

**SAN AGUSTÍN, DANTE Y LA GLOBALIZACIÓN**  
**UNA INVITACIÓN A LA REFLEXIÓN**  
**SOBRE LA GLOBALIZACIÓN Y LA LAICIDAD**

CARLOS A. GABRIEL MAINO

**Nada nuevo hay bajo el sol**

Hoy en día, y desde hace ya muchos años, se nos plantea la cuestión de la globalización o mundialización. Nadie dudaría en calificarla como una de las principales cuestiones de nuestro tiempo, de carácter político, económico, jurídico, filosófico e incluso teológico, para los que aún recuerdan esta última ciencia. Esta cuestión de la mundialización se nos muestra como propia de nuestro tiempo e incluso Fukuyama ha dicho que forma parte del fin de los tiempos.<sup>1</sup>

Ambos términos usados, mundialización y globalización, en realidad guardan una distinción importante hecha por Bandieri, que es la de constituir una díada de género y especie. La globalización “alude a la presencia omnímoda y ubicua de mecanismos o soportes impersonales, como las redes tecnológicas de comunicación, los mercados financieros y, en general, los aparatos ajustados a elecciones racionales conforme la fórmula binaria costo/beneficio y el objetivo de maximizar estos últimos”.<sup>2</sup> Es la razón tecnológica llevada a su máxima expresión, en desprecio del hombre.

<sup>1</sup> Ver FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992.

<sup>2</sup> BANDIERI, Luis María: *Patria, Nación, Estado et quibusdam aliis*, Curso Formación Especial, Universidad Católica Argentina, 2005, inédito.

Existe otra forma dentro del género de la mundialización, siempre siguiendo a Bandieri, y es la de la constitución de un *imperio planetario*. Esta última, anterior a la globalización, la hemos podido ver no hace mucho tiempo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y quizás perviva en alguno de los *think tanks* de Washington DC.

Pero el fenómeno de la mundialización, que se muestra al hombre de hoy como el problema de *nuestro tiempo*, se viene repitiendo a lo largo de la historia de Occidente, al menos desde hace unos 25 siglos. Indudablemente, aquella repetida verdad del Eclesiastés esconde un significado mucho más hondo del que generalmente se le atribuye:

Lo que fue, eso será;  
lo que se hizo, eso se hará.  
Nada nuevo hay bajo el sol.

*Si algo hay que se diga: "Mira, eso sí que es nuevo", aun eso ya sucedía en los siglos que nos precedieron.*<sup>3</sup>

A este respecto, ya en 1952, Etienne Gilson entendía que una "sociedad humana universal" se estaba gestando y que ésta implicaría el fin de los Estados, como estos en su oportunidad significaron el fin de los pueblos que antaño se encontraban divididos.<sup>4</sup> Así, Alejandro en su día terminó con la *polis* y Augusto también extendió los límites de la *civitas*; y luego, por ejemplo, la creación del Estado francés terminó con la Bretaña, la Provençe y el Languedoc.

Estos hechos tuvieron implicancias religiosas importantes. Cuando Alejandro y los emperadores romanos reclamaron para sí el reconocimiento de su propia divinidad, no hacían un acto de egocentrismo exacerbado solamente. Lo que hacían era sentar las bases de una sociedad que no podía entenderse sin un culto religioso común, como ya lo sostuviera Fustel de Coulanges.<sup>5</sup>

El elemento que de algún modo cambió estos postulados fue el Cristianismo. Al llevar la Buena Nueva a todos los hombres, el Cris-

<sup>3</sup> Eclesiastés 1, 9-10.

<sup>4</sup> GILSON, Etienne: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965, pág. 13.

<sup>5</sup> Cfr. FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis: *La Ciudad Antigua*, Buenos Aires, Ciudad Antigua, 1998. Ver también GILSON, Etienne: ob. cit., pág. 17 y ss.

tianismo nos hace hijos de un mismo Padre Celestial y hermanos del Hijo de Dios. La fe en Cristo se convierte en el lazo de una sociedad sin límites de raza ni lugar. La familia de los hijos de Dios no reconoce extranjeros ni exige circuncisiones, sólo se incorpora a un nuevo miembro purificándolo “por el agua y el espíritu”.<sup>6</sup>

No se trata del *cosmos* estoico o cualquier otra vivencia filosófica, la Iglesia es una sociedad que une a sus miembros entre sí y no al universo impersonal: *Todo lo que la posteridad de Abraham había creído verdadero según la carne, desde ahora aparece como verdadero según el Espíritu.*

Ahora bien, el César, el judío, el griego, todos siguen existiendo. La Iglesia no anula estas distinciones sino que las ignora, porque su reino no es de este mundo. El cristiano vive sobre la tierra pero su vida transcurre en una ciudad que no es terrena sino celeste. Esto implica una tensión importante entre la sociedad cristiana y el orden temporal, es en definitiva lo que se reclamaba a los cristianos en las persecuciones: la pertenencia a una sociedad es religiosa; si los cristianos no adoraban al emperador, eran extranjeros o sediciosos. Gilson cita una frase de Celso a este respecto: “No os coloquéis al margen del Imperio, y trataremos de soportaros”.<sup>7</sup> Celso quería que los cristianos se decantaran por una sociedad o la otra, pues no comprendía la dualidad que el Cristianismo importaba para el imperio pagano: ¿Cómo es posible que se nieguen a rendir culto a nuestros dioses, pero se casen y eduquen a sus hijos aquí? ¿Pertenecen o no pertenecen?

