

La influencia de la doctrina causal neoplatónica en el pensamiento político medieval:

El tratado *Monarchia* de Dante Alighieri.

Autor:

Arroche, Victoria

Tutor:

Bertelloni, Francisco

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de doctorado

**La influencia de la doctrina causal neoplatónica en el
pensamiento político medieval: el tratado *Monarchia* de
Dante Alighieri.**

Tesis Doctoral

Doctoranda: Prof. Victoria Arroche

Director: Dr. Francisco Bertelloni

2015

Agradecimientos:

Agradezco a mi Director, el Dr. Francisco Bertelloni, a la Universidad de Buenos Aires y a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica porque posibilitaron la elaboración y terminación de esta tesis doctoral tanto desde el punto de vista académico como también económico.

Asimismo, agradezco profundamente a mi amiga y colega, Malena Tonelli, quien me acompañó en todo este proceso. Sin su ayuda, este trabajo no existiría.

También, agradezco la generosa lectura y preciosos comentarios de Claudia D'Amico. Del mismo modo, a Carolina Fernández por su examen del primer capítulo y a Natalia Strok sus valiosos comentarios sobre el segundo.

Agradezco a mis amigas filósofas Jazmín Ferreiro y Virginia Ketzelman por tantas y fructíferas horas que pasamos juntas en las bibliotecas de Buenos Aires y a Valeria Valiño y Laura Crespi por su apoyo en todo momento.

Y sobre todo, el reconocimiento infinito a mi familia.

Índice

Abreviaturasp. 1

Primera parte

La noción de causalidad neoplatónica en la metafísica medieval. Un recorrido conceptualp. 2

Introducción general.....p. 3-9

Dante y la filosofía.....p. 9-12

Capítulo 1

La fuente principal del *Liber de causis*: Los *Elementos de teología* de Proclo

Estructura y organización del texto.....p. 13-16

Supuestos metafísicos del sistema procleano en los *Elementos de teología*: Participación y Semejanza.....p.16-21

Finitud-Infinitud-Ser.....p. 21-26

Hénadas o dioses.....p. 26-31

Trascendencia e inmanencia de las causas: Imparticipado-Participado-Participantep. 31-36

Temporalidad.....p. 36-39

La dinámica del proceso causal: permanencia, procesión y retorno.....p. 39-46

Potencia.....p. 46-54

El modelo causal neoplatónico según los *Elementos de teología*.....p. 54-59

Cuadrop. 60

Capítulo 2

Liber de causis. Trasmisión y recepción del modelo de causalidad neoplatónico en el Occidente Latino.

Introducción *Traslatio studiorum*: el marco histórico y cultural de la trasmisión del *Liber de causis*.....p. 61- 64

El *liber de causis* en el Oriente Islámico.....p. 64-67

El <i>Liber de causis</i> en el Occidente Islámico y Latino.....	p.67-72
Estructura y organización del <i>Liber de causis</i>	p.72-81
<i>Liber de causis</i> : vocabulario y supuestos metafísicos	
Potencia: <i>Influentia</i> y <i>virtus</i>	p.81-87
Los dos modos de causar en el <i>Liber de causis</i> : <i>modus creationis</i> y <i>modus formae</i>	p.87- 94
a) La inteligencia único intermediario entre la causa primera y lo creado.....	p. 94-99
b) La inteligencia primer ser creado.....	p. 99- 105
c) <i>Modus potentiae</i>	p. 106-111
La recepción del <i>Liber de causis</i> en el siglo XIII: <i>Intelligentia ultima in potentia</i>	p. 111-127

Segunda parte

Influencia de la metafísica neoplatónica en el pensamiento político de Dante.....	p. 128
Introducción general.....	p. 129-131
a) Tesis historiográficas en torno al concepto de <i>naturaleza humana</i> en el marco del pensamiento político medieval.....	p.131-140
b) Aspectos del contexto cultural, histórico y político en el que vivió Dante (1265-1321)	p. 140-146

Capítulo 1

<i>Monarchia</i> y <i>Convivio</i> : temas de antropología y gnoseología dantesca.....	p. 147
La construcción de la ciencia política.....	p. 147-153
El <i>Liber de causis</i> y su influencia en la concepción dantesca de la naturaleza humana: la operación de la <i>potencia última</i> del alma como determinación de la especie	p.154-166
a) Sobre el averroísmo de Dante.....	p.167-179
b) Especie humana y especie angélica: actualización del intelecto posible <i>totalis-simul-semper</i>	p. 179-190
La metafísica neoplatónica en la conformación de lo político.....	p. 191-196

Capítulo 2

Operatividad del modelo de causalidad neoplatónico en la <i>Monarchia</i>	p. 197-199
Sobre el tomismo de Dante. Cuestionamiento de dos tesis sostenidas por la historiografía relativas al modo de comprender la causalidad final. La distinción cualitativa y cuantitativa de los fines: el fin de la totalidad de la humanidad se diferencia también cualitativamente de los fines de las comunidades particulares	p.199-225
Causalidad final y eficiente: los conceptos de <i>ordinatio</i> y <i>reductio</i>	p. 225-227
Afirmación de la entidad del poder temporal: el concepto de <i>ordinatio</i>	p.227-230
Proximidad, semejanza y suficiencia.....	p. 230-238
Causalidad aristotélica y neoplatónica: <i>Metafísica XII</i> y <i>Liber de causis</i>	p.238-247
Autonomía del poder temporal frente al poder espiritual: el concepto de <i>reductio</i>	p.247-260
Conclusiones.....	p.261-266
Bibliografía.....	p. 267
.....	

.....

Abreviaturas:

E.T	<i>Elementatio Theologica</i>
LdC	<i>Liber de causis</i>
Met.	<i>Metafísica</i>
EN	<i>Ética Nicomáquea</i>
De cons. philos.	<i>Philosophiae Consolationis</i>
Mon.	<i>Monarchia</i>
Conv.	<i>Convivio</i>
S.T	<i>Summa Theologiae</i>
SCG	<i>Summa Contra Gentiles</i>
De Regno	<i>De Regno ad regem Cypri</i>

Primera parte

La noción de causalidad neoplatónica en la metafísica medieval.

