. Más bien fué la Iglesia la que confirió a Constantino un poder legítimo. Pues a ella le corresponden las dos espadas. El emperador sólo recibe el *uso* de una de ellas.

Bajo la influencia de Inocencio IV se modifica también la doctrina de los canonistas y de los escritores eclesiásticos.

Inocencio IV era él mismo un canonista distinguido —comentador de las decretales de sus antecesores y de las suyas propias. En su afán de reforzar su punto de vista, Inocencio IV interpreta las frases enfáticas y equívocas de Inocencio III en el sentido que le son más favorables, atribuyéndole una tesis que estrictamente no había sido expuesta más que por él y por Gregorio IX. Más aún: como canonista da a su doctrina un alcance mayor que el que le había conferido como Papa. En su *Apparatus*, no solamente reitera su peculiar hermenéutica de la Donación y su teoría de la supremacía temporal del Papa sobre emperadores y reyes, sino que partiendo de la premisa de que Cristo es el único señor del mundo y el Papa su vicario, extiende su poder temporal hasta comprender también a los judíos y a los infieles.

Por esta vía van a seguirlo todos los canonistas. El *Hostiensis*, Godofredo de Trano, Bonaguida d'Arezzo, Guillermo Durand, sostendrán decididamente la superioridad del poder espiritual sobre el

temporal, no sólo en dignidad, sino también en tiempo y en poder. El emperador no es más que el vicario de la Iglesia. No recibe la autoridad directamente de Dios, sino por intermedio de ella. Según Rofredo de Benevento, algunos de sus colegas habrían llegado a sostener que el emperador es *vasallo* del Papa.

Los escritores eclesiásticos —no canonistas— como Vicente de Beauvais y Ptolomeo de Lucca comparten en sus grandes líneas esta doctrina. En cambio, no puede decirse lo mismo de Sto. Tomás de Aquino. Ciertamente que en su obra de juventud, los « *Comentarios a las Sentencias* », el gran maestro se inclina a la opinión papalista. Pero luego, en la parte del *De Regno* escrita por él, la única superioridad reconocida expresamente al Papa es en materia espiritual. Y en la *Summa Theologica*, si bien llega a sustentar la doctrina de Gregorio VII, sobre la facultad de la Iglesia de excomulgar y deponer al titular del poder laico, en ningún momento sostiene que el poder temporal corresponda al Papa por derecho propio. Se extiende sólo hasta donde la autoridad temporal se lo ha concedido.

La independencia del poder temporal tuvo entonces sus mejores defensores en los civilistas. Odofrido, Martín de Fano, Juan de Viterbo y Andrés de Isernia siguen manteniendo la doctrina de Gelasio I. Es claro que esta es la opinión que también encontraremos en los documentos legales tales como las *Partidas*, los *Establecimientos de San Luis*, los *Assises de Jerusalem* y el *Espejo de Sajonia*.

Y así, cuando en los últimos años del siglo estalla el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, la doctrina está dividida en dos campos perfectamente definidos.

Pero Bonifacio no mantuvo un punto de vista constante. En 1296 se inicia el conflicto con la bula *Clericis laicos* que prohibía al clero pagar impuestos a las autoridades seculares sin permiso de la Santa Sede, y amenazaba con la excomunión a los reyes y señores que impusieran tales exacciones. En Francia e Inglaterra se levanta la oposición. Bonifacio entonces explica y reduce sus pretensiones. Pero en 1301 aparece la bula *Ausculda Fili* donde Bonifacio afirma que el Papa fué puesto por Dios sobre todos los reyes y reinos con autoridad para fundarlos y destruirlos. En Francia los legistas organizan la resistencia y publican la bula alterada, en que aparece el Papa queriendo sujetar al rey en lo temporal. Pierre Dubois acusa a Bonifacio de herejía. Felipe convoca a los Estados generales, y las pretensiones reales o supuestas de Bonifacio son repudiadas incluso por



