



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

La filosofía política de Dante Alighieri en la *Monarchia*

Autor:

Jakob Hans Josef Schneider

Revista:

Patristica et Mediævalia

2006, 27, 25-49



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE DANTE ALIGHIERI EN LA MONARCHIA

JAKOB HANS JOSEF SCHNEIDER *

Mi reflexión sobre *De monarchia* (= *Mon.*) se refiere a su ética filosófica de la política. La ética filosófica y la política son “ética sin metafísica”¹. No hay hasta hoy una ética de la política ni un libro titulado *Ética de la política*. Sobre ello Hannah Arendt escribió *Wahrheit und Lüge in der Politik*, Munich, 1972, en el que trata de la política de las relaciones internacionales y también de la política interna: “Conocemos desde el comienzo de la historia ocultamiento y engaño –los secretos de Estado que los diplomáticos llaman discreción o *arcana imperii*–, inducir al error y usar mentiras como medio legítimo para lograr objetivos políticos. La veracidad nunca formó parte de las virtudes políticas y la mentira existió siempre como medio permitido de la política” (p. 8). Falta una ética de la política que otorgue importancia al tema de la verdad de la política, de la guerra y de la paz, del *bonum commune*, de la virtud de los dirigentes, de la legislación, de la organización del Estado y de la libertad. ¿En qué sentido *De monarchia* presenta una ética filosófica de la política?

Por otra parte, en la *Elementatio theologica*² Proclo expresa una idea central de los autores medievales: “Toda pluralidad es posterior al Uno” (Pan plethos deúterón esti tou henós). Pero si la realidad inmediata se presenta como pluralidad, ¿cómo debe pensarse la unidad? ¿La idea de que la unidad precede a la pluralidad se aplica al ámbito político, o en éste la pluralidad de opiniones humanas sobre el *bonum commune*, la conservación de la paz y la diversidad de los hombres precede a la unidad? *In politicis* la unidad parece posterior, producto de la reflexión humana, pues ética y política no pueden derivarse de la idea metafísica de unidad. La pluralidad, no la unidad, precede a toda teoría política. El sentido de ética y política reside en buscar el punto de partida en la pluralidad de opiniones sobre el bien y el fin último humanos.

I. Dante y Aristóteles

De monarchia comienza así: “Todos los hombres en quienes la naturaleza superior ha infundido el amor a la verdad, aspiran sobre todo a esto:

* Universidad de Tübingen.

¹ Cf. Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971.

² Proclo, *The Elements of Theology*, prop. 5, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1992, 4.

que así como ellos disfrutaban de la riqueza heredada de sus antepasados, pueda la posteridad gozar de la adquirida por ellos. No cumple su misión quien instruido en la doctrina política, niega su aporte a la república: en lugar de ser el ‘árbol que al borde de las aguas fructifica a su tiempo’, será la cloaca pestilente que todo lo traga sin devolución”. Dante dice que a menudo ha meditado sobre ello, y para no enterrar su talento aspira a “dar en beneficio público, no hinchazón, sino fruto y exhibir algunas verdades no conocidas”. “Pues ¿qué fruto ofrecería quien demostrara de nuevo un teorema de Euclides o quisiera explicar después de Aristóteles, qué es la felicidad? Ninguno; la superfluidad de esas tentativas engendraría más bien fastidio”³. Dante quiere decir algo nuevo hasta entonces no dicho, poner a la luz la utilidad de la monarquía temporal y mostrar por qué ella es útil al mundo. Con ello quiere aumentar su honor y vencer en el debate sobre la verdad. Las primeras líneas de *De monarchia* y del *Convivio*, en el que fundamenta su tránsito de la poesía a la filosofía, aluden a la primera tesis de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres aspiran por naturaleza al conocimiento”. Dante fundamenta esa tesis: “La ciencia es la última perfección de nuestra alma” (*Conv.*, I, i). Un signo de esta actitud reside en el hecho de que el hombre realiza su última perfección a través de la ciencia y la filosofía y en el hecho de que la felicidad más alta (*ultima felicitate*) consiste en la ciencia y en la filosofía, como escribe Boecio de Dacia en el *De summo bono*: filosofar es el destino del hombre. Para alcanzar la felicidad no hay otro camino que la filosofía, de otro modo no puede ser alcanzada la felicidad, la *eudaimonia*, como la define Aristóteles⁴. Para Dante filosofar es perfeccionar el Ser-hombre del hombre; es el modo a través del cual el hombre puede ser hombre.

La tesis de que la más alta felicidad del hombre consiste en la filosofía y que sólo los filósofos pueden ser verdaderos “compañeros” del hombre (Platón: *Sophista* 216a-c) requiere aclarar que: (1) El que repite verdades conocidas (en la Edad Media ello equivale a comentar) no deja fluir agua fresca a través de los caminos de la ciencia. Quien busca satisfacer a su público con citas lo deja con las manos vacías (Tomás, *Quodl.* 4, q. 9, a. 3, 18). (2) Los filósofos suelen llegar tarde; en cuanto piensan después y sacan a la luz verdades escondidas y las hacen públicas son los precursores del nuevo mundo. Ello mueve a Dante a decir lo que debe decir acerca del verdadero fundamento y utilidad de *De Monarchia*. La dialéctica entre escon-

³ Dante Alighieri, *Monarchia*. Studienausgabe, lat.-dt., Einleitung, Übersetzung und Kommentar v. R. Imbach und Ch. Flüeler, Stuttgart, 1989. Cito el *Convivio* según: Dante Alighieri, *Philosophische Werke*, ed. R. Imbach, Bd. 4/I: Das Gastmahl. Erstes Buch, ital.-dt., übers. v. Th. Ricklin, eingeleitet und kommentiert von F. Cheneval, Hamburg, 1996; 4/II, Hamburg, 1996; 4/III, Hamburg, 1998; 4/IV, Hamburg, 2004.

⁴ Sobre esta tesis cfr. J. Marenbon, *The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350*, en: id. *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot, 2000, Nr. XVI; primero publicado en: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, ed. M. Asztalos, J. Murdoch, L. Niiniluoto (Acta Philosophica Fennica, 48), Helsinki, 1990, pp. 262-274.

der y develar puede conducir hacia lo incierto, pero también a la luz. El filosofar está destinado, como el lenguaje, a hacer público lo oscuro, a poner la verdad oculta en la luz⁵.

Si para Dante “la moralidad es la belleza de la filosofía” (*Conv.* III, xv, 11) y si hace corresponder la filosofía moral con el cielo cristalino (ibid., II, xiv, 14), es pues para él claro que la ética filosófica es la *prima philosophia*. Pero la *prima philosophia* fue desde siempre el centro del filosofar. Con ello, la filosofía práctica y la filosofía política son las más altas de las ciencias filosóficas. Para Dante la ética o la filosofía práctica son la manera a través de la cual el hombre actúa respecto de sí mismo y al mismo tiempo se determina hacia lo que lo mueve desde lo más profundo de sí mismo: la felicidad. Con todo, con esta afirmación aún no se ha decidido qué es la felicidad ni cómo ésta, siempre futura, puede ser alcanzada. Desde una pura perspectiva filosófica nada hay que sea determinante para ello, fuera del mismo filosofar. Pero la intención de Dante es decir lo que debe decir. Dante inicia su investigación sobre la *Monarchia* con perspectiva crítica y aspirando a lograr conocimiento científico de la verdad en la política. Cuando afirma acerca de sí mismo que comienza una obra muy difícil que supera sus fuerzas (*Mon.* I, i, 6), debe verse en ello una discreta y noble reserva que Dante somete a la autocrítica. Ello presupone el principio de la imparcialidad. La *Monarchia* es totalmente filosófica; no está dedicada a fundamentar la monarquía como forma de gobierno diferente de la democracia o la aristocracia, sino a analizar la política de su tiempo. Por eso el tratado es una filosofía o una ética filosófica de la política. Y la política pertenece al ámbito de la filosofía práctica, i.e. de la ética filosófica. El tema del tratado es fundamentar la convivencia justa, pacífica y feliz de todos los hombres. Su pregunta es ¿bajo qué presupuestos todos los hombres pueden alcanzar esa convivencia? Recién en segundo lugar presenta los medios a través de los cuales esa convivencia puede ser lograda. A comienzos del tratado Dante menciona el método que utilizará. Sus argumentos estarán todos referidos a un “principio” respecto del cual será analizada la monarquía temporal (I, ii, 4). Pues el conocimiento de la verdad es alcanzado sólo a través del conocimiento de los principios (Aristóteles, *Metaph* II, 1. 993 b 19-31). En lo que sigue limitaré mi análisis sólo a los primeros capítulos del Libro I.