Pareciera que frente a este dilema sólo había dos alternativas: la de los padres del desierto, de retirarse, de vivir al margen de la sociedad política, o la de cristianizar el orden temporal. Este dilema se desvanece parcialmente con la conversión del Emperador, porque éste reconoce la misma autoridad espiritual que los cristianos. Así es que pudo pensarse que en realidad el imperio era un vehículo que Dios usaría para llevar el Cristianismo a todo el planeta, mientras que otros creyeron que en realidad el poder temporal siempre sería antagónico del espiritual.

<sup>6</sup> San Juan, 3,3-5.

<sup>7</sup> GILSON, Etienne: ob. cit., pág. 37.

## El pastor y el poeta

Puede ser interesante estudiar de qué manera pueden haber abordado este asunto dos grandes clásicos de Occidente, con mucho en común y a la vez tan distintos. Me refiero a Dante y a San Agustín.

Ambas biografías son conocidas. Aurelio Agustín nació en Tagaste, actual territorio argelino y ciudad romana de entonces, en el año 354. Era un hombre profundamente romano que vivió, igual que nosotros, el fin de una era, no la *posmoderna*, sino otra que podría haber sido llamada *posclásica* o *pospagana*. Murió en el 430, con Hipona asediada por los Vándalos y a sólo 46 años de la adveniente caída del Imperio Romano de Occidente. Eran éstos los dolores de parto de una nueva edad, la Edad Media, que también podría llamarse la *Edad Cristiana*. De hecho, se lo considera uno de los *padres* de esa civilización cristiana.

Su obra más conocida es *La Ciudad de Dios*; como todas las del santo, obra de las circunstancias, imperfecta, llena de digresiones, de demoras, de prolongaciones.<sup>8</sup> Su fin es puramente pastoral, pues San Agustín de Hipona era, antes que nada, un pastor. Tardó 14 años en escribirla. Es una teología de la historia, en ella describe al mundo, no tanto al físico como al moral.<sup>9</sup> Tiene otra obra de menor envergadura, las *Confesiones*, obra autobiográfica, atrapante. De algún modo, el viaje espiritual personal de las *Confesiones* es llevado a la historia del hombre en *La Ciudad de Dios*.

Dante Alighieri nació en Florencia en el año 1265, es decir, 900 años después que San Agustín. Asistió a la agonía del mundo cristiano que éste apenas no vio nacer. Al igual que San Agustín, Dante pertenecía a una familia de las que llamaríamos de clase media alta, pues ambos tuvieron la posibilidad de educarse pero también la necesidad de trabajar para vivir. Su familia pertenecía a la burguesía güelfa florentina. Ya mayor, se enroló dentro del partido blanco, es decir, el de los güelfos moderados, quizás más cercanos a los gibelinos que a los güelfos negros. Participó en el gobierno de su partido y en el año 1301 partió a Roma como embajador, pero el Papa Bonifacio VIII qui-

<sup>8</sup> MONTES DE OCA, Francisco: Introducción a *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1990, pág. XVI.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pág. XIX.

so que Florencia quedara sujeta a Carlos I de Anjou, que era la posición sostenida por el partido negro. Cuando regresaba de Roma, la sustitución del gobierno *blanco* por otro *negro* lo llevó al exilio, del que nunca volvería, pues fue acusado injustamente de malversación de fondos y perseguido judicialmente.<sup>10</sup>

En el ámbito de la poesía, a través del que Dante finalmente perduró, cultivó el *Dolce Stil Nuovo* o stilnovismo, que se revelaba contra el estilo clásico. El stilnovismo tenía como una de sus características el cultivo del que hoy llamamos *amor platónico*, que como sabemos Dante profesaba hacia la joven Beatriz Portinari.<sup>11</sup> Es decir, no sólo es una técnica estética, sino una concepción del amor que se resuelve en una ética alta.<sup>12</sup> Beatriz, en la *Divina Comedia*, lleva a Dante al Paraíso: da una respuesta salvífica al amor humano.

Hay quien sostiene que los stilnovistas pertenecían a una sociedad secreta de tipo masónica, llamada “Fedeli d’Amore”. En realidad, es pacíficamente aceptado que Dante fue un “Fedeli d’Amore”, pero no que fuera masón. La calificación de masónica de este grupo responde a una generalización incorrecta o a una atribución de la propia masonería en beneficio propio.