el clero francés. Bonifacio declara entonces en pleno consistorio, que hace cuarenta años que es experto en derecho y que sabe muy bien que hay dos potestades ordenadas por Dios; no quiere, pues, usurpar la jurisdicción del rey, pero éste no puede negar que como cualquier otro cristiano está sujeto al Papa en razón de pecado. Pero a los pocos meses (1302) en la bula *Unam Sanctam*, Bonifacio sostiene que en la Iglesia hay sólo una cabeza, Cristo, y un solo vicario, Pedro y sus sucesores; que las dos espadas pertenecen a la Iglesia, la una usada por el sacerdote, la otra por el rey pero por mandato (*ad nutum*) del sacerdote. De modo que, mientras en estas dos bulas Bonifacio mantiene la doctrina canónica de la segunda parte del siglo XIII, en otras declaraciones se muestra mucho más mesurado.

La literatura provocada por este último conflicto contiene las tesis más extremas sobre el problema. Enrique de Cremona (1), Santiago de Viterbo (2), Agustín Triumphus (3) y un tratado anónimo descubierto, hace poco por Scholz (4), sostienen la doctrina papalista. Egidio Colonna (*Romanus*) llega a afirmar que el reino que no ha sido instituido por la Iglesia es un latrocinio (5).

Por el rey se pronuncian varios tratados anónimos (*Disputatio inter clericum et militem*, *Questio in Utramque Partem*, *Questio de Potestate Papae*) y Juan de París (6). Todos coinciden en negar al Papa un poder temporal universal por derecho propio, y en sostener que el Rey de Francia es independiente de todo otro poder en lo temporal (7).

Es entonces cuando Dante escribe su tratado.

Dante conoce la situación real y espiritual. Ha vivido en los días del último conflicto. La paz de las ciudades italianas ha muerto en las luchas de Güelfos y Gibelinos. Sabe que tiene por adversarios al Papa, a muchos prelados, a los canonistas y a otros escritores (8). Contra ellos sostiene que el poder temporal no recibe del espiritual

(1) *De potestate Papae*.

(2) *De regimine Christiano*.

(3) *Tractatus brevis*.

(4) *Publizistik zur Zeit Philipps des Schoenen*.

(5) *De Ecclesiastica Potestate*.

(6) *Tractatus de potestate regia et papali*.

(7) Para todos estos antecedentes consúltese Carlyle, op. cit., tomos II, IV y V.

(8) *De Monarchia*, III, 3.

ni el ser, ni su autoridad, ni su ejercicio. Lo único que recibe es una mayor eficacia para operar, de la luz de la gracia que le infunde la bendición del Pontífice (1). Pero la autoridad imperial depende inmediatamente de Dios (2). Y el emperador sólo debe al Papa «reverencia» (3).

La tesis de Dante significa, pues, una vuelta a la tradicional doctrina de la Iglesia fijada por Gelasio I y abandonada desde la época de Inocencio IV. Pero sólo en la tesis; no en los fundamentos. Los de Gelasio eran dogmáticos, los de Dante son sobre todo filosóficos.

Según Dante, los dos poderes son para el hombre solamente accidentales. No están implicados por la pura naturaleza humana. Son remedios a la debilidad del hombre producida por el pecado original. Si hubiera permanecido en el estado de inocencia en que Dios lo creó, el hombre no tendría necesidad de tales guías para alcanzar determinados fines (4). El pecado es, pues, la justificación del Imperio y la justificación de la Iglesia.

Por otra parte, Pontificado e Imperio, considerados en sí mismos, tampoco son substancias; caen bajo la categoría de la relación: son relaciones de preeminencia o de superposición. Pero en tanto que el Imperio es una relación de dominación, la Iglesia es una relación de paternidad (5). La esencia de ambos es, pues, distinta. Por éso ninguno de los dos puede reducirse al otro.

Pero el argumento decisivo que fundamenta la pareja inmediatez con que ambos poderes dependen de Dios, lo encuentra Dante en el dualismo del alma y del cuerpo en conexión con la teleología aristotélica.