Dante quiere investigar “en el tipo y según la intención” la “monarquía temporal llamada Imperio [...], el principado único, superior a todos los demás poderes en el tiempo y a los seres y cosas que se miden por el tiempo” (I, ii, 2). La expresión “en el tipo” significa sin exactitud matemática y proviene de Aristóteles (*Eth. Nic.*, I, 1094 b 20). Se trata del método propio de

⁵ Cf. J. H. J. Schneider, “Parlare alcuno di se’. Ist es erlaubt von sich selbst zu sprechen? Dante Alighieri und das Erwachen eines neuen philosophischen Selbstbewußtseins”, en: Günther Mensching (ed.), *Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter* (Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 6), Würzburg, 2005, pp. 215-238; id., “Der ‘gastliche Gott’”, en: O. Erdogan/D. Koch (eds.), *Im Garten der Philosophie*. Festschrift für Hans-Dieter Bahr, München, 2005.

la filosofía práctica, que se ocupa de lo que es cambiante y puede ser de otro modo. Dante propone investigar: primero, cuál es el *principio* del mundo cambiante de la praxis política; segundo, el mundo de la política, i.e. el mundo de la monarquía temporal por lo menos “en el tipo”, y “en la intención” y, en ese análisis, referir esa monarquía temporal (*imperium*) al mencionado principio. A diferencia del método axiomático de las matemáticas, que procede por derivación de arriba hacia abajo, la investigación ética y política procede analíticamente de abajo hacia arriba. Este procedimiento no contradice el criterio propio de cada ciencia, i.e. ser “conocimiento seguro y exacto de las cosas divinas y humanas y de sus causas y principios” (Cicerón, *De off.* 2, 5)⁶. La exactitud que se puede exigir de la filosofía práctica y política, es el conocimiento “en el tipo”; éste es el único que puede aferrar con seguridad el bien para los hombres. Pues ese conocimiento hace evidente el bien humano que, según Aristóteles, es el punto medio entre los extremos, v. gr. la valentía entre la cobardía y la osadía. Este medio, i.e. la virtud, no es un medio que se pueda medir matemáticamente, sino sólo el punto medio humano. La valentía no es exactamente el punto medio entre temeridad y cobardía, pues la valentía no puede calcularse al modo algebraico. El punto medio correspondiente a la virtud, aunque algo oblicuo, corresponde a la exacta medida de la ética. El mejor ejemplo del modo cómo se encuentra el medio humano lo ofrece la música. Según Aristóteles (*Pol.*, VIII, 5, 1339 a 11-25) ella puede formar el carácter del hombre. No es casual que Aristóteles concluya sus lecciones sobre la Política con una reflexión sobre la música. Pues el medio que yace en el medio de una octava, sólo es perceptible a un oído humano, es un medio humano, no matemático⁷. El libro 19 del pseudoaristotélico *Problemata physica* habla del tema. El medio del que habla Aristóteles, cuando se refiere a la virtud, es el medio humano, el medio de la vida. Una filosofía de la praxis, que sólo aspira a investigar su objeto ‘en typo’, logra satisfacer de ese modo los requisitos de una filosofía práctica. Por este motivo, según Dante (*Mon.* I, ii, 5) se debe diferenciar con Aristóteles entre, por una parte, la contemplación (*speculatio-theoria*) de la filosofía teórica, que se refiere a cosas que no se encuentran en nuestro poder, y por la otra la praxis, i.e. la filosofía práctica, que se refiere a cosas que están en nuestro poder y que podemos causar y cambiar. Por ello el conocimiento específicamente práctico no se efectiviza a través de la contemplación de la teoría, i.e. no a causa del saber, sino a causa de la praxis (obrar). El objetivo del conocimiento práctico es la praxis, no la teoría o el puro saber. El puro pensamiento considerado en sí mismo, i.e. en términos absolutos, se mantiene en la pura especulación y permanece en sí, no sale de sí. Su único objetivo es el conocimiento de lo verdadero. Pero se hace

⁶ Cf. J. H. J. Schneider, “Philosophie II: Christliche Spätantike, Mittelalter”, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 6, Tübingen, 2003, 986-1001.

⁷ Cf. las reflexiones de H. Flashar en: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, begründet v. E. Grumach, ed. H. Flashar, Berlin/Darmstadt, Bd. 19, p. 613.

práctico saliendo de sí hacia un ámbito que está fuera de él. Así lo afirma Tomás⁸ apoyándose en un pasaje de Aristóteles de *Eth. Nic.* VI, 21 (1139 a 35-36): “El pensamiento por sí mismo nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin y que es práctico”. Como suele afirmarlo Tomás apoyándose en el *De anima* de Aristóteles, la razón experimenta una suerte de “extensión”: la razón teórico-especulativa se hace práctica mediante su extensión hacia los actos de otra facultad⁹, i.e. hacia los actos de la voluntad, hacia lo que es efectivizado mediante la voluntad. En este caso el objetivo de la razón ya no es su propio acto: la contemplación por la contemplación misma, sino una obra que reside fuera de sí misma: la “razón práctica se diferencia de la teórica por su fin” (Aristóteles, *De an.* III, 10, 433 a 14-15). En *Sth.* I, 79, 11 escribe: “speculativus differt a practico fine”. Fin de la razón teórica es el ente, tal como él es en sí mismo. Fin de la razón práctica es la obra, cómo hacer y fabricar el ente. Fin de la razón teórica es lo verdadero, fin de la razón práctica es lo bueno. Contra la tesis que afirma que el fin del conocimiento práctico es la praxis, no la teoría, podría objetarse que la filosofía práctica trata ante todo de un saber (G. E. Moore, *Principia ethica* §14 y E. Tugendhat, *Vorlesungen über die Ethik*, Frankfurt, 1993, 26). Puede preguntarse qué significan expresiones como “bien”, “mal”, “justo”, “injusto”, “virtud”, o se puede objetar con Tugendhat que la filosofía práctica trata acerca de cómo se comportan entre sí nuestras concepciones morales y no sobre qué moral debemos tener. En este caso se habla de “metaética”, i.e. no de una ética o ciencia práctica, como tampoco la metafísica es una física. La metaética menciona los objetos de su reflexión. Además, con Aristóteles se puede también objetar que si la filosofía práctica no trata del conocimiento, sino sólo de praxis, en rigor ella no es filosofía. Tal es el problema al momento de determinar cómo la filosofía práctica puede ser filosofía, conocimiento de la verdad o ciencia de principios (*Metaph.* II, 1, 993 b 19-28).

Con Tomás, Dante y Aristóteles, de quien proviene la tesis que afirma que el fin de la filosofía práctica es la praxis y no el conocimiento (*Eth. Nic.* I, 1, 1095 a 5s.), se deberá constatar que la filosofía práctica, i.e. la ética y la política tienen un fin cognoscitivo que les es propio, como cada ciencia tiene su propio fin cognoscitivo: la matemática el número y la medida; la física la naturaleza, la metafísica el ser como tal y sus principios y la filosofía práctica la praxis humana y sus principios. El objeto propio de cada ciencia sólo es conocido a través de principios. El principio cognoscitivo de la política es el “fin de la comunidad universal de todo el género humano” (*Mon.* I, ii, 8); sería impensable que esta o aquella comunidad humana tuviera un fin propio; si así fuera las comunidades humanas se deberían diferenciar por sus fines. Ello no puede ser en cuanto ellas son comunidades *humanas*. En ese

⁸ *Sent. Ethicorum* VI, 2 (1139 a 35), Ed. Leon. XLVII/2, 338a: “mens ipsa, secundum se absolute considerata, id est ratio speculativa, nihil movet”. Cf. además *ibid.*, I, 1 (1094 a 1-2), Ed. Leon. XLVII/1, 3sq.

⁹ Tomás de Aquino, *Sth.* I, 79, 11 sed c.: “... intellectus speculativus per extensionem fit practicus”. Aristóteles, *De anima* III, 10, 433 a 14-26; *Metaph* II, 1, 993 b 19-31.

caso existiría un conflicto entre los fines, la consecuencia sería la intolerancia, una lucha entre poderes en la que cada comunidad intentaría imponer su fin sobre los fines de las otras. Ése no puede ser el sentido de la política. Por ello debe haber un único fin para “todas las comunidades” de los hombres. Aquí opera la dialéctica particularidad/universalidad. La consecuencia de un fin único universal para todas las comunidades humanas es la desactivación del conflicto entre poderes absolutos o, para decirlo con Hegel, su “superación”, que no significa supresión de los fines inferiores. ¿Si tal fin existe, cómo existe? ¿Tiene su realidad en sí mismo o sólo en las comunidades menores? ¿Existe ese fin sólo en cuanto él se realiza en lo particular? Éste es el problema de la dialéctica entre universalidad y particularidad, i.e. cómo lo universal puede estar en lo particular, sin perder su validez como universal.

Según Aristóteles –Dante coincide con él– este único fin último de todas las comunidades humanas, i.e. de la *pólis*, es lo universal. Por ello la ciencia política tiene su objeto y satisface los criterios de científicidad: unidad, generalidad y necesidad de su objeto. Ese fin debe existir, pues de lo contrario no sería posible la política como ciencia. Debemos preguntarnos cuál es ese fin único de todas las comunidades humanas. En alusión a *Eth. Nic.* I, 7. 1098 b 7-8 Dante afirma que si se realiza un buen comienzo, se logra realizar más de la mitad del trabajo (*Mon.* I, iii, 1). A comienzos del *De ente et essentia* Tomás de Aquino cita el *De Caelo* de Aristóteles (I, 5. 271 b 8-13): un pequeño error al principio deviene un gran error al final. Puede agregarse: Como cuando en la selva se sigue un falso camino cambiando un poco el rumbo, finalmente no se encontrará el camino de salida. Sólo se alcanzará el fin a condición de que se haga el camino directo, como afirma Descartes en *Discours de la méthode* (III, 7, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Vol. VI, 26 ss.) aludiendo a la segunda máxima de su *morale par provision*. También pueden mencionarse los primeros versos de la *Divina Commedia*: “Nel mezzo del cammin di nostra vita / Mi ritrovai per una selva oscura, / Chè la diritta via era smarrita”. En cada caso el comienzo es decisivo para el fin. Es claro cuál es el único fin de todas las comunidades humanas: “la paz universal es el mejor de todos los fines que están ordenados hacia nuestra felicidad como el fin último” (*Mon.* I, iv, 2). Para determinar ese fin, presenta Dante algunas reflexiones previas que ilustran el carácter de su filosofía política: (1) Busca el último y mejor fin, para el cual Dios “puso el género humano en la existencia” (I, iii, 1). Ese fin debe servir como “principio directivo” de toda la investigación de la política. Se trata de un principio directivo, no de un principio superior o de un principio “per se notum” a partir del cual lo principiado pueda ser ‘derivado’. Se trata de orientación y no de axiomas matemáticos. Además, ese principio directivo de la política es un fin, no un principio formal superior de la razón práctica o política; como afirma Tomás en *Sth.* I-II, 94, 2: “Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”¹⁰.