Sí es cierto, en cambio, que la obra más famosa de Dante, la *Divina Comedia*, se encuentra repleta de simbolismos,<sup>13</sup> aunque éstos no están relacionados con el anticristianismo de la masonería en lo más mínimo. Dante fue un hombre de su tiempo, un renovador, un inconformista, pero fue un hombre imbuido de un profundo cristianismo.<sup>14</sup> Según Battistessa, “los materiales oriundos del paganismo aparecen presentados y valorados desde una visión del mundo fundamentalmente cristiana y determinadamente católica”.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Para una biografía de Dante puede verse MAZZINGHI, Jorge Adolfo: *Aproximación a la Divina Comedia*, Buenos Aires, EDUCA, 2000, pág. 18 y ss.

<sup>11</sup> Mazzinghi, siguiendo a Boccaccio, sostiene su existencia: hija de Folco Portinari. MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 25.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pág. 27.

<sup>13</sup> Véase a este respecto GUÉNON, Réne: *El esoterismo de Dante*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

<sup>14</sup> MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 16.

<sup>15</sup> BATTISTESSA, Ángel J.: Introducción a “Infierno”, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 1984, pág. 35.

La *Divina Comedia* es llamada por Dante “La Comedia”; siguiendo la clasificación clásica entre comedia y tragedia, su obra es comedia pues termina bien, en el Paraíso. Luego se la adjetivó como *divina* por la materia de la que trata. Es una obra universal, tiene un mensaje que trasciende su tiempo y ámbito geográfico. Es en cierto modo autobiográfica y representa una aventura espiritual.<sup>16</sup> Es también una Suma,<sup>17</sup> como aquéllas de la Edad Media, que en tiempos de Dante llegaba a su final. Dante escribió también otra célebre obra, de menor envergadura, *La Monarquía*, en este caso en latín y no en toscano,<sup>18</sup> y otras obras menos difundidas.

Entre el pastor y el poeta hay importantes rasgos en común. En primer lugar, ambos fueron personajes comprometidos, que pusieron su vida y sus bienes en riesgo en tributo a un bien que entendían más alto. Este nivel de compromiso nos es extraño en la posmodernidad o, por lo menos, *tiene poca prensa*, pero hay en ambos autores un cierto heroísmo común.

En segundo lugar, ambos tuvieron una grave preocupación por los asuntos de su tiempo, pero también supieron ver, por sobre esos asuntos, los problemas que aquejan al hombre en cuanto tal, los problemas morales. Comprendieron que *nada nuevo hay bajo el sol* en los anhelos humanos.

En tercer lugar, ambos escribieron varias obras, una de gran extensión y profundidad, otra de comprensión más estrecha y varias obras menores. Así, tanto *La Ciudad de Dios* como *La Divina Comedia* expresan hondas verdades del hombre, del mundo y de Dios; mientras que las *Confesiones* y *La Monarquía* expresan la preocupación más particular de cada uno: la salvación de las almas en San Agustín y la realización política del hombre en Dante.

En cuarto lugar, ambos se ubican en los extremos de la existencia de la *res publica christiana*. San Agustín muere sin verla nacer y no la imagina, Dante muere cuando ya está muerta pero no puede imaginar un mundo sin ella.

<sup>16</sup> MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 17.

<sup>17</sup> BATTISTESSA, Ángel J., ob. cit., pág. 30.

<sup>18</sup> MARTÍNEZ DE MERLO, Luis: Introducción a *Divina Comedia*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 20.

## El viaje y la herencia común

Tanto San Agustín como Dante nos proponen un viaje. Es profundo el significado del viaje en la literatura occidental y reiterado varias veces. Piénsese en la *Ilíada* de Homero, el *Ulysses* de James Joyce o en *El Señor de los Anillos* de Tolkien. El viaje tiene una función de catarsis, de purificación.<sup>19</sup> En el viaje se sale del mundo contemporáneo en el que vivimos, a instancias que nos llevan a través del espacio, del tiempo y del lenguaje. Se debe pasar por pruebas iniciáticas y el viajero se enfrenta con lo oscuro y terrible, y con lo sacro y excelso. Así como hay una ida, siempre luego hay una vuelta, un retorno a lo cotidiano, pero la que se fue y la que volvió no son exactamente la misma persona. Nadie vuelve igual que como salió, el personaje sufre siempre una metamorfosis.<sup>20</sup>

Dante nos propone claramente un viaje en el transcurso de *La Divina Comedia*, al estilo de la *Ilíada* o de *El Señor de los Anillos*,<sup>21</sup> es una aventura espiritual;<sup>22</sup> pero San Agustín también nos propone en cierta forma un viaje, especialmente en las *Confesiones*, es el viaje desde África a Roma y Milán. En ese viaje San Agustín conocerá otras dimensiones de la existencia humana y experimentará un cambio cualitativo, volverá a África distinto, volverá cristiano y pastor.