El hombre es un compuesto de dos partes esenciales, corruptible la una, incorruptible la otra, corruptible el cuerpo, incorruptible el alma. Cada una de ellas está ordenada a un fin último, de suerte que el hombre tiene un doble fin: por un lado ha de perseguir la felicidad de la vida presente que consiste en el ejercicio de la propia virtud; por otro, ha de alcanzar la beatitud de la vida eterna, que consiste en la fruición de la contemplación de Dios. Para alcanzar

(1) *De Monarchia*, III, 4.

(2) *id.*, III, 13.

(3) *id.*, III, 16.

(4) *id.*, III, 4.

(5) *id.*, III, 12.

esos fines distintos se necesitan también medios distintos, que han de ser dos poderes que dirijan al hombre hacia aquéllos: son precisamente, el Papa y el Emperador. El Papa conduce a la humanidad a la vida eterna; el Emperador la dirige hacia la felicidad temporal (1). Esta es la *ultima ratio* de la independencia que debe gozar el poder temporal frente al poder espiritual.

Este dualismo de los poderes no destruye, sin embargo, la exigencia de unidad perseguida afanosamente por Dante. El Papado y el Imperio son relaciones de preeminencia, cada una con su diferencia específica; es preciso, pues, que ambos se ordenen al ente que posee la pura relación de preeminencia, sin diferencia específica, es decir, a Dios mismo (2).

\* \* \*

Antes de terminar, quisiera insistir sobre algunos puntos.

Hace muy pocos años, en una disertación leída en la Academia Prusiana de Ciencias, N. Hartmann pedía que la historia de la filosofía no fuera sólo una exposición de los sistemas filosóficos, de la construcción racional y coherente en que cada pensador ha querido encerrar la esfera de la realidad que ha estudiado, sino también una revelación de los problemas que ha analizado y de las fracciones de evidencia y verdad que ha conquistado. El sistema es generalmente un conjunto desigual de puntos de vista y opiniones que la fantasía entreteje hasta darle ese aspecto racional y concluso que cautiva al lector no especializado. El sistema es casi siempre el sistema del error. Pero dentro de él es posible encontrar ciertas adquisiciones del conocimiento, lo que cada filósofo ha investigado, penetrado, y ha podido demostrar en definitiva. No basta preguntarse qué ha enseñado un filósofo; hay que determinar también qué ha visto, qué ha conocido, qué problemas, verdades o hechos ha captado (3).

En esta conferencia hemos expuesto el sistema filosófico-político de Dante, la doctrina que Dante enseñó. Se necesitaría otra para mostrar que dentro de esas series inacabables de silogismos hay algunas adquisiciones permanentes del conocimiento. Brevemente voy a indicar las principales.

(1) De Monarchia, III, 16.

(2) id., III, 12.

(3) Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. 1936.

En primer lugar, la idea imperial de Dante es una respuesta a un problema efectivo. No es la solución lo que aquí interesa. La doctrina de la monarquía universal puede ser errónea; con seguridad es de realización imposible. Lo que Dante, el primero, vió con justicia fué que las relaciones de hecho entre los hombres y sus contiendas de intereses se extienden a toda la humanidad y que, por consiguiente, la regulación jurídico-política no puede terminar en el ámbito de un Estado sino que ha de abarcar todo lo que tenga figura humana. La Monarquía universal, el Derecho internacional, la Sociedad de Naciones son intentos de solución a una misma cuestión. He aquí la mejor prueba de que el problema es real y no ficticio.

En segundo lugar, Dante redescubre el valor de la paz como valor de la comunidad, y vuelve a señalarlo como objetivo supremo de la institución política. Y digo vuelve, porque ésto ya lo había visto en el siglo V San Agustín. Pero la teoría política de la Edad Media dejó de lado esta idea agustiniana, para ver el fin del Estado en la justicia. En cambio, Dante percibió que en la conexión de paz y justicia, la justicia es el valor condicionante y la paz el condicionado. Una paz basada en la injusticia es una paz frágil, amenazada constantemente por la violencia que pugna por realizar una sociedad más justa. Y, sin embargo, Dante orce que el valor de la paz es más alto que el de la justicia. Parece que hubiera conocido ya el principio de que la fuerza del valor está en razón inversa de su altura, descubierta por la actual axiología.