¹⁰ Cf. G. G. Grisez, The First Principle of Practical Reason, en: A. Kenny (Ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London/Melbourne, 1969/70, 340-382; J. H. J.

(2) Entre los fines existe un orden; ello resulta de la comparación con el cuerpo. Así como la naturaleza ha determinado un fin diferente para el pulgar, otro para toda la mano, otro para el brazo y otro para todo el hombre, para lo cual la naturaleza ha producido las cosas, así Dios en su arte, que es la naturaleza, ha determinado en cada caso un fin diferente, para “el hombre individual, la comunidad doméstica, la aldea y la ciudad y el reino”. Hay por último “un fin mejor para el cual Dios ha puesto a la naturaleza humana en la existencia”. Éste es el fin que Dante busca como *principium directivum* (*Mon.* I, iii, 2). En esta comparación entre Dios y la naturaleza resulta evidente: 1) que existe un doble orden: el de la naturaleza y de sus fines y el de Dios y de sus fines, 2) que los fines de las obras de la naturaleza están ordenados unos a otros, i.e. de lo individual (pulgar) a lo general (mano, brazo) hasta llegar a lo más general (todo el hombre); de la misma manera las obras de Dios: hombre individual, casa, aldea, ciudad, reino y todo el género humano; 3) que cada uno de los fines son diversos y diferentes entre sí; el fin de la comunidad doméstica no es el mismo que el fin de la ciudad ni tampoco el mismo que el fin de toda la especie humana; 4) que la naturaleza es el arte de Dios; sobre todo esto es característico de la filosofía política de Dante.

2. Dante y Platón

La tesis que afirma que la naturaleza es un artefacto está en el *Sofista* de Platón (265e) y es desarrollada en *Leyes X*. Según ella, la naturaleza no es por sí misma, como Aristóteles lo declara en *Phys.*, II, 1. 192 b 20-25. Para Platón la naturaleza es el producto del conocimiento divino de las ideas. El *Timeo* (29a-30d, 53a-b, 69a-b) afirma que el demiurgo, mirando la idea del bien, coloca cada cosa en su lugar de acuerdo a lo mejor para cada cosa¹¹. Dante no conoció el *Sofista* ni las *Leyes*, pero sí el *Timeo*. Si se considera que Agustín en *Confesiones XII* transformó las ideas de Platón en

Schneider, *Subjekt und Gewissen*, en: Gerhard Krieger/Hans-Ludwig Ollig (Hrsg.), *Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2001, 179-203; id., *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*, en: *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, Vol. 12: *Charme et séduction*, Metz/Strasbourg (Frankreich), 2^e semestre 2003, 97-118.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Política* I, 2. 1252 b 9-30. Sobre la tesis de Dante que sostiene que “Dios en su arte, que es la naturaleza...”, cf. Platón, *Sofista*, 265e y *Leyes X*. En el *Liber de Causis*, prop. 8 se encuentra una tesis similar: “Ergo intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae”. Cf. J. A. Weisheipl, *The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins*, en: G. Meyer / A. Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280/1980*, Mainz, 1980, 441-463; L. Hödl, “Opus naturae est opus intelligentiae”. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus, en: F. Niewöhner/L. Starlese (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, 132-148.

pensamientos divinos¹², entonces Dios se transforma en “artifex mundi” y las Ideas platónicas desaparecen. No conocemos las Ideas de Dios, pero sí las Ideas platónicas. En esta reinterpretación agustiniana el mundo no es generado por acaso o a causa de un ciego arbitrio de Dios, sino que es resultado de un acto de creación racional de Dios: *opus naturae est opus intelligentiae*¹³. Con Aristóteles, ello significa: “También acaso y fortuna son secundarios respecto del pensamiento y la naturaleza. Aunque el acaso pueda ser la causa del mundo, siempre estará precedido necesariamente por el pensamiento y la naturaleza como fundamento de muchas otras cosas y de la totalidad del ser” (*Phys.* II, 6. 198 a 9-13). Mucho antes que la fortuna y el acaso existió el pensamiento y la razón. En relación con el adagio *ars imitatur naturam* (Aristóteles, *Phys.* II, 2. 194 a 21-22; 8. 199 a 9-17), la tesis que sostiene que la obra de la naturaleza es una obra del espíritu significa que el arte procede como procedería la naturaleza si ella fuese arte¹⁴. En contexto político ello significa que el mundo político es configurado por las facultades del hombre y que sólo puede orientarse hacia sus fines “naturales”, pues estos fines deben su existencia a la naturaleza, que es el arte de Dios, de modo que el hombre, con su voluntad configurante, es capaz de imitar el arte de Dios a la luz de su razón (*lumen intelligibile*) que “ab intellectu diuino deriuatur” (Tomás, *Sent. lib. Polit.*, Prol.). La analogía entre el orden del mundo político—según Dante (*Mon.* I, iii, 2): el orden divino— y el cuerpo humano—según Dante (*ibid.*) es el orden divino y artificial por naturaleza— no significa un naturalismo ético o político. Al contrario, ambos órdenes—el natural y el divino— son compatibles entre sí porque resultan del arte humano y divino. El *tertium comparationis* de la analogía es la racionalidad de ambos órdenes.

En este punto Dante podría coincidir con Tomás (*De regno* I, 2, Ed. Leon. XLII, 451 ss.), quien sintomáticamente se refiere a la prop. 5 de la *Elementatio theologica* de Proclo: lo que sucede de acuerdo a la naturaleza es siempre lo mejor (“ea que secundum naturam sunt optime se habent”); pues en cada cosa del mundo la naturaleza obra siempre lo mejor: “Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter mouet, scilicet cor; et in partibus anime una uis principaliter presidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus omnium factor et rector”. Para Tomás ello también puede ser demostrado mediante la prop. 5 de la *Elementatio theologica* de Proclo: “omnis enim multitudo deriuatur ab uno”. Las consecuencias que Tomás deriva para el mundo político a partir de la analogía con la natura-

¹² Cf. J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M., 1937, 2002.

¹³ Tomás, *In Phys.*, lib. 2, lec. 4 n. 171. Cf. *De pot.*, q. 3, a. 15; *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5c.; *Sth* I, 66, 1 obic. 2: “natura in sua operatione Dei operationem imitatur” y *Sent. lib. Politicorum*, Prologus, Ed. Leon. XLVIII, A 69.

¹⁴ Cf. Juan Duns Scotus, *De primo principio*, cap. II, 22, ed. W. Kluxen, Darmstadt, 1974, 28; Tomás, *Sent. lib. Politicorum*, Prologus.

leza son interesantes, no porque favorecen la monarquía. La primacía de la unidad sobre la pluralidad puede ser un principio natural, matemático o metafísico, pero ella no significa que una sociedad de libres (*liberorum multitudo*: Tomás, *De regno* I, 1, Ed. Leon. XLII, 450) necesariamente deba ser gobernada por un monarca. El interés de esas consecuencias reside en que ellas aluden a la relación entre arte (la política es el arte de conservar la paz universal y de promover el *bonum commune*) y naturaleza: si pues –afirma Tomás– las obras del arte imitan las obras de la naturaleza y si una obra de arte es tanto mejor cuanto ella mejor se asemeja a lo que existe en la naturaleza, es necesario “quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur”. Para Tomás es claro –Dante coincide con él– que la obra de la política es una obra de arte y, por ello, una obra de la razón humana, más concretamente, de la prudencia política. Las analogías con la naturaleza en relación con la dialéctica unidad/pluralidad, mediadas por la formulación *ars imitatur naturam*, no significan que la política deba copiar a la naturaleza. Del mismo modo, el avión no es una copia fiel del pájaro, pues en ese caso apenas podría volar. En cambio esas analogías significan que si la política fuera un producto natural comparable al avión, la naturaleza produciría la política y el avión del mismo modo como el hombre con su razón produciría la política y el avión. Del lado de la naturaleza: pulgar, mano, brazo y todo el hombre; del lado de Dios: hombre, casa, aldea, ciudad, reino y todo el género humano y sus diferentes fines. Dante interpreta a Aristóteles de la misma manera como lo hace Tomás (cfr. *De regno*, I, 1 y los primeros capítulos de *Sent. lib. Polit.*, Ed. Leon. XLVIII, A 71ss.). Pero ni Aristóteles ni Tomás transitaron desde el reino hacia todo el género humano. Aristóteles sólo piensa en la *pólis* griega en la que se realiza el ser-hombre del hombre en oposición a los bárbaros que viven fuera de la *pólis*. Pues quien vive fuera de la *pólis* –afirma Tomás con Aristóteles– o bien es peor que un hombre y semejante a un “animal salvaje” o bien mejor que un hombre y semejante a un “dios” (*Sent. lib. Polit.* I, 1/b. 1253 a 19, Ed. Leon. XLVIII, A 79)¹⁵. Tomás no duda acerca de quién pertenece a los bárbaros; en referencia a I Cor. 14, 11 (“Si no reconozco el significado de las voces, seré un bárbaro para el que habla, como el que habla lo será para mí”) asocia el criterio de pertenencia a la facultad del lenguaje (*Sent. lib. Polit.* I, 1/a 1252 b 5, Ed. Leon. XLVIII, A 74) y tiene *in mente* la diferencia entre comunidades cristianas y no cristianas. En cambio Dante piensa en *todo* el género humano sin diferenciar entre diversas comunidades y modos de vida. Sin duda, tiene en cuenta esa pluralidad; más aun: necesita de ella para que pueda ser realizado el mejor fin de todo el género humano (*Mon.*, I, iii, 8). Pero más allá de la pluralidad de los fines de las distintas comunidades humanas (casa, aldea, ciudad, reino), en I, iii, 3 explica por qué

¹⁵ Cf. Tomás de Aquino, *De regno* I, 1, Ed. Leon. XLII, 449; sobre el tema cf. J. Ritter, *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks* (1956), en: idem, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., 1977, erweiterte Neuauflage, ed. v. O. Marquard, Frankfurt a. M., 2003, 57-105.

debe haber también un fin para todos los hombres: si sólo existieran los fines de las distintas comunidades humanas y no existiera un fin *mejor* para todos los hombres, la humanidad se perdería en una dispersión sin sentido. En cuanto diversidad, la pluralidad divide lo que la unidad unifica. Los dos principios de la política son unidad y pluralidad.