Un recorrido conceptual

Introducción general

La primera parte de esta tesis está dedicada a la tarea de definir y circunscribir conceptualmente el modelo de causalidad neoplatónico para poder evaluar su operatividad y el alcance de su influencia en el pensamiento metafísico medieval. El ascendiente del concepto de causalidad neoplatónico, desde esa perspectiva metafísica, resultará de interés para abordar, en la segunda parte de este trabajo, el estudio de la teoría política que Dante ofrece en su tratado *Monarchia*. En efecto, una de las hipótesis fundamentales de esta tesis es que *la elaboración de una determinada teoría política supone una concepción metafísica que opera como la fuente de los conceptos teóricos y el vocabulario técnico necesarios para llevarla a cabo.*

Ciertamente, la argumentación política de Dante en la obra *Monarchia* supone un marco teórico de considerable amplitud, que involucra una nueva aplicación del concepto de causalidad. En efecto, a la luz del conocimiento de las nuevas obras aristotélicas que ingresan al Occidente latino a partir del siglo XIII, los pensadores medievales dispusieron de nuevos instrumentos conceptuales que influyeron en la especulación filosófica. La noción de causalidad, precisamente, resultó operativa como principio explicativo de una legalidad causal propia del ámbito temporal. De ese modo, el impacto de estas nuevas ideas -en particular la de *naturaleza*- provienen, en una medida considerable, de textos políticos fundamentados en esos nuevos elementos filosóficos no disponibles hasta el siglo XIII. Las investigaciones que ha llevado a cabo Francisco Bertelloni sobre el fenómeno político durante la baja Edad Media permiten afirmar, precisamente, que éste se caracteriza por el pasaje de la fundamentación teológica a la fundamentación filosófica de la política en tanto ciencia.¹

Si bien nuestra indagación no pone en duda la influencia que haya podido ejercer el pensamiento aristotélico en la elaboración de la noción de *natura* y, consecuentemente, en el surgimiento de una nueva teoría política, sin embargo, ella está dirigida particularmente, a profundizar sobre la interpretación general y el sentido que adquiere la figura y el pensamiento de Aristóteles para los pensadores medievales. En ese sentido, nuestra tarea en

¹ Cfr., especialmente, Bertelloni F., "La tradición medieval prearistotélica y la formación de la política como teoría a partir de 1265" en *Tópicos*, n.18, 2000; "De la 'política' como 'scientia legislativa' a lo político 'secundum naturam' ", en *Patristica & Mediaevalia* XII, 1991, pp. 3/32.

del aporte que implicó la recepción, en el Occidente latino, de nuevos textos provenientes de Oriente traducidos en diversas escuelas entre el siglo XII y XIII. Algunos de esos textos, como el *Liber de causis*, exponen conceptos cuyo marco doctrinal es el pensamiento neoplatónico y, sin embargo, fueron adjudicados a Aristóteles. Ello permite conjeturar que la traducción de Moerbeke del texto procleano forma parte de un conjunto de escritos que permitieron replantear el sentido general del pensamiento de Aristóteles y, simultáneamente, definir límites conceptuales respecto de otro tipo de doctrina que algunos pensadores medievales asignaban a los “platónicos”. Entonces, analizar la traducción latina de la obra *Elementos de teología* resulta pertinente porque, a partir de ella, Tomás de Aquino pudo en 1272 individualizar la fuente del *Liber de causis* y, de ese modo, descubrir que su autor no era Aristóteles. Por otra parte, además, algunas de las sentencias latinas de la traducción de Moerbeke de los *Elementos de teología* fueron utilizadas, de forma aislada, en algunos escritos de filosofía política en el siglo XIII y XIV.⁸ Estas citas tienen relevancia en el modo específico en que la noción de causalidad neoplatónica influyó en el pensamiento político de Dante. Puesto que en el capítulo I analizamos la obra de Proclo traducida por Moerbeke, ello nos permite abordar, en el siguiente capítulo, el estudio de las similitudes y diferencias fundamentales entre el *Liber de causis* y ese texto. En ese sentido, nuestro examen de la noción de causalidad procleana destaca dos puntos: el primero relativo a las modificaciones que sufre ese modelo de causalidad, a través del *Liber de causis* y sus *Comentarios*, al fusionarse con el pensamiento creacionista-monoteísta que caracteriza a las culturas islámica y cristiana. El segundo, que ese modelo de causalidad se estructura sobre un supuesto fundamental de la doctrina procleana y plotiniana, esto es, una resignificación teórica de la noción de la causalidad en virtud de la concepción metafísica que postula la anterioridad de la potencia respecto del acto, presente en ambos autores neoplatónicos pero bastante diversa según Aristóteles. De acuerdo con nuestra interpretación, es posible plantear una influencia del neoplatonismo en la filosofía política de Dante en relación con el concepto de *potencia*. Por ello, el primer capítulo de la segunda

también la Introducción de Bertelloni a la traducción del texto de Alain de Libera, *La filosofía medieval*, trad. Claudia D’Amico, Fundación Hernandarias, Buenos Aires, 2000.

⁸Cfr. Cheneval Francis, “Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen âge tardif” en *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, W de G, Berlin-New York, 1996, pp. 10-26.

parte de esta tesis está dedicado a este tema y en el segundo afrontamos la cuestión específica sobre la aplicación de ese modelo causal en la teoría política dantesca.

Entonces, según nuestra lectura, el caso particular del *Liber de causis* constituye un ejemplo del modo en el que doctrinas filosóficas de carácter teórico diverso fueron sintetizadas, primero, por autores del mundo islámico y, posteriormente en el siglo XIII y XIV, estudiadas y comprendidas del mismo modo en el mundo latino, es decir, como teóricamente compatibles. El tipo de exégesis llevada a cabo por los pensadores medievales muestra que la principal preocupación de estos autores no fue distinguir y clasificar las diversas doctrinas legadas por la tradición filosófica sino más bien comprenderlas en un marco teórico común.