En ambos viajes, San Agustín y Dante tienen un guía: Santa Mónica el primero y Virgilio, Beatriz y San Bernardo el segundo. En uno y otro, es el amor y no la razón la solución a los más arduos problemas y el centro de la vida intelectual y moral.<sup>23</sup> En una y otra obra se arriba al éxtasis místico; la filosofía se hace verdadera cuando se realiza como teología y la ciencia se hace verdadera cuando se realiza como fe.<sup>24</sup> Ambos en la certeza de la fe, que supera los confines de la

<sup>19</sup> Sobre este puede tema consultarse GUÉNON, Réne, ob. cit., pág. 56; y PORTELA, Jorge Guillermo: "Leopoldo Marechal y la Formación Católica", en *Revista Universitas*, n° 64, Buenos Aires, 1982, págs. 29 a 40

<sup>20</sup> FERRO, Jorge: *Leyendo a Tolkien*, Buenos Aires, Gladius, 1996, pág. 69 y ss.

<sup>21</sup> Así Palacios insiste en la influencia que en Dante habría tenido la sura XVII del Korán, "El viaje nocturno" o "Kitab el-isra". ASÍN PALACIOS, Miguel: *La escatología musulmana en La divina comedia*, Madrid, 1984. Véase también *El Korán*, traducción de Hernández Catá, Buenos Aires, Andrómeda, 1994, pág. 305.

<sup>22</sup> MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 17.

<sup>23</sup> Confesiones XII, 9. Purgatorio XVII, 103-105.

<sup>24</sup> Paraíso, XXIV, 76-77.

razón, resuelven el problema de la salvación y de la verdad. Ambos encuentran en la selva del pecado la promesa de la redención y en la duda, la certeza de la verdad.<sup>25</sup> San Agustín y Dante mantienen una cierta analogía entre sus obras.<sup>26</sup>

También podríamos decir que Dante lleva a San Agustín en sus alforjas, quizás por obra de la escolástica del que lo recibió. Pero, de una manera o de otra, en el canto que más vigorosamente Dante confiesa su fe, usa un argumento agustiniano.<sup>27</sup> Completamente agustiniana es la indeterminación en la que deja Dante el problema de la divinización.<sup>28</sup> También las ideas del limbo, de la predestinación, de la beatitud, de la perfección de los bienaventurados,<sup>29</sup> del sufrimiento de los condenados,<sup>30</sup> son todas agustinianas.<sup>31</sup>

Cierto es que Dante no le da a San Agustín un episodio de relieve, sólo lo nombra en el Paraíso dos veces.<sup>32</sup> Pero no debe creerse que Dante participara o fuera víctima de las disputas entre aristotélicos y agustinianos, propias del siglo XIII. Los motivos de inclusión o exclusión de personajes obedecieron más a cuestiones estéticas o a querer hacer protagonistas a santos más cercanos a su edad: San Francisco, Santo Domingo, San Benito, Santo Tomás u otros emblemáticos del Cristianismo: San Pedro, Santiago y Juan.<sup>33</sup> San Agustín está ubicado junto a San Benito y San Francisco, bajo el trono de Juan el Bautista, en el anfiteatro que separa el Antiguo del Nuevo Testamento.<sup>34</sup> Es claro el aristotelismo de Dante, del que se ve imbuida toda su obra, pero no pudo nunca rechazar a San Agustín cuando la Iglesia prestó su adhesión a él durante todos los siglos anteriores.<sup>35</sup> Al igual que Santo Tomás, fue a la vez aristotélico y agustiniano.

<sup>25</sup> Paraíso, IV, 130-108.

<sup>26</sup> PASSERI PIGNONI, Vera: "San Agustín y Dante. San Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca", Revista *Agustinus*, Madrid, 1956, pág. 520.

<sup>27</sup> La Ciudad de Dios, XXII, 5. Paraíso, XXIV, 106-108.

<sup>28</sup> De genesis ad literam, XII: "No sabemos cómo vio, lo cierto es que vio" (hablando de San Pablo). Paraíso, I, 73-75. Passeri Pignoni, 521.

<sup>29</sup> La Ciudad de Dios, XXII. Paraíso, XIV, 42-45.

<sup>30</sup> La Ciudad de Dios, XX. Infierno, VI.

<sup>31</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 522.

<sup>32</sup> Cantos X y XXXII.

<sup>33</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., págs. 517 y 518.

<sup>34</sup> Paraíso, XXXII, 35.

<sup>35</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 519.



## El optimismo del poeta

Como el actor y cineasta Roberto Benigni ha dicho: “Lo importante es tratar al poeta en su eternidad de ayer, hoy, mañana: y siempre delante nuestro. Dante no es un trágico que mira siempre hacia arriba como Goethe: él vive, se enoja, cambia sus juicios, es un hombre verdadero, lleno de pasión y de pasiones [...] con la Comedia conocemos todas nuestras emociones y debilidades”.<sup>36</sup> Algo muy similar ha escrito Inés de Cassagne: “Constituye un buceo del alma, con sus grandezas y miserias, sus arrebatos y debilidades, sus virtudes y sus vicios” y afirma que es una lección de ética en la que nos encontramos con nosotros mismos.<sup>37</sup>