En el orden político la unidad plantea el siguiente problema. Para Aristóteles la *pólis* “es por naturaleza una pluralidad”; un Estado que quiera ser siempre más uno dejará de ser Estado (*Pol.*, II, 2. 1261 a 18). Junto a la pluralidad, otro presupuesto de la *pólis* es la diversidad; pues la *pólis* “no sólo consiste en muchos hombres, sino también en distintos tipos de hombres. Ninguna *pólis* puede consistir en individuos semejantes” (*Pol.*, II, 2. 1261 a 22-24). Pluralidad y diversidad son los presupuestos de la *pólis* y de una ética filosófica que se ocupa del hombre y de sus asuntos, i.e. de las cosas que están en nuestro poder (*Mon.*, I, ii, 6). Por ello el problema consiste en vincular conceptualmente pluralidad y unidad sin hacer peligrar la existencia de la pluralidad. Como Aristóteles y Tomás (*De regno* I, 1), también Dante (*Mon.*, I, iii, 8) piensa que el principio de la pluralidad es necesario para efectivizar el fin único de todo el género humano; pues si es verdad que los hombres viven en comunidad –según la formulación de Aristóteles: la *pólis*, en cuanto comunidad autárquica “surgió por causa sólo de la vida, pero subsiste por causa de la buena vida” (*Pol.*, I, 2. 1252 b 29-30); y según Tomás (*De regno* I, 1, Ed. Leon. XLII, 449) el hombre vive, “más aun que todos los restantes animales” (*magis etiam quam omnia alia animalia*) “en comunidad con los otros” (*in multitudine*)–, entonces será necesario conservar esta ineludible pluralidad mediante un principio unificante; de lo contrario el todo se desmoronaría y se perdería en una dispersión no comunitaria. En ese caso el hombre ya no sería hombre, pues sólo puede serlo dentro de la *pólis*. Fuera de ella –según Tomás (*De regno* I, 1, Ed. Leon. XLII, 449)– sería un animal o “rey de sí mismo” y sólo Dios podría ordenar sobre él como “sumo rey”. En este caso su propio fin sería el fin último y mejor. En otras palabras: si el hombre pasara su existencia fuera de la comunidad, entonces la monarquía se transformaría en una tiranía, pues el tirano lo es porque persigue su fin privado y propio. Con ello el fin de la paz universal sería el fin del individuo, y así ese fin sería contradictorio y carecería de sentido. La *pax universalis* sólo puede ser una paz de la pluralidad en la unidad, si no ella no existiría. El sentido de la paz es crear un consenso entre las múltiples y diversas opiniones. Se trata de conservar la paz dentro de las distintas opiniones y formas de vida. Puede inclusive suceder que la pluralidad de los ritos religiosos incremente la veneración de Dios, como Nicolás de Cusa sostiene en *De pace fidei*¹⁶. Puede suceder que la pluralidad fortalezca la unidad. Pero según Aristóteles, Tomás y

¹⁶ Cf. J. H. J. Schneider, Nikolaus von Kues: *De pace fidei* - Religionsfriede?, en: Norbert Brieskorn/Markus Riedenaer (Hrsg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I* (Theologie und Frieden, Band 19), Stuttgart/Berlin/Köln, 2000, 15-39.

Dante no puede suceder que la unidad se realice como tal por sí misma; precisamente en el orden político la pluralidad es siempre presupuesto de la unidad. Lo múltiple contribuye a la realidad de lo uno.

En este contexto Dante (*Mon.* I, iii, 3) asume la vieja sentencia, según la cual Dios y la naturaleza no hacen nada en vano. Todo lo que Dios crea y lo que la naturaleza produce no existe en virtud de la existencia, sino de la operación, que siempre tiende hacia fines. Las cosas existen para realizar sus específicas operaciones, i.e. sus propias praxis y a través de ellas las cosas devienen lo que ellas son: roble, león, etc. No estoy del todo seguro acerca de si en este contexto Dante piensa en un pasaje del *De coelo* II de Aristóteles (3. 286 a 8-9). A ello alude el contexto en el que Dante toma el principio aristotélico según el cual cada cosa existe en virtud de los fines de la actividad que le es propia y no en virtud de su simple existencia. En su comentario al *De caelo et mundo* (lib. II, lec. IV, n. 334, ed. R. M. Spiazzi, Roma, Marietti, 1952, 163) Tomás vincula este contexto con el intelecto y también Dante vincula el ser del hombre con el intelecto del hombre (*Mon.* I, iii, 3-6). Tomás alude a otros pasajes de *Eth. Nic.* I, 1 y *De an.* II, 1 de Aristóteles donde éste sostiene lo mismo¹⁷: el *actus primus* -v. gr. el alma como principio de los vivientes- debe distinguirse del *actus secundus* -v. gr. del deseo de saber como realización del ser humano-. Precisamente, el hombre no existe en virtud de sí mismo, sino en virtud de la realización de su fin que es la actualización del intelecto. En otras palabras, si la naturaleza no hace nada en vano, sino que ordena cada cosa a un Uno como fin mejor y último, debe haber también un fin de todo el género humano hacia el cual están ordenados todos los múltiples hombres y las múltiples comunidades humanas como hacia un Uno: "Existe una operación propia del género humano a la que dicha totalidad de los hombres en tanto multitud está ordenada" (I, iii, 4). Tal es la "última potencia de toda la humanidad" (*ibid.*): lo último que el hombre como hombre puede alcanzar es la realización de su naturaleza racional, para cuyo logro la *pax universalis* es el presupuesto. Quizá Dante considera la *pax universalis* sólo como "medio" para alcanzar la naturaleza racional del hombre; pero dado que la razón siempre asiente al bien, esta paz es equivalente a lo que los hombres pueden alcanzar y deben realizar en la tierra por medio de su razón como fin de su existencia. La realización de la razón humana es la *pax universalis* de la humanidad.

Dante no afirma en vano que la totalidad del género humano "en tal pluralidad" está ordenada a ese fin último y mejor y, por ende, a la actividad más propia de todos los hombres a través de la cual ese fin se realiza. No busca anular la pluralidad mediante su ordenamiento a un Uno, sino que quiere conservarla. Este fin único, último y óptimo de la humanidad,

¹⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Sent. Ethicorum* I, 1 (1094 a 3), Ed. Leon. XLVII, 5ss.; *id.*, *Sent. De an.* II, 1 (412 a 22ss.) Ed. Leon. XLV/1, 71ss. Cf. Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt* (I, 1), übersetzt und mit einer Einleitung hrsg. v. B. Mojsisch, Hamburg, 1980, 3. Dietrich plantea en su teoría del Intelecto el mismo problema que Dante, pero no se refiere a la política.

la *pax universalis*, es necesario y no puede ser dividido. Los hombres que viven en una pluralidad de comunidades necesitan de ese fin para vivir como hombres, i.e. para vivir "la buena vida". Por ello la indivisibilidad de la paz universal exige una estructura política que permita efectivizar la totalidad de lo humanamente posible para el hombre y en la que pueda ser llevado a cabo el ser-hombre del hombre. A pesar de la pluralidad y la diversidad, la unidad es necesaria a causa del ser-hombre del hombre. Pero dado que como afirma Egidio Romano contra Al Kindi, cada cosa individual ni puede representar al todo ni puede realizar el todo (*Errores philosophorum*, X y XI n. 3)¹⁸, la praxis a través de la que se realiza el último fin del hombre debe ser la de toda la especie humana: "[esta praxis] no puede ser alcanzada por un solo hombre, una sola casa, un villorrio, una ciudad, un reino particular" (*Mon.* I, iii, 4). Por ello para Dante se trata del ser-hombre como tal, no de intereses o de fines particulares. Además en esa praxis propia de la especie humana no se puede realizar cualquier fin. El último fin de la humanidad como tal, que en virtud de su ultimidad sólo puede ser uno, sólo puede consistir en que en la praxis (operación) ordenada a ese fin se realice "la última posibilidad (potentia) de toda la humanidad".

3. Dante y el *Liber de causis*

En la praxis de toda la humanidad se realiza su último fin que ésta alcanza por el "camino de la *pax universalis*". Para Dante ese camino es "la última *potentia* de toda la humanidad". La *pax universalis* es la tarea moral y política del hombre. La *Monarchia* es un escrito sobre la paz, comparable a *Zum ewigen Frieden* (1795) de Kant: el principio directivo de la política es instaurar y cuidar la paz. El tema de la *Monarchia* es explicar cómo se puede transitar el camino de la paz, como dice Hobbes¹⁹, el camino del rey. Ese camino es la última posibilidad que la humanidad puede realizar. La *pax universalis* no es un camino de esperanza hacia un mundo futuro, sino un camino que los hombres deben hacer si son y quieren ser hombres. La paz no es aislamiento, pues el hombre vive "in multitudine" (Tomás) junto con otros, sino el camino del ser-hombre aquí en la tierra. La pluralidad que tiende a la diversidad necesita de una unidad unificante, de un fin único hacia el que todos tienden desde su diversidad para ser lo que ellos son: hombres. Los hombres viven como tales sólo si logran conservar la amistad mutua, como afirma Aristóteles (*Eth. Nic.*, VIII) y lo ratifica Dante (*Conv.* I, i, 8). Sólo quien es amigo del otro puede alcanzar ese fin último. Para el hombre individual es posible vivir en paz consigo mismo y con sus vecinos;

¹⁸ Cf. Giles of Rome, *Errores philosophorum*, cap. X und XI n 3, Critical Text with Notes and Introduction, ed. J. Koch, English Transl. J. O. Riedl, Milwaukee (Wisc.), 1944, 47ss., 56ss.