Dante y la Filosofía

En 1973, la *Enciclopedia Dantesca*⁹ comentó la dificultad de destacar bibliografía que contribuya a la investigación acerca de la influencia del neoplatonismo en la filosofía de Dante. Bajo la voz “Aristóteles”, De Matteis¹⁰ señaló los numerosos estudios sobre la gravitación de la doctrina del Estagirita en el pensamiento de Dante los cuales, ciertamente, aportaron claridad a la interpretación de la obra del poeta italiano. En efecto, en la *Enciclopedia* se propuso pensar la filosofía aristotélica como el trasfondo de la cultura filosófica del Alighieri; asimismo, se definió como determinante el pensamiento ecléctico de Alberto Magno y se añadió, como un tema aún discutido, la influencia del averroísmo y del tomismo.¹¹

Esta primera aproximación enciclopédica al pensamiento del Alighieri revela, al menos, dos cuestiones importantes para nuestro trabajo. Por un lado, surge con claridad la idea de que la influencia de Aristóteles resulta determinante si se quiere dar cuenta de la presencia de la filosofía en la producción intelectual de Dante y que otras corrientes de pensamiento han quedado relegadas a un estado, en alguna medida, incierto. Por el otro, se hace patente una de las dificultades a la que nos enfrentamos al estudiar la obra política de nuestro autor,

⁹ Cfr. Marta Cristiani: “Più specificamente, intorno al platonismo di Dante e ai temi presi in esame, non è facile segnalare contributi d'importanza sostanziale, al di fuori, naturalmente, degli studi del Nardi” en “Platonismo” en *Enciclopedia Dantesca*, Ed. Treccani, pp. 550-555, 1973.

¹⁰ Cfr. De Matteis, M., “Aristotele” en *Ibid.*, p. 372.

¹¹ Cfr. Kenelm Foster, “Tommaso d'Aquino” en *Ibid.*, p.626.

a saber, el problema de identificar cuáles fueron las fuentes filosóficas de su pensamiento y, por lo tanto, qué doctrinas filosóficas lo influyeron. En verdad, estas dos cuestiones podrían resumirse en una, si entendemos que el problema que concierne a la relación entre Dante y la filosofía abarca, también, el tipo de metodología utilizada en la investigación para abordarlo. Enumeraremos, a continuación, algunas de las posturas que atañen al asunto.

La propuesta de Gilson, por ejemplo, fue plantear como punto de partida la justificación de la existencia de una relación entre Dante y la filosofía.¹² Para ello, en lo que concierne a las fuentes filosóficas del pensamiento de Dante, Gilson distinguió, por un lado la relación entre el poeta y la filosofía considerando la influencia filosófica en el pensamiento de Dante desde un punto de vista cultural y, por el otro, el vínculo con las fuentes filosóficas. De ese modo, la propuesta gilsoniana, que plantea una diferencia teórica entre estos dos problemas, exige para su estudio métodos diferentes de abordaje. En tal sentido, Gilson privilegiaba la necesidad de un método que se base en el análisis doctrinal de la obra de Dante en contraposición a un método que se centre en la investigación de sus fuentes.¹³

Contrapuesta a la idea de Gilson notamos la postura de Bruno Nardi, en ese sentido citado por el propio Gilson, como un autor ineludible a la hora de profundizar sobre la relación entre Dante y la filosofía. La tesis defendida por este importante dantólogo es que el problema de las fuentes debe ser discutido de manera preliminar a cualquier interpretación del pensamiento de Dante.¹⁴

Como señalamos un poco más arriba, la dicotomía entre ambos planteos parece radicar en la distinción entre dos tipos de análisis posibles: uno relativo a las fuentes textuales o literales a las que pudo haber acudido Dante y otro concerniente a una influencia, quizás menos tangible, ejercida a través de ideas o imágenes transmitidas por los textos filosóficos que circulaban en el ambiente intelectual en el que vivió Dante.

En lo que concierne al primer análisis -i.e. el de las fuentes textuales-, Cristina D'Ancona muestra que este tipo de investigación releva e identifica la dependencia literal del texto

¹²Cfr. Gilson, E., *Dante et la Philosophie*, Vrin, 1939. Traducción inglesa de David Moore *Dante the philosopher*, Londres, Sheed & Ward, 1948. Gilson denomina “análisis doctrinal”, a la investigación sobre las ideas que transmiten los textos producidos por Dante pero haciendo hincapié en aquello que la bibliografía sobre el autor nos indica acerca del modo en que Dante concibe la filosofía y el uso que hace de ella. En esto, dice Gilson, radica la originalidad de un pensador. Cf. Prefacio, p. viii.

¹³Cfr. *Ibid.*, Prefacio, nota 1: “I merely say that it is another problem and that it requires another method, more akin to doctrinal analysis than to the investigation of sources which the first problem demands”.

¹⁴Cfr. *Ibid.*, Prefacio, p. vii, nota 1: “The problem of the sources of Dante’s work should be discussed as a preliminary to any interpretation of his thought. A defence of this thesis will be found in Bruno Nardi”.

estudiado respecto de la fuente. En cambio, el segundo tipo de indagación -es decir el denominado por Gilson *análisis doctrinal*- apunta a determinar la influencia de las fuentes, aún cuando ellas no sean explícitas, en las concepciones filosóficas estudiadas. De este modo, según la autora, ambas investigaciones deben integrarse de forma que puedan combinarse las correspondencias textuales y lingüísticas con la consideración de las imágenes encarnadas en los textos que se confrontan.¹⁵

En tal sentido, desde el punto de vista metodológico, pondremos el énfasis en la investigación acerca de las fuentes neoplatónicas que pueden haber influido en el pensamiento político de Dante considerándola como una perspectiva desde la cual no sólo podemos despejar conceptos como el de “naturalismo” para una mejor comprensión de su aplicación en la teoría política del siglo XIV, sino también dar cuenta, así, de la relación existente entre Dante y la filosofía.

Por lo tanto, hemos señalado que según una de las hipótesis fundamentales de este trabajo, nos proponemos mostrar que *la elaboración de una determinada teoría política supone una concepción metafísica que opera como la fuente de los conceptos teóricos y el vocabulario técnico necesarios para llevarla a cabo*. En virtud de esa hipótesis, hemos indicado la necesidad de comenzar nuestra investigación analizando las fuentes filosóficas a las que Dante recurre en su tratado *Monarchia*. En efecto, nuestro objetivo consiste en relevar las coincidencias textuales entre el *Liber de causis* y la *Monarchia* identificando, asimismo, los núcleos conceptuales que vinculan ambas obras, pues, en efecto, Dante apela textual y doctrinalmente al *Liber de causis* para consolidar y construir la identidad del poder imperial en el Libro I y para sostener una relativa autonomía de ese poder frente al papal, en el Libro III de su tratado político. Con el objetivo de circunscribir y describir aquello que entendemos por “modelo causal neoplatónico”, resulta pertinente ofrecer, en primer lugar, un análisis de la fuente principal neoplatónica del *Liber de causis*, a saber, *Elementos de teología* de Proclo pues ese modelo causal fue incorporado institucionalmente al estudio de la metafísica por los pensadores medievales del siglo XIII.