Para Dante, los hombres de su tiempo han caído en la miseria moral que reinó en el mundo antes de la redención. Ahora él, a través de la poesía, se aboca a regenerar a la humanidad, mostrando la unidad del orden celeste y humano. En *La Divina Comedia* el lector se siente parte de la creación y regulado por la ley divina.<sup>38</sup>

Desde el punto de vista de lo político, en *La Divina Comedia*, el viaje de Eneas y de San Pablo a ultratumba es necesario para el resurgimiento del Imperio y del Papado<sup>39</sup> y la glorificación del Águila Imperial.<sup>40</sup> Son todos acontecimientos que se encaminan desde la providencia divina al triunfo del Cristianismo.<sup>41</sup> El Canto que versa sobre lo político en *La Divina Comedia* es el sexto, tanto en el Infierno y en el Purgatorio como en el Paraíso. El simbolismo es en este caso manifiesto, pues en el sexto día Adán pecó y en el sexto día Cristo murió para redimir tal pecado. En el canto sexto del Infierno se deplora a la ciudad blasfema que se alza contra el Imperio, en el canto sexto del Purgatorio se llora a la Italia privada del Emperador y en el correspondiente del Paraíso se ensalza la legitimidad del Imperio.

Esto demuestra el optimismo político que reina en Dante. El Imperio tiene para él un sentido sagrado vinculado con la redención

<sup>36</sup> *Corriere della sera*, 4 de julio de 2006, pág. 25.

<sup>37</sup> DE CASSAGNE, Inés: *Caída y Revelación del Hombre en la Divina Comedia*, Buenos Aires 2006, Del Umbral, pág. 9.

<sup>38</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 524.

<sup>39</sup> Infierno, II.

<sup>40</sup> Paraíso, VI.

<sup>41</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 523.

universal. El Águila Imperial, de origen troyano, está predestinada por Dios. Incluso, si Cristo debía padecer por todo el género humano, la sentencia debía provenir de quien tenía jurisdicción legítima sobre toda la tierra, es decir, el Imperio.<sup>42</sup>

Dante cree que debe existir una monarquía universal, planetaria, y condena la insuficiencia de las ciudades autárquicas y particulares de su época; tiene una imagen ideal de la autoridad suprema. Los valores jurídicos y morales aparecen emanados de la voluntad de Dios, de donde la gracia pasa de lo religioso a lo moral y de lo moral a lo político. El único poder político que puede cumplir su fin es el Imperio.<sup>43</sup>

El Imperio es independiente de la Iglesia y su fin es el de disponer la felicidad temporal de los hombres, en orden a su felicidad inmortal. El Imperio es comprendido dentro del providencialismo de la historia y del orden universal testimoniado en *La Comedia*.<sup>44</sup> El poder político se muestra como remedio del pecado y debe atender a este fin. Las comunidades como la florentina o la francesa, que se rebelan a Enrique VII, representan a Babilonia, al caos, al delito.

No obstante, hay que aclarar que este dominio de una autoridad temporal sobre todos los que viven en el tiempo no es una unificación llana e indiscriminada. Se trata de un compuesto de diversos pueblos, sometidos a diversas autoridades y siguiendo constituciones y costumbres distintas.<sup>45</sup> Pero como todos los hombres tienen necesidades comunes, de ellas debe encargarse una autoridad común querida por Dios, que es el monarca universal. El monarca es un ministro, un servidor, para la felicidad de los hombres.<sup>46</sup> Incluso el Emperador se muestra como protector de los pueblos frente a los príncipes.<sup>47</sup>

El mundo necesita un solo jefe que haga reinar en él la concordia y la paz.<sup>48</sup> El encargado de llevar adelante este ministerio es el emperador romano, porque el Hijo de Dios nació sobre su reinado.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> *Ibidem*, pág. 527.

<sup>43</sup> *Monarquía I*, 2.

<sup>44</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 533.

<sup>45</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 153.

<sup>46</sup> *Monarquía I*, 12.

<sup>47</sup> *Ibidem*, II, 1.

<sup>48</sup> *Ibidem*, I, 15.

<sup>49</sup> *Ibidem*, I, 16.

Roma está predestinada por Dios, por eso llegó a ser el Imperio que fue. Para Dante, es tan elegida como el mismo Israel.<sup>50</sup>

El emperador es el ministro de Dios para la felicidad temporal de los hombres, así como el Papa es el ministro de Dios para la felicidad eterna.<sup>51</sup> El Imperio tiene, por lo tanto, total independencia del orden espiritual. Incluso, dado que el Imperio debe alcanzar a todo el planeta, sus súbditos no están obligados a abrazar la fe cristiana ni reconocer la autoridad espiritual del Papa; aunque sí el Emperador está llamado personalmente a ello, por ser ministro de Dios. Distin-gue, por lo tanto, perfectamente a la Iglesia del poder político.<sup>52</sup>

En realidad, lo temporal y lo espiritual no están opuestos ni sepa-rados totalmente; hay distinción entre naturaleza y gracia, pero la primera recibe los beneficios de la segunda.