¹⁹ Cf. Thomas Hobbes, *De cive*, Praefatio ad Lectores, *Opera Latina*, Vol II, ed. Sir William Molesworth, London, 1839 (Repr. Aalen 1966), 145; véase también *Epistula dedicatoria*, *Opera Latina* II, 135-140.

pero hay situaciones en las que no puede alcanzar esa paz. Según Dante, ni el individuo, ni la aldea ni la ciudad ni el reino pueden realizar la *pax universalis*. Unidad sin pluralidad es tan imposible como pluralidad sin unidad. Con otras palabras: cada hombre existe solo, pero vive junto con otros en una pluralidad y allí la comunidad pacífica es más importante que la pluralidad que disocia y separa.

La fundamentación filosófica dantesca de la tarea de alcanzar la paz se apoya en el *LC*, como lo hace Tomás en *De regno* (I, 2): “Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures, sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum” (Ed. Leon. XLII, 451). El *LC* es a veces citado por Dante en *Mon.* I, xi, 17: “cuanto más universal es una causa, tanto más posee la razón de la causa, pues las inferiores no son tales sino en virtud de las superiores, como resulta del *Libro de las Causas*”. Con ello Dante parafrasea el *LC*, prop. I: “toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda”²⁰. Y en *Mon.* I, xiv, 1 dice: “Lo que puede ser hecho por uno, mejor está hecho por uno que por muchos”. Creo que esta cita, que Imbach denomina “principio de economía”, también se apoya en *LC*, prop. 16: “Toda virtud unida es más infinita que la virtud multiplicada”. Precisamente en este pasaje del *LC* reside toda la *reductio ad unum* que Dante trata en *Mon.* I, III²¹. También en I, iii, 6 alude al *LC*. Dante quiere mostrar allí en qué consiste la *vis ultima in homine* a través de la cual puede realizarse su último fin. Esta última *potentia* del hombre no puede consistir en el “ser en sentido absoluto” (*ipsium esse simpliciter sumptum*), puesto que de un “ser” tal participa todo lo que es, inclusive los elementos. Esta última *potentia* tampoco puede consistir en el “ser compuesto de materia y forma” (*esse complexionatum*), porque ello se encuentra también en los minerales. Esa *potentia* no puede consistir en lo “animado” (*esse animatum*), i.e. la vida que se puede encontrar en las plantas. Y no puede consistir en el “ser aprehensivum” (*esse apprehensivum*) porque ello se encuentra en los animales. Esta última *potentia* es “la captación mediante el intelecto posible” (*esse apprehensivum per intellectum possibilem*): “Este modo de ser no se encuentra en ningún orden de la realidad fuera del hombre, ni por encima del hombre ni por debajo de él”. Aquí aparece una realidad escalonada: minerales, plantas, animales, hombre²² y una triada que aparece en *LC*, prop. 1 y 11: *esse, vivum y homo*, o ser, vida e intelecto. En la prop. 1 la triada es utilizada

²⁰ Cito el *Liber de causis* de la edic. de Fidora, A./A. Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo. Das “Buch der Ursachen” und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz, 2001.

²¹ También Tomás en *De regno* (I, 2 y I, 3, ed. Leon. XLII, 452) sigue a Proclo y el *Liber de causis*: “Adhuc, virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum quam dispersa vel diuisa: multi enim congregati simul trahunt illud quod diuisum per partes singulariter a singulis trahi non posset”. Véase J. H. J. Schneider, “La Filosofía Política en el *De regno* de Tomás de Aquino”, *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XXIV (2003) 3-27.

²² Cf. J. H. J. Schneider, “Physik und Natur im Kommentar des Thomas von Aquin zur aristotelischen Physik”, *Miscellanea Mediaevalia*, hrsg. v. Albert Zimmermann, Bd. 21/1: *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin/New York, 1991, 161-192.

para mostrar que “toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda”. En el *LC* la explicación de la proposición dice que “primero una cosa debe ser, después viviente, después hombre. Por ello viviente es la causa próxima del hombre y el ser la causa remota. De allí que ser sea causa más fuerte del hombre que viviente, ya que es la causa del viviente, que lo es del hombre. Lo mismo ocurre cuando afirma la racionalidad como causa del hombre: el ser es más fuertemente causa del hombre que la racionalidad, pues es causa de su causa”.

“Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud” (*LC*, prop. 4), excluida la “primera Inteligencia” (prop. 2., 8., 11., 15-19) que transmite las bondades de la primera causa a todo lo que es²³. En el *LC* esta Inteligencia es, junto con el Ser, lo primero creado. Por ello el Ser y el intelecto son igualmente primeros en cuanto al origen, y por ello el intelecto junto con el Ser es lo que está más cerca de la “primera causa”, Dios. El *LC* se refiere a la “primera causa” con estas expresiones: “puro Ser y Uno puro” (prop. 4), “pura luz” (prop. 5) y “bondad pura” (prop. 8). Por ello puede afirmarse que la primera causa no es arbitraria, sino una dimensión inteligible. En otros términos, como sostienen Platón y Aristóteles, el ser y la razón son más originarios que “el acaso y el ciego arbitrio”: *opus naturae est opus intelligentiae*. El Ser y la razón son las instancias decisivas de lo que es; y para Dante ellos son los que plasman el mundo político. El punto decisivo al cual se llega en este contexto es el siguiente: la causa remota, i.e. la causa primera, es más fuerte que la causa próxima; la causa remota fluye a la cosa su *virtus* y la conserva; ella nunca puede separarse de lo causado, pues mediante la remoción de lo posterior no remueve lo anterior, pues lo posterior depende de lo anterior y no a la inversa. Dante parece utilizar la figura argumentativa de la prop. 1 del *LC* cuando sostiene que el intelecto posible es la última potencia del género humano mediante la que éste puede realizar y alcanzar su último fin. El *LC* afirma que si la *virtus rationalis* se apartara del hombre, éste ya no sería hombre, sino animal; si se apartara de él la vida, entonces él sería sólo ser (*esse tantum*). A la inversa, ello significa que el intelecto es la última *potentia* del hombre mediante la cual puede ser hombre, pues mediante el intelecto el hombre se distingue de otros vivientes. El ser es causa más fuerte que el intelecto, pero el intelecto es el modo del ser que adviene al hombre como hombre. El intelecto es al mismo tiempo la última determinación del ser humano, es la forma mediante la cual el hombre es hombre; sólo la razón del hombre es la fuerza mediante la que él puede alcanzar su fin, la paz. Dante sólo toma del *LC* la figura argumentativa de la *reductio ad unum*, pero deja de lado sus posibles derivaciones metafísicas, pues lo político no puede ser una potencia humana derivada de la primera causa. Dante usa esa figura para mostrar que la potencia racional del hombre basta para conformar su mundo. Este mundo es independiente tanto de Dios como de la naturaleza; es el mundo del hombre que el hombre se da a sí mismo mediante sus propias acciones.

²³ Cf. C. d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris, 1995.

Dado que el hombre es "principio de sus acciones"²⁴, este mundo no puede ser prescrito al hombre por nadie, ni por Dios ni por la naturaleza. Este mundo es el mundo que el hombre se da a sí mismo y en él recibe su permanente fisonomía el bien, i.e. la *pax universalis* como *conditio sine qua non* de la realización de la última potencia del hombre. Pero ello sólo podrá suceder si la humanidad como totalidad se une en pro de ese bien.

También Tomás afirma que la unidad y lo uno son las fuerzas determinantes de la política (*De regno* I, 2); como fuerza una y unificada ellas logran más y pueden operar mejor el bien (*bonum commune*) que una fuerza dispersa de la que sólo puede resultar lo diverso. Pero ello sólo concierne a los fines singulares y no al de toda la humanidad, que es diferente del de los individuos. Ambos fines convergen, pero el fin de la humanidad no puede ser idéntico al de los individuos, pues v.gr. el fin de un jefe de familia es proveer a la manutención y educación de sus hijos. En *Sth.* I-II, 94, 2 mediante la doctrina de las *inclinationes naturales* Tomás muestra que los fines son: 1. manutención ("*per quae vita hominis conservatur*"); 2. aquello en que todos los vivientes coinciden, la conservación de la especie, i.e. la relación entre hombre y mujer; 3. lo que concierne al hombre en cuanto hombre, la tendencia al conocimiento ("*homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo*"); pero en este contexto es más importante "*ad hoc quod in societate vivat*". Para Tomás el fin de vivir en sociedad con otros se debe a la razón; en cada nivel (individuo, familia, comunidad y conocimiento de Dios) hay un fin que puede ser compatible con los fines de los otros niveles, pero no idéntico. Lo que vale en la *visio Dei* para el individuo, debe valer en la *visio humanae societatis* para todos. Por ello la *pax universalis* es la tarea de todos los hombres. Tomás agrega que "el bien en el mundo sólo puede provenir de una causa perfecta" y que el mal proviene de la pluralidad: "*Nam bonum prouenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis que ad bonum iuuare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus*". Tomás compara esto con la belleza del cuerpo humano en el que todos los miembros se encuentran en una relación armónica entre sí, en cambio cuando uno de los miembros se comporta de manera desproporcionada surge la fealdad: "*Et sic turpitudine ex pluribus causis diuersimode prouenit, pulcritudo autem uno modo ex una causa perfecta; et sic est in omnibus bonis et malis, tamquam hoc Deo prouidente ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius*" (*De regno*, I, 3, ed. Leon. XLII, 452). También esto parece ser una alusión a la prop. 16 del *LC*. Una fuerza política unida puede más que una dispersa pues la unidad puede más que la diversidad.