Así, en esta primera parte del trabajo ofreceremos una aproximación conceptual al modelo de causalidad neoplatónico que resultará esencial para establecer su operatividad en la

¹⁵ Cfr. D’Ancona Cristina, *Plotino. La discesa dell’anima nei corpi*, Il polígrafo, 2003, Introducción, pp.11-12: “Il metodo, pertanto, deve integrare le corrispondenze testuali e linguistiche con la considerazione dell’intero movimento di pensiero e di immagini incarnato nei testi che si vogliono confrontare”.

teoría política de Dante, cuestión que abordaremos en la segunda parte de esta tesis. De ese modo, el problema de definir en qué consiste *la influencia de la doctrina causal neoplatónica en el pensamiento político de Dante* nos conduce, como dijimos, a identificar y describir ese modelo causal y las sucesivas modificaciones conceptuales de las que fue objeto.

Ahora bien, esa tarea se manifiesta incompleta si no tenemos presente la interacción de la corriente de pensamiento denominada neoplatonismo con las ideas que para el pensamiento medieval en el Occidente latino formaron parte del *corpus* aristotélico. En ese sentido, la delimitación del modelo causal mencionado nos conduce, asimismo, a la pregunta acerca del sentido general que adquiere la filosofía aristotélica en los siglos XIII y XIV, momento histórico en el que se verifica un aumento notable en la producción de textos de teoría política cuyo contenido conceptual revela, ciertamente, la presencia de esos elementos aristotélicos. Por ello, el estudio del modelo causal procleano, que fue adjudicado a Aristóteles en el ámbito intelectual islámico y, posteriormente, también comprendido en el Occidente latino como parte de ese *corpus* de ideas, resulta pertinente para sostener la existencia de una corriente de pensamiento que podemos denominar *neoplatonismo medieval*.

Si esto es así, también surge claramente de nuestra investigación, que algunas clasificaciones historiográficas como *aristotelismo* o *neoplatonismo* que pueden parecer a primera vista arbitrarias, se manifiestan necesarias a la hora de ofrecer una interpretación sobre el diálogo filosófico entre diversas corrientes de pensamiento. En efecto, sin esos nombres no podríamos describir ese diálogo. Por ello, la intención de esta primera parte de la tesis es otorgar un sentido a esas clasificaciones historiográficas que, al momento de confrontar los textos antiguos y medievales, contribuyen a obtener una comprensión algo más acabada de la historia de las ideas.

Con ese objetivo, presentaremos, en lo que sigue, un análisis sistemático de los núcleos conceptuales relativos al modelo de causalidad que ofrece Proclo en su texto *Elementos de teología*.

Capítulo 1

La fuente principal del *Liber de causis*: Los *Elementos de teología* de Proclo

Estructura y organización del texto

En los *Elementos de Teología*, Proclo intenta dar cuenta de las estructuras metafísicas constitutivas del universo mediante una deducción sistemática a partir de principios considerados evidentes para el intelecto. El texto procleano se estructura en un sistema de 211 proposiciones que se distinguen metodológicamente en lema, comentario y a veces corolario.¹⁶ A propósito de esa estructura conviene aprovechar los lemas de las proposiciones enunciadas por Proclo para establecer una suerte de esquema que nos permita visualizar el planteo del autor.¹⁷ En tal sentido, el orden de exposición en los *Elementos de Teología* refleja una progresión desde lo más simple a lo más complejo. Ello significa, para Proclo, que la realidad tiene un principio absolutamente indivisible del cual dependen ontológicamente otras entidades, más o menos compuestas, en virtud de su proximidad o lejanía respecto de ese principio. Por ello, en términos generales, las primeras seis proposiciones tratan sobre el vínculo entre lo Uno (*tò hén/unum*) y lo Múltiple (*plétos/multitudo*) según una relación de participación.

Desde la proposición siete hasta la trece, Proclo aborda el tema que concierne a las Causas. Allí establece: la superioridad de la causa sobre el efecto (proposición 7), el carácter teleológico del Bien como causa (proposición 8), la gradación de la realidad, esto es, los principios no autosuficientes son inferiores a los autosuficientes (*autarkes*) y éstos, a su vez, inferiores al principio absoluto (proposiciones 9 y 10), la existencia de una Causa Primera (proposición 11), la identificación de la Causa Primera con el Bien (proposición 12) y la identificación del Bien con lo Uno (proposición 13).

Entre las proposiciones catorce y veinticuatro Proclo describe la estructura de la realidad caracterizando al principio como inmóvil y a las realidades que dependen de éste como automovidas (proposición 14). Una serie de notas acompañan a los principios automovidos:

¹⁶ Como hemos indicado en la nota 5 de esta tesis utilizamos la traducción de los *Elementos* realizada por Moerbeke y consultamos la traducción de Dodds. Las traducciones al español son propias.

¹⁷ También intentamos ilustrar cómo se presenta la estructura lo real según Proclo mediante un esquema. Cfr. *infra*, p. 60 de este capítulo.

son incorpóreos (proposición 15), independientes del cuerpo (proposición 16) y poseen la capacidad de retornar (*conversio*) sobre sí mismos (proposición 17). En la proposición 18 Proclo establece que todo lo que se encuentra en el efecto está presente, más fuertemente, (*valentius*) en la causa. El adverbio comparativo *valentius*, utilizado por Moerbeke para traducir el término griego κρείττων, indica que el carácter transmitido a los efectos es, en la causa, permanente y universal (proposición 19). De allí que, esas notas permitan plantear, al culminar esta serie de proposiciones, una gradación que comienza con lo Uno, continúa con la Inteligencia, sigue con el Alma y finaliza con el Cuerpo (proposición 20). Una vez que nuestro autor expone esa particular estructura de lo real dedica las proposiciones sucesivas a la explicitación de los vínculos entre las instancias que componen el esquema. En las proposiciones 23 y 24, Proclo presenta la tríada “Imparticipado, Participado y Participante” que, como veremos, resulta fundamental para explicar el desenvolvimiento del proceso causal dentro de esa gradación¹⁸ y, de las proposiciones 25 a 35, se ocupa de describir el dinamismo de la realidad. Lo hace, apelando a dos movimientos que adquieren valor técnico, sin los cuales tampoco podría explicarse la relación entre las causas y los efectos. Se trata, justamente, de los movimientos de procesión (de lo Uno a lo Múltiple) y retorno (de la multiplicidad al origen). A propósito de ellos, en la proposición 30, aparece un tercer momento, la permanencia, que constituye, según Proclo, una tríada con la procesión y el retorno (proposición 35). De ese modo, las causas adquieren un carácter trascendente respecto de los efectos porque la permanencia garantiza la conservación de sus propiedades a pesar de la producción necesaria de los efectos. Al mismo tiempo, la procesión permite distinguir la causa del efecto mientras que la regresión demuestra el vínculo de continuidad entre ambos.