Otra adquisición que debemos a Dante se encuentra en su doctrina de la realización de la justicia por el Monarca universal. Aquí, como en el primer caso, lo que Dante ha visto bien no es la solución, sino el problema y sus términos exactos. Este problema consiste en lo que yo llamo el *equivalente político de la justicia* (1). Trátase de encontrar un régimen de gobierno tal, que el gobernante se vea forzado a ser justo. Y el problema surge, porque todo hombre lleva dentro de sí una tendencia contraria a la justicia, que es el interés egoísta. La cuestión es entonces crear un sistema político que anule el conflicto entre justicia e interés en el ánimo de quien haya de gobernar. Ya hemos visto que Dante sabía bien todo ésto. En un trabajo publicado hace unos años (2), he tratado de mostrar que la doctrina del contrato social de Rousseau es una solución a este mismo

(1) Véase mi *Eidélica y Aporética del Derecho*.

(2) Sobre el concepto de voluntad general en Rousseau. 1936.

problema. Sólo que resuelto en forma diametralmente opuesta. Rousseau quiere hacer *coincidir* el interés con justicia y ésto sólo es posible cuando gobiernan todos. Dante quiere encontrar al gobernante absolutamente desinteresado y éste sólo puede ser el Monarca universal, que no puede desear ya nada, puesto que su poder se extiende a todo.

Por último, en una época cuya filosofía jurídica dirige la mirada con preferencia hacia la inmutabilidad del derecho natural, Dante, sin desconocer ésto, destaca vigorosamente la variabilidad del derecho positivo en relación con la diversidad de climas y con las diferencias intrínsecas de los pueblos. Y notemos que se detiene en el justo límite. No cayó él en el error determinista de Montesquieu y Buckle que concebirán el derecho como un efecto necesariamente causado por las condiciones geográficas. Dante se concretó a comprobar la relación entre ambos términos y a presentar como una exigencia deontológica la diferencia de leyes para la diferencia de pueblos.

La filosofía política de Dante no ha sido, pues, elaborada en vano. Su imponente construcción de un imperio universal es sin duda un sueño irrealizable. Pero la noble osadía de su idea y el saldo de problemas y evidencias que conquistó, le han conferido al poeta máximo del cristianismo un lugar destacado en el concierto universal de los filósofos.

## Problemas de la locución, según la filosofía cristiana

MANUEL RIO

El problema central que ensayaremos tratar aquí es el problema de la esencia de la locución. La locución, sin duda, es el producto de la función, del especial dinamismo que denominamos lenguaje; sin duda, consiste materialmente en ciertos gestos, sobre todo en actuar, en poner en acto la palabra. Mas ¿qué es esencialmente actuar, poner en acto la palabra? ¿Qué importa la actuación de la palabra en la estructura funcional humana?

Las cuestiones que dejamos propuestas, formalmente planteadas en la filosofía actual, se avivan para nosotros al presente, por el encendido interés, por la grave preocupación con que contemplamos los problemas que importan substancialmente al hombre. La interpretación filosófica de la locución está, en efecto, en la base de las concepciones que comprometen hoy, no ya aspectos accidentales del hombre, sino su constitutivo esencial mismo.

Consideraremos, primero, en cuanto a nosotros ahora se nos alcanza, la esencia de la locución en sí misma, según las tesis de la filosofía cristiana confrontadas con ciertas posiciones típicas de la mente contemporánea. Luego, para comprender con mayor exactitud su concepto e interesados en los problemas particulares implicados, contemplaremos esa esencia en relación con ciertas especiales variedades de la locución en su realización concreta. Trataremos de esos problemas en la segunda parte de este estudio.