Dante coincide con esta tesis que Tomás fundamenta casi estéticamente. También para Dante el principio de la unidad es superior al principio de la pluralidad, pero refiere la primacía de la unidad (Proclo, *Elementatio theologica*, prop. 5) a todo el género humano, no a esta o aquella comunidad. Dante no defiende la monarquía absoluta ni dice que ésta tenga primacía

²⁴ *Eth. Eud.* II, 6. 1222 b 19-20; *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 b 4-5.

sobre otras formas de gobierno. Tampoco Tomás²⁵, que opta por una forma mixta. Se podría objetar que en el estado democrático de derecho de las sociedades actuales en las que predomina el principio de división de poderes, la defensa del principio de la unidad no despierta desconfianza. El sistema político debe evitar los abusos de una fuerza política unificada. Tomás, Dante y Ockham ya conocían la independencia de jurisdicciones, la democracia deliberativa y el derecho de resistencia en caso de abuso de poder, v. gr. cuando la monarquía amenaza transformarse en tiranía. Y piensan que el principio de unidad no anula los fines subordinados del ser humano. Cada nivel –casa, aldea, Estado, reino, humanidad– tiene que satisfacer sus propios fines. Por ello sólo puede haber unidad en la pluralidad; una sociedad que es siempre más una deja de ser Estado (Aristóteles). De allí la pluralidad en la unidad y la unidad en la pluralidad (*LC*, prop. 4). Para Dante esa unidad está atada a la “última potencia del género humano”, el *intellectus possibilis* (*Mon.* I, iii, 6-7); a través de él, el hombre se distingue de todos los otros seres, aun de aquéllos que “participan del intelecto”, pero cuyo intelecto no es posible como el del hombre, sino que está siempre en acto. La naturaleza de estos seres consiste en “conocer sin interrupción su propio ser, de lo contrario no serían sempiternos”. Compárense estas ideas con la prop. 6 (“la Inteligencia es una sustancia que no se divide”) y 14 del *LC* (“Todo cognoscente que conoce su esencia, retorna a su esencia con un retorno completo”). En las llamadas “inteligencias puras” nada hay similar al *intellectus possibilis*, pues ellas están siempre en el acto de pensarse a sí mismas. Su ser es el pensamiento, i.e. pensarse a sí mismas. En el hombre en cambio el *intellectus possibilis* es lo más último que él posee en cuanto a potencia intelectual.

Según Dante, el *intellectus possibilis* diferencia al hombre de los animales y además de las inteligencias puras que en el *LC* operan como mediadoras entre la *prima causa* y lo *causatum*. La *prima causa* causa “mediante intelligentia” (*LC*, prop. 3, 8, 15, 18). Si se aplica la expresión ‘mediante intelligentia’ al mundo de la política se comprueba que para realizar el mejor fin (la *pax universalis*) mediante el *intellectus possibilis*, además de la *prima causa* son necesarias otras instancias. Es verdad que el *intellectus possibilis* sólo puede ser uno, pues la razón humana es tan poco divisible como la *pax universalis* de toda la humanidad. Si no hubiera pluralidad, el *intellectus possibilis* como tal, i.e. como uno, permanecería en sí mismo como el *intellectus agens*, i.e. sería una simple posibilidad, una potencia irrealizada del pensamiento: “puesto que esta potencia no puede ser totalmente actualizada ni por un solo hombre ni por ninguna de las comunidades antes expresadas, es necesario que haya en el género humano

²⁵ Cf. J. H. J. Schneider, “Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in De regno”, en: E. Mock/G. Wieland (Hrsg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters* (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, hrsg. v. M. W. Fischer, E. Mock und H. Schreiner, Bd. 12), Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris, 1990, 47-66.

una multitud mediante la cual sea actualizada toda esa potencia" (*Mon.* I, iii, 8). Por ello la unidad está referida a la pluralidad mediante la que la unidad puede ser lo que es. Pero si este *intellectus possibilis* uno no puede ser actualizado por un solo hombre, tampoco lo puede mediante el monarca. Este fuerte argumento contra la monarquía muestra que Dante no la defiende, sino que sostiene que la *pax universalis* mediante la que puede ser alcanzada la felicidad del hombre en la tierra (*Mon.* I, iv, 2) depende de que la razón humana ponga la medida según la cual debe ser medida toda pluralidad. Para él, pues, *monarquía* significa todo el campo de la política que alcanza su unidad mediante la *pax universalis* en virtud de la actualización del *intellectus possibilis*. El modo cómo deben organizarse políticamente las distintas comunidades no se resuelve en la dialéctica de unidad y pluralidad; ésta sólo alude al hecho de que, en cada comunidad humana —y ello vale para la humanidad como totalidad— debe haber un principio unitario de la política a fin de que toda la humanidad pueda participar de la felicidad para la cual Dios la puso en la existencia. Para ello necesita de confianza en el *intellectus possibilis*, i.e. en la naturaleza racional del hombre. No se trata de instalar este o aquel orden político, sino de que el hombre como tal, la humanidad, pueda vivir en paz con los otros para poder realizar así su propio ser, i.e. el *intellectus possibilis*.

4. Dante y Averroes

Según Tomás y Dante, la razón humana es lo único a través de lo cual puede ser realizado lo que al hombre le es posible realizar sobre la tierra. Ninguna otra instancia permite al hombre vivir como lo que es: *animal rationale sive civile*. Sólo hay una diferencia entre ambos: Tomás habla de intelecto, i.e. de la razón del hombre, Dante habla de *intellectus possibilis*, pues éste es aquello mediante lo que el hombre piensa. Por lo demás también Tomás comparte esta opinión. Dante se expone al peligro de contarse entre los averroístas cuando en la *Divina comedia* coloca a Averroes con Siger de Brabante entre los viejos y nuevos sabios (*Inf.* IV, 144; *Par.* X, 136). Pero en *Purg.* XXV, 64 ss. se lee: "Pero cómo [la virtud natural] de animal se transforma en ser racional / no lo ves aún; éste es un punto tal, / que uno más sabio que tú se equivocó ya sobre él /de modo que su doctrina separó el alma del intelecto posible / porque no encontró un órgano para él". Para Dante el "más sabio" es Siger de Brabante o Averroes, y ambos parecen afirmar que sólo hay un único intelecto para todos los hombres. Pero Dante no es averroísta y sostiene que esta doctrina es falsa si se entiende el intelecto único como separado del hombre. En ese caso el *intellectus possibilis* nada tendría que ver con el hombre ni con la humanidad que, a través de ese intelecto, alcanza su último y mejor fin en la tierra.

Este contexto alude a *De anima* donde Aristóteles distingue un doble intelecto: el *nous poietikós* que "hace todo" como la luz, que es separado, impassible y sin composición, pues según su naturaleza es actividad (*De an.*

III, 5. 430 a 10-25) y el *nous pathetikós*, que puede devenir todo y en consecuencia es pasivo y compuesto. Éste es el intelecto mediante el cual el hombre piensa y conoce ²⁶. Este pasaje causó largas discusiones ya desde los comentadores de Aristóteles de la tarda antigüedad, como Temistio ²⁷ y Alejandro de Afrodisia. En la Edad Media surgió un género literario independiente sobre el tema: *De intellectu et intellecto* de Alfarabi ²⁸, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus* de Avicena ²⁹, el comentario de Averroes al *De anima* de Aristóteles, el *De intellectu et intelligibili* ³⁰ de Alberto Magno y el tratado *De intellectu et intelligibili* de Dietrich de Freiberg. La lista podría continuar, pero aquí importa la posición de Averroes quien, según la interpretación latina medieval, parece haber considerado separado del hombre no sólo al *intellectus agens* –como Avicena–, sino también al *intellectus possibilis* ³¹. Esta tesis averroísta de la unidad y unicidad del *intellectus possibilis* se vincula con otras atribuidas a Averroes por los latinos: (1) Dios no conoce las cosas individuales, pues son infinitas; por ello

²⁶ Cf. F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911.

²⁷ Cf. Themistius, *Commentaire sur le traité De l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, lib. 6, 430 a14, ed. G. Verbeke (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Bd.1) Leiden, 1973, 224 s.

²⁸ Al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant suivi de Louis Massignon: Notes sur le texte original du 'De intellectu' d'Al Farabi*, Paris, 1986 (orig. en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 4 [1929-30] 115-126). Cfr J. H. J. Schneider, "Le parallélisme de la raison pratique et théorique. S. Thomas d'Aquin et Al-Farabi", en: B. C. Bazán, E. Andújar, L. G. Sbrocchi, *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages* (Actes du IXe Congrès Internationale de Philosophie Médiévale) Ottawa, 17 au 22 août 1992, t. 1. , New York /Ottawa/Toronto, 1995, 567-580; id., "L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi", en *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, Vol. 12: charme et séduction, Metz/Strasbourg (Frankreich), 2^e semestre 2003, 97-118.

²⁹ Avicenna Latinus, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, 2 t., Louvain/Leiden, 1968-1972; Averroes, *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge (Mass.), 1953. Cf. sobre esto H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies. Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York/Oxford, 1992.

³⁰ Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, *Opera Omnia*, t. 9, Paris, 1890; idem, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser SJ, Ed. Coloniensis XVII/2, Münster, 1993. Cf. A. de Libera, Existe-t-il une noétique "averroíste"? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII^e et XIV^e siècle, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, eds. Fr. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich, 1994, 51-80; idem, Albert le Grand et la métaphysique allemande, in: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider und G. Wieland, Leiden/New York/Köln, 1995, 29-42; idem, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990, 215ss.