Ahora bien, antes de abordar las cuestiones que conciernen a la eficacia de las causas, Proclo se detiene a explicar los principios denominados *authypostatón*. En efecto, en el sistema procleano resulta fundamental la postulación de estas entidades autosubsistentes (proposición 40).¹⁹ La descripción de estos principios se desarrolla desde la proposición 42

¹⁸ Cfr. *infra*, pp. 31-35.

¹⁹ Gersh considera esta terminología en Jámblico y en Proclo, específicamente en el *Comentario al Parménides* y traduce “autoproducidos” o “autoconstituidos”, Cfr. Gersh S., *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Traducción italiana Marialucrezia Leone e Christoph Helmig, Ed. Di pagina, Bari, 2009, p. 67 y nota 111. También Dodds traduce “self-constituted”, Cfr. *The*

hasta la 48. En la proposición 49 Proclo exhibe una prueba de la perpetuidad de estas sustancias y en la proposición 50 establece una distinción entre ellas y las entidades temporales. El tema de la temporalidad continúa en las proposiciones 51 a 55. En ellas se agregan dos distinciones importantes: la primera relativa a la existencia y la actividad de una sustancia en conexión con la eternidad y el tiempo (proposición 52) y, la segunda, entre la duración perpetua en el tiempo y la existencia eterna de una sustancia (proposición 55). De ese modo, aparece ahora una gradación respecto de estas “medidas” (eternidad y tiempo): las sustancias superiores son eternas y las inferiores temporales. Por lo tanto, deben existir sustancias intermedias entre ambas que pueden calificarse como sempiternas. De las proposiciones 56 a la 66 se retoma la descripción de la estructura de la realidad en términos causales. Ahora, Proclo comienza a puntualizar esas cuestiones relativas a la eficacia de las causas. Estas proposiciones presentan un modo particular en el que nuestro autor entiende la noción de potencia. Dicha noción será analizada en este capítulo, mediante una comparación del esquema procleano con el aristotélico.²⁰ El análisis de este concepto involucra algunas proposiciones que aparecen más adelante. En efecto, desde la proposición 77 a la 79 y desde la 84 a la 86 Proclo establece, primero, dos significados del término “potencia” y, en segundo lugar, expone la doctrina de las potencias infinitas. En la proposición 89 aparece una definición fundamental: la definición del Ser como compuesto de finito e infinito. Esa proposición es precedida por una consideración acerca de la relación entre Ser y Eternidad (proposiciones 87 y 88) y, posteriormente a ella, Proclo desarrolla los conceptos de primera Finitud y primera Infinitud a la que también referiremos, en este trabajo, como la díada Límite-Ilimitado.

Hacia el final de esta primera parte, según la división de Dodds, encontramos una serie de proposiciones que abordan algunos puntos relativos a la causalidad, de los cuales nos interesan, particularmente, los que atañen a la simultaneidad de la presencia y la trascendencia de las causas respecto de sus efectos (proposición 98) y a la descripción del modelo causal como complicativo (proposición 103). Nuestro interés radica en que estos postulados, en el esquema procleano, permiten comprender que el orden del despliegue de lo real no puede tener lugar sin la presencia de intermediarios pues ellos se presentan como

Elements... op.cit., prop. 40, p. 43. Por nuestra parte, con el término “autosubsistente” nos interesa señalar, al igual que Gersh y Dodds, que su sustancia no depende de otro pues estos principios son causa de sí mismos.

²⁰Sobre el análisis del concepto de *potencia*, Cfr. *supra* nota 2.

necesarios para la constitución ontológica de las causas y los efectos. Ello, como veremos, resultará importante para cotejar las modificaciones que sufre este esquema en el texto anónimo *Liber de causis*.

Como adelantamos al mencionar los principios autosubsistentes, el sistema metafísico procleano requiere ciertas instancias primeras para que ocurra el despliegue de lo real: se trata de la postulación de las hénadas o dioses (*hénas/unitas*) cuyas particularidades - siempre según la división de Dodds- se abordan en la segunda parte de los *Elementos de Teología*. Esa parte del tratado abarca los tres estratos superiores del esquema procleano: los dioses, las inteligencias y las almas. Respecto de los dioses, Dodds explica que el origen del término “hénada” se retrotrae a Platón (*Filebo* 15 a), donde también las unidades a las que refiere el término son llamadas mónadas.²¹ El aspecto que nosotros destacaremos, especialmente, en relación a estas entidades concierne a su distinción respecto del Ser. En efecto, en el esquema procleano, el Ser no ocupa el lugar superior de la estructura, no es su principio u origen sino que depende de la unidad. Justamente, el Ser posee esta relación de dependencia respecto de la unidad porque, en este esquema, un ser que pierde su característica esencial continúa existiendo como unidad. En ese sentido, las hénadas exceden el Ser (proposición 115) y pueden pensarse como un no-Ser, según Proclo superior al Ser e identificable como Uno.²²

Supuestos metafísicos del sistema procleano en los *Elementos de teología*

Participación y Semejanza

En los *Elementos de teología*, la proposición inicial coincide con el punto desde donde se genera lo real. El origen del orden lógico y el del orden ontológico convergen; por ello, la procesión total del universo y el proceso deductivo que permite su conocimiento se desarrollan conjuntamente.

El problema filosófico que aborda Proclo en esta obra es, como señalamos en términos generales, el de la relación entre lo Uno y lo Múltiple. Ello significa que, a pesar de que lo

²¹Cfr. Dodds, *The Elements... op.cit.*, “Introduction”, p. xxiv.