## **El pesimismo del pastor**

San Agustín vivió la caída del Imperio, el choque norte-sur. El Cristianismo venía de la persecución y, aun con Teodosio, el emperador penitente, la autoridad se manifestaba violenta como en Tesalónica.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 159.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pág. 177.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pág. 180.

<sup>53</sup> En Tesalónica, ubicada en Macedonia, ocurrió un tumulto callejero en el que algunos prefectos fueron apedreados y maltratados. Cuando el emperador Teodosio se enteró, se vio dominado por la ira y ordenó una masacre: siete mil hombres fueron pasados a cuchillo. Cuenta la crónica que el emperador alcanzó a dar una contraorden que no llegó a tiempo. Cuando ulteriormente el emperador se trasladó a Milán y quiso visitar el templo, San Ambrosio le salió al paso en el atrio y lo excomulgó por tan atroz pecado. Luego de ocho meses y acercándose la fiesta de Navidad, Teodosio continuaba llorando su situación: “Lloro y deploro mi desgracia, al considerar que para los esclavos y los limosneros el templo de Dios se encuentra abierto, pudiendo libremente entrar en él para orar con toda confianza a su Señor. Empero, para mí, el templo está cerrado, y el cielo no me pertenece”. Finalmente Teodosio se dirigió a San Ambrosio en actitud penitente y éste le levantó la excomunión. Resulta interesante saber que la penitencia impuesta al emperador fue la promulgación de un edicto en virtud del cual, cuando se imponían penas que disponían de la vida o de las propiedades, la misma quedaría en suspenso por treinta días, al cabo de los cuales debían ser reconsideradas por los jueces, para evitar que la ira no influyera sobre la razón en esos asuntos (Codex Theodosianus, IX, 40, 13). Ver TEODORETO: *Historia de la Iglesia*, V, 17, 18, recopilado en “La Leyenda del Estado Penitente” en RAHNER, Hugo: *Liberta de la Iglesia en Occidente*, Buenos Aires, Debedec, 1949, págs. 154 a 158.

En la *Ciudad de Dios* no hay un concepto de Imperio cristiano y de una Iglesia Romana como la entiende Dante. San Agustín no alcanza a vislumbrar la *res publica christiana* medieval. El reino de Dios debía instalarse en las almas, el poder temporal era, para el santo de Hipona, producto del pecado.<sup>54</sup> O al menos, se encuentra históricamente expuesto a caer en el pecado.<sup>55</sup>

San Agustín creía que el Imperio debía caer como Troya y que la inmoralidad le era connatural.<sup>56</sup> Ciertamente es que hay que tener presente que, en tiempo de San Agustín, entre el poder temporal y el espiritual corrían las mismas relaciones que entre el bien y el mal. Por lo tanto, vio en el poder político una Babilonia en sentido absoluto; son los romanos de carne y hueso los que podrán adherir a la Ciudad de Dios o a la *civitas diaboli*.<sup>57</sup> Ciertamente, no creía en la eternidad del Imperio, como Dante, aunque probablemente tampoco pudiera imaginarse un mundo sin él;<sup>58</sup> pero no era ésta la preocupación principal de San Agustín, él estaba preocupado por las almas.

Es interesante estudiar que, en la definición de pueblo de San Agustín, “conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”,<sup>59</sup> excluye de la definición la justicia, lo que está de acuerdo con su concepción de las dos ciudades: el pueblo no se define por su justicia sino por su amor o, mejor aún, la justicia de un pueblo se define por su amor. Además, San Agustín había conocido pueblos sin justicia: los pueblos paganos. En efecto, un pueblo pagano no puede conocer nunca la justicia cabal, completa.<sup>60</sup>

El poder temporal, al preocuparse por las cosas de este mundo y desentenderse de las cosas de Dios, es intrínsecamente injusto y queda comprendido dentro de la ciudad terrena. San Agustín no imagina un poder político preocupado por la Verdad.<sup>61</sup> Esta tierra no ofrece ningun-

<sup>54</sup> La Ciudad de Dios, XIX, 5.

<sup>55</sup> BARGALLÓ CIRIO, Juan Miguel: *El Pensamiento Político y Jurídico de San Agustín*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, pág. 95.

<sup>56</sup> La Ciudad de Dios, XV, 8.

<sup>57</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., págs. 531 y ss.

<sup>58</sup> MONTES DE OCA, Francisco, ob. cit., pág. XII.

<sup>59</sup> La Ciudad de Dios, XIX, 24.

<sup>60</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 64. Ver también BARGALLÓ CIRIO, Juan Miguel, ob. cit., pág. 93; y La Ciudad de Dios, XIX, 25.