³¹ *Multiple Averroès*. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976, Paris, 1978; W. Kluxen, art. "Averroismus im lateinischen Mittelalter", *Theologische Realenzyklopädie*, t. 5, Berlin/New York, 1980, 57-61; F. Niewöhner/L. Sturlese (Eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994.

no puede haber *providentia divina* (Egidio Romano, *Errores philosophorum*, cap. 4 nn. 8-11, ed. J. Koch, 22); (2) algunas cosas vienen a la existencia a causa de un determinismo inmanente que escapa a la *providentia divina*; por ello el obrar divino *ad extra* no sería libre; (3) el mundo es eterno y (4) filosofía y teología se excluyen³². Ninguna de estas tesis se encuentra en la obra de Averroes, al menos no como las presenta Egidio. Con todo, Averroes parece tener una idea clara: en su comentario al *De anima* escribe: "Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone [i.e. de las formulaciones de Temistio sobre el tema parafraseadas por Averroes] quod intellectus materialis [i.e. el intellectus possibilis] est unicus omnibus hominibus" (*In De an.* lib. 3, comment. 5, ed. F. S. Crawford, 406 v. 575). Pero pocas líneas antes había escrito: "Quaestio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum (...) valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem" (*ibid.*, 401sq v. 430). De allí que sea dudoso que Averroes haya sostenido la doctrina de la unicidad del intelecto para todos los hombres que le atribuyen Tomás (*De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. Leon. XLIII y *S.c.gent.* II, 59)³³ y Egidio Romano (*Errores philosophorum*, cap. IV n. 10, ed. J. Koch, 23). Aunque a menudo Averroes parafrasea y saca conclusiones que no siempre son suyas, en su comentario importa más la *intentio auctoris*, i.e. de Aristóteles que la del comentador.

Más importante que eso es la posición de Dante, si ella es ineludible para su filosofía política y por qué lo es. Analizaré aquí su interpretación. En relación con la tesis dantesca que afirma que la humanidad en cuanto unidad sólo puede realizar su último y mejor fin, la *pax universalis*, mediante la última potencia del hombre, esa presunta tesis de Averroes mencionada por Dante acerca de la unicidad y unidad del intelecto para todos es problemática. Según Aristóteles el *nous poietikós*, que latinos y árabes llamaron *intellectus agens*, está separado del hombre. En cuanto al *nous pathetikós* o *intellectus possibilis* no es claro si Aristóteles lo considera como separado del hombre. En ese caso el hombre quizá dispondría de *imaginatio*, pero no de intelecto o razón, y ello contradiría la tesis que afirma que el hombre es *animal rationale*. La pregunta acerca de si el hombre tiene intelecto sería vana. Sólo debe preguntarse qué intelecto tiene el hombre y si cada hombre tiene una especial clase de intelecto. Por cierto hay diferencias entre un niño, un joven, una persona madura y un anciano en el que las fuerzas de la razón comienzan a ceder. A ello se agrega el hecho de que cada hombre no tiene la misma facultad intelectual; él puede tener la razón, pero ¿en qué medida?

A eso se suma la posibilidad de abusar de la razón. Aristóteles conoce la "habilidad" (*Eth. Nic.* VI, 13. 1144 a 23-27) respecto de la *phronesis* o

³² Cf. J. H. J. Schneider, The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 66 (1999) 121-141.

³³ Cf. Tomás de Aquino, *Contre Averroes. L'Unité de l'intellect contre les Averroistes*, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270, Texte latin, trad., introd., bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, Paris, 1994.

prudencia, determinante en la filosofía práctica y política. Con O. Höffe puede decirse que: 1) la prudencia no es un saber en el sentido "ciencia"; 2) no es agudeza, no es como la habilidad de la serpiente o la astucia del zorro. La prudencia es una predisposición moral hacia el fin último (*Eth. Nic.* VI, 13. 1145 a 6) que consiste en la vida buena, feliz y totalmente realizada (1140 a 28). En esa medida sólo puede ser prudente el virtuoso (*Eth. Nic.* VI, 13. 1144 a 36). Bajo el presupuesto de esta suerte de tendencia básica hacia la felicidad y de la orientación de la vida humana al bien último, la prudencia es la virtud que debe ocuparse de concretizar esa tendencia hacia la felicidad. En ese sentido ella es una facultad de juicio práctico-moral, i.e. una "actitud fundamental práctica vinculada con la recta razón en relación con los bienes humanos" (Aristóteles *Eth. Nic.* VI, 5. 1140 b 20-21). De allí que para entender cómo Aristóteles interpreta la supuesta tesis de Averroes, se deba vincular el concepto de razón, i.e. de intelecto de *De an.* III, 5 (*intellectus agens, intellectus possibilis*) con el concepto de prudencia de la razón práctica de *Eth. Nic.* VI. Más concretamente, se trata de dos aspectos, de la distinción entre *intellectus agens y possibilis* y del problema de la unidad de razón práctica y teórica.

En *De mon.* I, iii, 8-9 se lee que la potencia del *intellectus possibilis* puede ser actualizada sólo mediante una pluralidad: "es necesaria una multitud de cosas que se generan a fin de que la potencia de toda la materia prima siempre esté en acto, de otro modo sería una potencia separada del acto, y eso es imposible. Esta doctrina [i.e. que junto a la unidad debe haber una multiplicidad (agregado mío)] concuerda con el comentario de Averroes al Libro sobre el alma. La potencia intelectual de que hablo no sólo tiende a las formas universales o especies, sino por cierta extensión, también a los individuos. Por ello suele decirse que la extensión del intelecto especulativo da origen al intelecto práctico, cuyo fin es actuar y hacer". No detallaré aquí esta tesis, tomada de Tomás³⁴, que afirma que la razón teórica deviene razón práctica por extensión hacia otra potencia humana, i.e. la voluntad. Esta tesis muestra que: 1) Ante todo Dante piensa en la razón que conviene al hombre en cuanto hombre, no en el problema abierto por *De an.* III, 5 y discutido en la Edad Media, acerca de la relación entre *intellectus agens* e *intellectus possibilis*³⁵. A Dante le interesa sobre todo el tema de la unidad del intelecto, tal como el hombre se determina en cuanto tal mediante la *virtus rationalis sive intellectiva* (*LC* prop. 1 y 3). Al mismo tiempo que menciona la tesis de Averroes sobre la unidad y unicidad del intelecto para subrayar su propia tesis, según la cual sólo mediante la "última potentia del hombre" puede ser realizada la *pax universalis*, Dante se separa de la in-

³⁴ Cfr. supra, nota 15.

³⁵ Cf. por ej.: J. H. J. Schneider, Das Einzelne und Allgemeine. Sprachphilosophische Betrachtungen über die Genese des Begriffs im Anschluß an Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, en: *Miscellanea Mediaevalia*, t. 24: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. v. J. A. Aertsen und A. Speer, Berlin/New York, 1996, 74-96.

terpretación tradicional de Egidio Romano y Tomás. Para él es correcta la tesis de la unidad del intelecto: así como no puede haber “dos verdades” no puede haber dos “razones”; pero es falso afirmar que la “facultad de esta última potencia del hombre” sólo puede ser realizada a través de un solo hombre o una sola comunidad (casa, aldea, ciudad y reino), pues en ese caso habría que considerar al intelecto como una facultad separada del hombre, tesis que Dante rechaza (I, iii, 8). Por ello debe haber una pluralidad a través de la cual pueda ser actualizado el *intellectus possibilis* del hombre. Aquí aparece la dialéctica de la “unidad en la pluralidad y de la pluralidad en la unidad” (LC prop. 4). La pluralidad de comunidades humanas debe ser entendida como trabajo de realización de la unidad; del mismo modo esa pluralidad está referida a la unidad. Unidad y *pax universalis* no existen de antemano, sino que deben ser construidas. La historia de la humanidad es una historia moral, una tarea de fundar la paz universal, realizarla y conservarla. Para ello es necesaria la multiplicidad, pues la realización de todas las posibilidades que tiene el *intellectus possibilis* necesita del esfuerzo de todo el género humano, y para ello es necesaria la pluralidad. 2) Aludiendo a Averroes Dante muestra, primero, que –vista teóricamente– la unidad del intelecto adviene al hombre como hombre, i.e. a toda la humanidad, y segundo, que la razón como razón no se deja dividir del mismo modo que la humanidad no se deja dividir como humanidad. Esto tiene lugar mediante la unidad de razón práctica y teórica, que sólo deviene diferente mediante su orientación hacia otros fines. En *De mon.* I, iii, 10 escribe: “Esto [i.e. que el intelecto especulativo deviene práctico por extensión (agregado mío)] lo afirmo a causa del obrar que recibe sus prescripciones de la *prudencia política*, y a causa del hacer que recibe los suyos del arte. Ambos sirven a la contemplación como a lo mejor, para lo cual la primera Bondad puso a la especie humana en la existencia”.

Más allá de este nuevo recurso al LC (“Toda consistencia y esencia de las inteligencias existen a causa de la bondad pura que es la causa primera”, prop. 8), Dante considera a la razón teórica y a la práctica como paralelas³⁶ y así la distinción entre obrar (práxis) y crear (poiésis) es comparable al hacer de la razón teórica y al obrar de la razón práctica. En este sentido razón teórica y práctica, i.e. intelecto y prudencia, son consideradas paralelas. Los principios de la razón teórica –v.gr. el principio de no contradicción– se comportan respecto de los principios de la razón práctica –v.gr. el principio: debe hacerse lo bueno y evitarse lo malo– como la razón se comporta respecto de sí misma. Tomás de Aquino lo expone con claridad: “praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota” (*Sth.* I-II, 94, 2c.). Los principios de la razón teórica se fundamentan en la “ratio entis”, pues “ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter”; y los principios de la

³⁶ J. H. J. Schneider, *L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi*, en: *Le Portique, ut supra*, n. 28.

razón práctica se fundamentan en la “ratio boni”, pues “bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis”. Se trata de una sola razón, que sólo es diferente en cuanto a los objetos de conocimiento a los que se dirige. Dejo de lado el problema de si la razón práctica está subordinada a la teórica, que Aristóteles trata en *Eth. Nic.* X donde habla de una doble *eudaimonia*, la de la *theoria* y la de la *virtus politica*, pues no es el problema de Dante. Su problema, que formula teniendo en cuenta la *Política* de Aristóteles, es el siguiente: “Por ello [i.e. porque el obrar recibe sus prescripciones de la prudencia política y el hacer los recibe del arte (agregado mío)] es claro lo que dice la *Política*: ‘Los que tienen el poder del intelecto, por naturaleza deben mandar sobre los otros’ (intellectu, scilicet, vigentes aliis naturaliter principari) (*Mon.* I, iii, 10). Aristóteles escribe: “Lo que mediante la razón es capaz de prever es por naturaleza señor y gobernante, y lo que mediante el cuerpo es capaz de realizar esas previsiones es por naturaleza dominado y siervo” (*Pol.* I, 2. 1252 a 31). Aristóteles no afirma que quien está provisto de un poderoso intelecto gobierna sobre otros; sólo dice que la razón tiene, por naturaleza, el predominio sobre los cuerpos. La razón es rectora y el cuerpo es regido; una tesis conocida desde Platón. La razón tiene primacía sobre toda otra entidad.