²² Cfr. Siorvanes *Proclus op.cit.*, pp. 167-169. E.T, prop. 138: “Inmediatamente más allá del Ser debe estar un no-Ser que sea Uno y superior al Ser” Moerbeke: “Et in principiis ergo entis ulterius mox non ens tanquam dignius ente sit unum”.

múltiple se presenta como algo dado (*factum*), su existencia no se explica en sí misma sino que requiere un fundamento -la unidad- del cual depende.²³ En efecto, se trata de la dependencia lógico-ontológica de la multiplicidad respecto de la unidad, como postula la proposición 1 que abre el tratado:

“*Omnis multitudo participat aliquoliter uno*”.²⁴

En esta primera proposición, Proclo manifiesta el supuesto que nos permite comprender que su argumentación no solo refleja una deducción lógica sino que describe la estructura de lo real. Justamente, se trata del término μέθεξις, que Moerbeke traduce por *participatio*, utilizado en esta proposición, para describir la relación entre lo Uno y lo Múltiple. En efecto, si lo múltiple no participara de la unidad, si fuera anterior a ella o incluso co-existente con ella, se seguirían algunas imposibilidades en el orden de la realidad. Por ejemplo, explica Proclo, ni la multiplicidad como totalidad sería una ni tampoco lo sería ninguna de sus partes, es decir, cada parte sería una multiplicidad infinita.²⁵ Así, si la unidad no fuera fundamento de la multiplicidad, según Proclo, no podríamos concebir ni percibir la existencia del todo ni de la parte. Por ello, una multiplicidad que no participa de ningún modo de la unidad carecería de un límite que la determinara como tal.

Como señalamos, la corriente de pensamiento denominada “neoplatonismo” puede analizarse teniendo en cuenta la integración y la modificación de elementos provenientes del aristotelismo. Justamente, el concepto de participación al que recurre Proclo parece ser reelaborado en relación a las críticas aristotélicas surgidas ya en las discusiones en el interior de la Academia Platónica. Las demostraciones desarrolladas por Proclo para fundamentar la participación de lo Múltiple respecto de lo Uno, por lo tanto, están vinculadas con dos supuestos que el autor comparte con la concepción metafísica de Aristóteles: a) el supuesto de la imposibilidad de regresión al infinito y b) el de la

²³Es en este sentido que, por ejemplo, D’Ancona describe el inicio argumentativo de los *Elementos de teología* como *ab imis fundamentis*. Cfr. D’Ancona Costa C., *Tommaso D’Aquino Commento al Libro delle Cause*, Rusconi, Milán, 1986, “Introducción”, p. 14.

²⁴ E.T: “Toda multiplicidad participa, en algún modo, de lo uno”.

²⁵ Cfr., E.T, prop. 1 y 2.

imposibilidad de que las partes de un conjunto sean nada.²⁶ Estos dos supuestos metafísicos se incorporan a la teoría procleana para demostrar la existencia de una unidad originaria y primera: una multiplicidad que no participara de la unidad sería, en todo sentido, infinita o no sería nada, lo cual es imposible.²⁷ Por ello, la noción de participación es utilizada por Proclo con el propósito de explicar el límite y la (de)definición de lo múltiple, tal como leemos en las siguientes líneas de la primera proposición:

*“Neque enim ex infinitis infinitis est aliquid entium [...] neque ex nullo componi aliquid possibile est”.*²⁸

El concepto de participación y su relación con el límite continúa siendo desarrollado en las cuatro proposiciones siguientes de los *Elementos de teología*. Allí, Proclo explica que si algo participa de la unidad significa que no es la unidad en sí (*ipsum unum*), el límite del participante es ser *algo otro* respecto del Uno (*aliud aliquid praeter unum*). La existencia

²⁶Cfr. la prueba de la proposición 1. Respecto del punto a) Proclo parece argumentar en el mismo sentido que Aristóteles, Cfr. *Metafísica* II, 994 a. Dodds cita *Física* 204 a 20 en su comentario a la primera proposición de los *Elementos* para dar cuenta de la existencia de una Infinitud intermedia y, por ello, potencial y no actual. Podría ser éste el modo en el que Proclo interpreta la noción de infinitud, es decir, retomando la solución aristotélica que otorga al infinito un modo de existencia intermedio entre ese tipo de existencia actual y la inexistencia absoluta. Cfr. Dodds, *The Elements... op.cit., Commentary*, p.188. Cfr., asimismo, *Física* 206 a 12-13. Respecto del punto b), es sabido que Aristóteles niega enérgicamente la existencia del vacío. Cfr. *Física* IV, cap. 6-9. Sobre ello, explica Vigo en su traducción, introducción y comentario a los Libros III-IV de la *Física*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1995, p.208: “A diferencia de las investigaciones anteriores, las cuales contenían tanto un momento crítico como constructivo, se trata ahora de una consideración eminentemente crítica, pues Aristóteles no pretende en este caso reemplazar las teorías del vacío existentes por una nueva y más elaborada, sino, por el contrario, intenta mostrar que la introducción del vacío no resulta en general consistente ni es necesaria para la explicación de los fenómenos naturales”. Proclo, parece compartir esta hipótesis para mostrar que si lo Múltiple estuviera constituido por partes que no son nada, no existirían ni la parte ni el todo. Cfr. *Física* IV, 203b 25-30. En este sentido, conjeturamos que, para Proclo, no es posible pensar una parte que sea nada en cuanto implicaría la existencia de un vacío en la realidad. Esto es, “nada” no puede equipararse con el “no ser” metafísico pues éste es posible e incluso necesario en el sistema procleano. Cfr. *Física* IV 203b 25-30; Vigo, *op.cit.*, p. 139.

²⁷ E.T, prop. 1: “Neque uno enim nullatenus participans neque secundum totum se ipsum neque secundum unumquodque eorum que in ipso, omniquaque infinitum erit et secundum omne”.