<sup>61</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 82.

na esperanza para la paz, salvo la esperanza en una paz que no se espera en esta tierra, sino en la bienaventuranza eterna.<sup>62</sup> Por eso, mientras Dante se dedicaba a recopilar las grandezas de la historia del Imperio, San Agustín declaraba los vicios de Roma.<sup>63</sup> Es cierto que tienen ambos un común concepto de orden. El orden preside al mundo físico, histórico y moral. La providencia para ambos hace coincidir la historia hebrea y romana con único fin del nacimiento de Jesucristo.<sup>64</sup>

Pero en el pensamiento de San Agustín el paganismo y la injusticia del poder temporal es recurrente y aconseja: “La medida que es necesario guardar es la que el Señor mismo ha prescripto, dar al César lo que es del César y a Dios lo que pertenece a Dios. En efecto, aunque seamos llamados a ese reino en que no existe ningún poder de esa índole, sin embargo, mientras nos encontramos en el camino y hasta que hayamos llegado al siglo en que todo poder y todo principado serán destruidos, soportemos nuestra condición, conformémonos al orden de las cosas humanas no haciendo nada por fraude, mas en eso mismo obedeciendo menos a los hombres que a Dios, que manda que obremos así”.<sup>65</sup>

Es palmario y evidente su pesimismo, el pesimismo de quien *sopporta su condición* con la mirada puesta en otra cosa mejor.

## Conclusiones

Según Etienne Gilson, el universalismo de Dante adolece de dos errores importantes. El primero está relacionado con la apoyatura que hace del mismo en la razón natural, al menos en la *Monarquía*. Excluiría a la fe como fundamento del Imperio, poniendo toda su confianza en la sabiduría filosófica, para proveer al Emperador de una moral y una política universalizable.

Si este error hubiera tenido lugar, residiría en haber olvidado que la naturaleza debe a la Gracia su reconstitución, la posibilidad de recuperar su naturalidad. Según Gilson, se trata de un optimismo propio de su aristotelismo y de las circunstancias históricas de su tiempo;

<sup>62</sup> Cfr. La Ciudad de Dios, XIX, 26 y 27.

<sup>63</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 159.

<sup>64</sup> Paraíso, I y VI.

<sup>65</sup> BARGALLÓ CIRIO, Juan Miguel, ob. cit., págs. 102 y 103.

incluso, producto de su propia vida, pues sufrió personalmente la división y, por lo tanto, añoraba la unidad.<sup>66</sup>

El segundo error identificado por Gilson es la manera de entender la subordinación de lo temporal a lo espiritual. No siendo posible el fin del hombre sobre la tierra, San Agustín lo había puesto en Dios. Pero en el siglo XII las circunstancias cambiaron y hubo una relectura de San Agustín, de la que se toma la providencialidad de la historia, pero se inserta en ella la posibilidad de actualización del reino de Cristo en el mundo. De hecho, antes del siglo XII, sólo se estudiaba la historia de las Sagradas Escrituras, mientras que a partir de *La Ciudad de Dios* se dio importancia a la historia del mundo en su conjunto. El escepticismo por los aspectos paganos de este mundo se sustituyó por el propósito de cristianizarlos. Se resolvió optimistamente el pensamiento agustino de providencialidad de la historia. En esta línea se encuadra *La Divina Comedia*.

Quien en tiempo de Dante sostenía el poder temporal del Papa se apoyaba en una lectura equivocada de San Agustín, que nunca propugnó una teocracia al estilo iraní actual. Propugnaba el reino espiritual de Cristo sobre las conciencias de gobernantes y gobernados.<sup>67</sup> Pero la solución que da Dante, según Gilson, tampoco es una lectura correcta. El florentino intenta resolver el choque Medioevo-Renacimiento y la lucha Papa-Imperio con el reconocimiento del fin propio de cada uno. En esto radica su genialidad, en ser consciente de que la solución no es política sino moral. Pero habría olvidado –según Gilson– que el fin de lo espiritual es superior al fin de lo temporal, que le es subordinado.

Gilson insiste en que Dante imagina un emperador fuerte que resuelva problemas que no son solubles en este mundo. Para Dante, Dios tendría dos Vicarios en la tierra, uno temporal y otro espiritual, ambos subordinados directamente a El. De esta manera, habría desconocido el hecho de que la subordinación de un orden inferior contribuye a su perfección, fundamento e integridad. La naturaleza es más perfecta en cuanto está informada por la gracia. La razón es más íntegra cuando está esclarecida por la fe y el orden temporal es mejor cuando acepta la jurisdicción espiritual de la Iglesia.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 183 y ss.

<sup>67</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 528 y ss.

<sup>68</sup> GILSON, Etienne, ob. cit., págs. 186 y ss.

Desde nuestro punto de vista, es evidente el contraste entre el optimismo de Dante por el poder temporal y el pesimismo de San Agustín, sin perjuicio de los puntos en los que coinciden. La divergencia se debe, según nuestro criterio, a dos causas. La primera son las circunstancias históricas: Dante conoció el Imperio de Carlomagno y los reinos cristianos medievales, y San Agustín ni los conoció ni los vislumbró. Dante sufría el desmembramiento del Imperio, mientras que San Agustín veía en ello el obvio final de un orden injusto.