5. Monarquía no equivale a despotismo

¿Qué entiende Dante por *monarchia*? ¿La defiende como dominio real, que Aristóteles considera cercano al dominio paterno y que llama “dominio despótico”? (*Pol.* I, 7. 1255 b 16-22; 12. 1259 b 10-11). Por ello para Tomás el *paterfamilias* “tiene una cierta similitud con el rey, y por ello a veces se suele llamar a los reyes *patres populorum*” (*De regno* I, cap. 1 in fine, ed. Leon. XLII, 451a). Cuando Dante dice que quienes poseen un vigoroso intelecto dominan por naturaleza sobre otros hombres expone una tesis imposible. ¿Cómo puede el intelecto de la humanidad ser débil y fuerte y la razón estar mal repartida entre los hombres? Descartes comienza así su *Discours de la méthode*: “Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée”; “est naturellement égale en tous les hommes ... la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses”. *Le bon sens*, la sana razón del hombre es la cosa mejor repartida del mundo. Ningún hombre es superior a otro en virtud de su razón. Ésta no hace la diferencia entre los hombres, sino las diferentes maneras de pensar las mismas cosas. Hay diversidad y pluralidad de opiniones pues cada hombre considera lo mismo, pero con sus propios ojos. Las diferencias no dependen de la razón, sino del uso que el hombre hace de ella. Esa tesis cartesiana debe ser aprobada.

¿Qué pensaría Dante de esta tesis cartesiana? ¿Es posible que por naturaleza unos hombres dominen sobre otros sólo porque tienen un intelecto supuestamente más vigoroso? ¿Cómo se mide un intelecto como más

vigoroso que el de otros? Es obvio que existen grados de racionalidad, pues no todos –niños, jóvenes, adolescentes y ancianos– lo poseen en el mismo grado. Pero a cada hombre le conviene la razón mediante la cual cada hombre es lo que es: hombre. No la razón como tal (intelecto), sino su utilización decide sobre la guerra y la paz. En la medida en que cada hombre sólo piensa en sí y en sus propios fines, surge la pluralidad de opiniones, pero cuando cada hombre piensa lo universal, el fin común a toda la humanidad, la *pax universalis*, se abre una posibilidad de unidad. Si recurrimos a la dialéctica unidad/pluralidad resulta claro que para Dante es el intelecto el que por naturaleza debe gobernar en el mundo, pues la naturaleza humana se define por el *intellectus possibilis*. Otras instancias –pasiones, apetitos y en general, lo sensible– son irrelevantes al momento de definir el *dominium*. Transferir estas instancias al *dominium* equivaldría a exponer el destino político del hombre a la arbitrariedad de las pasiones. Dante fundamenta antropológicamente que sólo el intelecto está legitimado para gobernar. En virtud de su naturaleza racional el hombre es capaz de alcanzar en la tierra su fin último: la *pax universalis*. No hay otra instancia para realizar esa tarea que la razón. Otras instancias como el permanente deseo de poder (Hobbes)³⁷ no poseen competencia para instaurar la paz porque apuntan a lo propio, no a lo común que sólo puede ser aferrado por la razón. Pero instaurar la paz es una tarea de toda la humanidad que sólo puede ser alcanzada si el papel decisivo lo desempeña la razón que define a la humanidad como tal. Puesto que sólo el intelecto o la razón se orienta siempre hacia el bien y consiente a él para no quedar enredada en una autocontradicción, la configuración política del mundo queda libre de arbitrariedad. La monarquía no es despotismo pues está ligada al principio de la razón que se deja guiar por el bien; del mismo modo como la razón teórica se debe orientar hacia la verdad, la razón práctica lo debe hacer hacia el bien. Pero la teoría sólo es otra dirección de la razón distinta de la praxis. Teoría y praxis guardan entre sí una relación de paralelismo que no toca la razón única. La convicción de Dante es que ninguna otra dimensión más que la razón está en condiciones de realizar el ser hombre del hombre.

Por cierto la mirada hacia la *pax universalis* sigue siendo un problema. ¿Cómo debe ser, en concreto, la paz universal? Seguramente no la tranquilidad de los cementerios. Del mismo modo es claro que la *pax universalis* y el *bonum commune* son ante todo principios sólo “formales” de la política con los que el obrar político está obligado. Pero en el orden político –y no sólo en él– la configuración concreta del mundo humano es una tarea de la humanidad como tal, i.e. una tarea sólo realizable por la pluralidad. La razón humana es el fundamento antropológico sobre el que

³⁷ “So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetual and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death” (Th. Hobbes, *Leviathan* I, chap. 11, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, 1968, 161). Cf. J. H. J. Schneider, *Nature and State. War and Peace according to Thomas Hobbes. Some Remarks on Modern Political Subjectivity*, en: *Integração. Ensino, Pesquisa, Extensão*, São Paulo (Brasil), jul. / ago. / set. 2004, Ano X, n° 38, pp. 265-279.

descansan todo hacer y obrar humanos. ¿Cómo ella puede cuidarse de su propio abuso? Es verdad que *abusus non tollit usum*, pero también es verdad que el posible abuso de la razón es necesariamente la otra cara de la moneda. Como razón ella caería en la deplorable situación de no poder ser fiel a sí misma, de traicionarse y de no asentir a lo que hace que ella sea razón, i.e. lo Uno, el Bien y la Verdad. Ella sería una conformación híbrida en la que no se sabría si ella está del lado de lo bueno o de lo malo. En ese caso no se podría confiar en la razón. Además la mirada hacia la *pax universalis* y el *bonum commune* es una mirada siempre fracturada, es decir, la realización de lo Uno es siempre realizable sólo en la pluralidad. Y los hombres son de distintas opiniones acerca de cómo debe lograrse esta paz. No está claro cómo debe ser la paz y qué configuración política concreta debe tener. ¿Debe ser la monarquía la que realiza la paz, o debe ser otra la forma que satisfaga los requisitos de la libertad humana? Por ello necesita de la política que se sabe comprometida con la *pax universalis* y el *bonum commune* para formar una unidad para todos los hombres a partir de las tendencias divergentes de la pluralidad. Así como la humanidad es una, así lo es la *pax universalis* y con ella la razón. La confianza de Dante en la razón es absoluta: "Se ha declarado suficientemente que lo propio de la operación del género humano, considerado en su totalidad, es siempre convertir en acto la potencia del intelecto posible, ante todo para especular (*ad speculandum*), y luego por extensión para obrar (*ad operandum per suam extensionem*)" (*Mon.* I, iv, 1). Y esto podría ser realizado "más libre y fácilmente", pues es evidente "que la paz universal es la mejor entre todas las cosas, que están ordenadas a nuestra felicidad (*beatitudo*)" (*ibid.* 2). Por ese motivo la humanidad puede lograr la operación que le es propia sólo sobre el camino de la *pax universalis* que es presupuesta como "principio" para la siguiente argumentación y a la cual debe ser referido todo lo que se debe demostrar como a una verdad evidente (*ibid.* 6).

La monarquía temporal es, según Dante, el mundo de la política, i.e. el mundo que el hombre se da a sí mismo en la tierra, del cual él es responsable y que él mismo configura y proyecta. Es su mundo. Por ello, a pesar de la dialéctica unidad/pluralidad tomada del *LC*, ese mundo no es un mundo derivado ni de Dios ni de la naturaleza. Es el mundo que el mismo hombre configura, determina y afirma. Es el mundo del hombre. En virtud de su vínculo con el principio de la razón la monarquía no puede ser despotismo. Sin embargo Dante no ofrece una garantía de que el "intelecto más fuerte" del tirano no se transforme en astucia y de que la monarquía no se transforme en tiranía, pues cae fuera de su horizonte pensar que la razón humana se transforme en su contrario. Tal como surge del *Convivio* Dante conoció los golpes del destino político, y por ello su llamado a la razón del hombre es para él el único camino posible para la política y para la configuración humana del mundo. Su posible abuso y la prevención mediante instituciones como la división de poderes le es extraña.

ABSTRACT

In his *De monarchia*, first of all, Dante wants to show what is the “temporalis Monarchia”, and that “typo (...) et secundum intentionem” (I, ii). Because philosophy always is, with Aristotle, a knowledge of principles Dante is searching for the “principium directivum” of Politics. That is the *pax universalis* and the *bonum commune* of the whole mankind, i.e. the realisation of the *intellectus possibilis*. But the allusion to Averroes’ doctrine of the unity of intellect (I, iii) is not really one of the main sources of Dante’s political thinking. The main source is Aristotle and the *Liber de causis*. In favour of the dialectic of unity and plurality, the latter being one of the presuppositions and conditions of politics, Dante refers to the *Liber de causis* taking over its form of argumentation but not the metaphysical background. To demonstrate how there can be unity in plurality, is the task of political philosophy.