²⁸ E.T, prop. 1. Por lo tanto, nada que sea a partir de una infinitud de infinitos es algo [...] tampoco es posible que algo se componga de nada. La proposición dice, además “infinito enim amplius non est, quod autem ex omnibus est unoquoque amplius” (el infinito no es llenable, en cambio, lo que es a partir de un todo (la parte) es algo llenable) *Amplius* es *anapleous* en griego (casi lleno) y “lleno” es uno de los adjetivos que se relaciona con la metáfora de la emanación. Cfr. Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, pp. 26-29. Así, esta proposición complementa nuestra conjetura de la nota 26.

del *algo* se inserta en un proceso dinámico en el que *eso* se hace uno (*factum esse unum*).²⁹ De ese modo, *algo* existe unitariamente porque participa de la unidad y existe como no-uno por la misma razón, es decir, porque como participante no es *ipsum unum*, sino *simul uno*.³⁰ Según Proclo, el origen de la estructura de la realidad es lo Uno –al que identifica con el Bien y con la Causa Primera-³¹ y a partir de allí, la procesión de lo Múltiple se describe como un camino de descenso marcado por la determinación, es decir, desde lo más unitario (que es más indeterminado) hacia la diversificación de lo múltiple. Puesto que según la propuesta metafísica de Proclo, “determinación” quiere decir especificación de una sustancia a través de ciertas propiedades, a mayor determinación menor capacidad productiva o causal. Es decir: puesto que la capacidad productiva de la causa radica en la transmisión formal de un carácter esencial a los efectos, en las sustancias más determinadas –que, por ello, transmiten propiedades cada vez más específicas a sus efectos- disminuye su potencia causal, esto es, producen una menor cantidad de efectos que las causas más indeterminadas. Precisamente, a mayor indeterminación de la causa, mayor es la cantidad de efectos que produce, esto es, la mayor indeterminación de una causa equivale a una mayor universalidad. Así, esta vez en contraposición al sistema aristotélico,³² los principios más indeterminados y más universales constituyen el punto de partida lógico-ontológico de lo real y el vínculo de participación, respecto de esos principios, perfecciona (determina) las entidades participantes³³.

²⁹ E.T, prop. 2: “Omne quod participat uno et unum est et non unum. Si enim non est ipsum unum –participat enim uno aliud aliquid existens preter unum- sustinet unum secundum participationem et sustinuit factum esse unum”.

³⁰Cfr. E.T, prop. 2. Lo que en los *Elementos* parece plantearse en términos exclusivamente relativos al uno y a la unidad (*unum est et non-unum*), en la traducción latina de esta proposición 2 según la interpretación de Moerbeke se adelanta un aspecto fundamental de la metafísica procleana. En efecto, se trata del concepto de semejanza aplicado a la relación entre las unidades y lo Uno. En primer lugar, en la traducción de Moerbeke se postula la existencia de un Uno verdadero (*vere unum*) y un ente que es uno por participación y, en segundo lugar, se agrega que la relación entre lo Uno verdadero y lo uno por participación es una relación de semejanza. La traducción latina dice: “hoc ergo non unum est neque quod *vere unum*, unum autem ens *simul* et participans uno”. Estos términos (*uno verdadero* y *semejanza*) no aparecen en esta proposición 2 del texto procleano. En efecto, el término ὁμοῦ y ὁμοιότης que en la traducción latina de Moerbeke corresponden a *simul* y a *similitudo* no aparecen en el texto de Proclo sino hasta la proposición 28.

³¹ E.T, prop. 12: “Omnium entium principium et causa prima bonum est”. Prop. 13: “Omne bonum unitivum est participantium ipso, et omnis unitio bonum, et bonum uni idem”.

³² Si tenemos en cuenta que el primer motor inmóvil, como primer principio del movimiento es acto puro y la indeterminación se identifica con la materia o la potencia.

³³ E.T, prop. 24: “Participans enim, ante participationem imperfectum ens, participatione autem factum perfectum, secundum est semper a participato secundum quod participans est perfectum. Qua enim imperfectum erat, autem alicuius ens et non omnium, demissius ens eo quod est omnium et non alicuius, iterum submissam sortitum est existentiam”.

Además, los principios con mayor potencia causal, que ocupan un lugar superior en la jerarquía de la realidad, son inmóviles y autosubsistentes. Esto significa, por un lado que producen sus efectos sin movimiento y, por el otro, que se trata de sustancias autocausadas. El modo causal de estas entidades (hénadas y sustancias imparticipadas) es semejante al modo en el que causa lo Uno, es decir, sin sufrir ninguna disminución de su potencia. La ausencia de movimiento y la consecuente conservación de la potencia, por parte de estas entidades, se traduce en la doctrina procleana de la “permanencia de la causa en sí misma” (*manens ipsa*). Ello implica que el esquema causal procleano exige la existencia de sustancias subsistentes por sí mismas que preservan la condición de unidad y, al mismo tiempo, producen lo que se sigue de ellas en la cadena de causas y efectos.

Ahora bien, cabe preguntarse entonces, ¿cómo se desarrolla este esquema causal en el que la causa permanece en sí misma conservando, así, su carácter trascendente y, simultáneamente, procede en la producción de efectos transmitiendo una propiedad esencial que está en ellos? El concepto de participación debe ser explicado conjuntamente con la noción de semejanza puesto que ambos principios constituyen el anverso y reverso de la relación entre la causa y el efecto. La semejanza (*similitudo* que traduce el termino griego ὁμοιότης)³⁴ entre lo primero y lo segundo indica la dinámica del desarrollo causal. Por un lado, muestra la distinción entre una entidad más perfecta y otra menos perfecta. Por otro lado, señala el vínculo entre ambas entidades y, por último, posibilita el movimiento de regresión de las entidades hacia la unidad.³⁵ Por ello, la afirmación de la relación de semejanza entre lo Uno y lo que deviene uno permite sostener la dependencia del efecto respecto de la causa.³⁶ Asimismo, indica la distinción entre ambos -la procesión desde lo Uno hacia lo Múltiple- y la conversión del efecto a la causa. Con esta noción de semejanza, el modelo causal procleano adquiere, asimismo, una configuración espacial pues se expresa en términos de proximidad y alejamiento respecto de lo primero³⁷. De esa forma, a pesar de que el proceso es eterno y simultáneo, aquello que deviene uno es posterior al Uno.³⁸

Justamente, puesto que los términos *semejanza* y *participación*, en la argumentación de Proclo, están conectados desde el punto de vista conceptual, ello nos indica que desde el

³⁴Cfr. *supra* nota 30.

³⁵E.T, prop. 28: “Omne producens similia ad se ipsum ante dissimilia substituit”.