El segundo motivo es la condición personal de pastor y de poeta de cada uno de ellos. San Agustín evidencia, desde su función de pastor, la grave dualidad en la que estaba sumergido el mundo: la tierra y el cielo, el hombre y Dios, lo temporal y lo eterno, la historia y la teología, la política y la moral. Todo parecía separado; la solución la encuentra en San Pablo; la superación del dualismo cósmico platónico, a través de Cristo; la resolución de las antinomias, en la Resurrección.<sup>69</sup>

Dante, en cambio, resuelve las antinomias de manera poética. La Roma pagana que había vivido *secundum hominem* y la Roma cristiana que debe vivir *secundum Deum* aparecen ligadas, como preparación de otra.<sup>70</sup> Tiene una imagen mística de la autoridad, tributaria de la idea de orden agustiniana. El poder temporal del Emperador está comprendido dentro del providencialismo de la historia, también de origen agustiniano.

Por lo tanto, no creemos que el florentino haya caído en los errores que Gilson le endilga. Luego de leer la Divina Comedia y el canto VI del Paraíso, no es posible sostener que Dante fundamentara al poder temporal sólo con la razón natural y que olvidara que la naturaleza debe a la Gracia su reconstitución. Tampoco que no subordinara el poder temporal al espiritual. Estas conclusiones se desprenden más bien de la “*Monarquía*”, que es una obra inserta en la política agonal, escrita en latín y con un claro fin retórico. Pero si se la lee a la luz de la Divina Comedia, se entiende que el Imperio cumple en Dante un papel subordinado al orden de la Gracia y de acuerdo a designios providenciales.

<sup>69</sup> PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 525.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pág. 526.

Gioberti escribió:

La providencia es la gran idea que preside a todas las investigaciones de Vico, como a aquellas de Leibniz, de De Maistre, de Bossuet, de San Agustín. Vico concibió una historia de la providencia. No hay una idea de más alta inspiración que ésta, más poética que ésta. Es ésta la idea que preside a la Divina Comedia [de] Dante [...] la idea concebida en algunos espíritus grandes, San Agustín, Dante, Bossuet, Vico, de ver en los eventos humanos el orden de la providencia, que no es otra cosa que la semblanza de aquella verdad que campea de un punto a otro de la Escritura, donde continuamente se ve a Dios presidir el mundo.<sup>71</sup>

Quizás Dante se haya equivocado en su optimismo, sobre todo en el expresado en la *Monarquía*, donde desarrolla un proyecto utópico digno de inscribirse dentro del catálogo de utopías renacentista, aunque su intención no era utópica. En cambio, en *La Divina Comedia*, que es una obra poética, podemos encontrar significados más profundos a la lectura. El mismo Dante, en el *Convivio*, expresa que hay cuatro modos de interpretación literaria.<sup>72</sup> En general, los autores reconocen que un sentido es el literal, otro el político y otro el filosófico-teológico.<sup>73</sup> Pero ¿cuál es el cuarto? Guenon entiende que se trata de una interpretación esotérica; nosotros creemos que el cuarto es el místico, pero no en el sentido esotérico o criptográfico, sino en el sentido espiritual y trascendente. Es la teoría de la inspiración poética la que proponemos aplicar.<sup>74</sup> Y esto ya lo hizo Leopoldo Marechal, al decir:

El título de imitador conviene al poeta, en cuanto al material con el que trabaja, es decir, en cuanto a las formas o números ontológicos que no ha inventado él, sino Dios. Pero también le conviene, y con ma-

<sup>71</sup> GIOBERTI, Vincenzo: *Gli studi danteschi de Vincenzo Gioberti*, Torino, Bocca, 1922. Citado por PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 536.

<sup>72</sup> Convivio II, 1.

<sup>73</sup> Guenon, 10.

<sup>74</sup> Respecto de la inspiración poética en Leopoldo Marechal, véase PORTELA, Jorge Guillermo: “Adán Buenosayres, la novela de un poeta”, *Signo*, n° 12, pág. 17 y ss. Sobre la mención que Marechal hace de Dante, véase PORTELA, Jorge Guillermo: “Leopoldo Marechal y la Formación Católica”, ob. citada.



yor exactitud, en cuanto a su *modus operandi* y a su gesto creador. Todo artista es un imitador del Verbo Divino que ha creado el universo; y el poeta es el más fiel de sus imitadores, porque, a la manera del Verbo, crea “nombrando”.<sup>75</sup>

Y hablando específicamente de Dante, dice:

Dante suele hablar de la gloria que ha de valerle su trabajo. Y lo hace con tanta seriedad, que uno adivina en él, no su confianza en algún premio humano, sino más bien su esperanza en algún premio divino [...] digamos a su fidelidad como imitador del Verbo y como agente del Primer Amor.<sup>76</sup>

Estudiar la globalización y la existencia de un poder político supraestatal, desde estas categorías profundas y eternas, es una tarea pendiente, a la que nos convocan los tiempos que corren. Nada nuevo hay bajo el sol y recurrir a los clásicos de nuestra civilización para alumbrar los tiempos presentes nos ayudará a comprendernos mejor a nosotros mismos y a entender las preocupaciones y anhelos de nuestro tiempo.

<sup>75</sup> MARECHAL, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Buenos Aires, Planeta, 1994, pág. 249.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pág. 256.