³⁶Cfr. E.T, prop. 3 y 4.

³⁷Cfr. por ejemplo E.T, prop.11; prop. 25.

³⁸ E.T, prop. 5: “Omnis multitudo secunda est ab uno”.

punto de vista ontológico, la semejanza entre dos realidades muestra también el vínculo de la participación entre ellas. En efecto, la noción de semejanza, además, permite comprender por qué la relación de participación entre lo uno y lo múltiple es un vínculo asimétrico. La participación es un modo de subsistencia según el cual lo producido revela de manera secundaria lo que el productor es de manera primaria (*in se ipso ostendit secundario quod producens existit prime*).³⁹ La manifestación de lo primario como secundario se denomina semejanza. De ese modo, si lo Uno produce realidades semejantes a éste, las entidades más próximas al Uno participan en mayor medida de la unidad y, por ello, revelan con mayor fidelidad las notas que posee la unidad.

Las nociones de participación y semejanza, entonces, constituyen el vínculo que se establece entre la causa y el efecto; vínculo necesario que implica tanto la presencia y continuidad cuanto la distancia entre los distintos grados de la realidad; vínculo, además, que fundamenta el orden de lo real. En ese sentido, podemos enunciar esa relación primordial como una *participación por semejanza*.⁴⁰ Ahora bien, ese orden propuesto por Proclo, estructurado sobre el vínculo entre causas y efectos incluye, justamente, instancias necesarias para que se desplieguen esas relaciones entre los grados de la realidad. Por ello, luego de lo Uno, fundamento y origen de lo múltiple, la condición de posibilidad de la generación del Ser está instituida por el límite y lo ilimitado autosubsistentes.

Finitud-Infinitud-Ser

Como señalamos, Proclo demuestra desde el inicio del tratado la dependencia de la multiplicidad respecto de la unidad y da cuenta, de ese modo, del carácter limitante que posee la unidad como fundamento de la multiplicidad. Hemos descrito ese límite como una (de)finición de la sustancia para aludir al carácter lógico y ontológico que adquiere esa idea en el sistema procleano. En efecto, el primer grado necesario del sistema, posterior a lo

³⁹ E.T, prop. 65 y prop. 18: “Omne derivans esse aliis ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem” (todo lo que deriva su ser en otros es primariamente él mismo aquello que el recipiente obtiene por derivación).

⁴⁰ Para esta fórmula y su vínculo con la causalidad formal, Cfr., D’Ancona C., *Commento al Libro delle cause.... op.cit.*, “Introducción” p.18 quien explica que la “participación *de* semejanza constituye la esencia propia de la causalidad”.

Uno, lo constituyen dos principios: el límite (*πέρας/finis*) y lo ilimitado (*ἄπειρία/infinitas*). Como leemos en la proposición 159:

“Omnis ordo deorum ex primis est principiis, fine et infinitate”.⁴¹

Según Proclo, el carácter esencial de la infinitud es la potencia, que desciende desde la potencia activa infinita de las sustancias inteligibles hasta la infinita divisibilidad de los cuerpos.⁴² El Límite y lo Ilimitado son principios y, como tales, poseen la existencia por sí mismos, es decir, constituyen dos hipóstasis separadas, i.e. *prima finitas et prima infinitas*:

“Omnibus ex finitate et infinitate constantibus preexistit secundum se prima finitas et prima infinitas”.⁴³

A propósito de la comprensión del neoplatonismo como una cierta reelaboración de las enseñanzas de Platón a la luz de algunos elementos y críticas provenientes de Aristóteles, es necesario reparar en el hecho de que el concepto de participación utilizado por Proclo, había sido profundamente criticado por Aristóteles.⁴⁴ En efecto, *participación* es una de las nociones a las que Platón apela para establecer cuál es el modo en el que se vinculan las Formas con las cosas sensibles y con las propiedades que poseen las cosas. Dicha noción es criticada por el propio Platón, particularmente en el *Parménides*, en el contexto de la explicación de los problemas metafísicos que presenta la teoría de las Ideas, tales como determinar la extensión del ámbito de las Formas, su naturaleza y, como mencionamos, la

⁴¹ E.T, prop. 159: “Todo orden de los dioses procede desde los primeros principios: finitud e infinitud”. La idea de la procesión se manifiesta en la partícula *ex* y el verbo *sum* que indica la proveniencia del orden de las hénadas a partir de la díada. Asimismo, la proposición señala que el orden se dirige principalmente hacia las causas de la finitud pero también tiende hacia las de la infinitud. De ese modo, Proclo da cuenta de los movimientos de procesión y retorno. Cfr. prop. 159 *sed hic (ordo) quidem ad finis causis magis, hic autem ad infinitatis*.

⁴² Para la caracterización de ese descenso de la potencia a través de los distintos grados de la realidad Cfr. Dodds, *The Elements.... op.cit.*, “Commentary”, p. 247.

⁴³ E.T, prop. 90: “La primera finitud y la primera infinitud existen según [por] ellas mismas, inmediatamente antes a todas las cosas compuestas de finitud e infinitud”.

⁴⁴ Aristóteles, *Met.* 991 a 19-23, en *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Estudio preliminar y edición bilingüe María Isabel Santa Cruz, María Inés Crespo y Silvana Di Camilo, Eudeba, Buenos Aires, 2000: “Y, además, las otras cosas no pueden derivar de las Formas en ninguno de los sentidos usuales en los que se habla de derivación. Decir que ellas son modelos y que de ellas participan las demás cosas es usar frases vacías y emplear metáforas poéticas”. *Met.* 992 a 28-29 “‘participar’, por cierto, como antes dijimos, no significa nada”.

relación entre ellas y el ámbito sensible.⁴⁵ Por su parte, Aristóteles en *Sobre las Ideas* expuso sus argumentos críticos acerca de la postulación de Formas separadas y de la posibilidad de demostrar su existencia.⁴⁶ En el mismo sentido, en *Metafísica* I 990b 18, el Estagirita encuentra una inconsistencia entre la doctrina de las Ideas y la doctrina de los principios, ambas sostenidas por los platónicos.⁴⁷ La doctrina de los principios, “es una teoría atribuida por Aristóteles a Platón en *Metafísica* 987b y ss. que no encuentra paralelo en los diálogos”.⁴⁸ La crítica aristotélica se funda sobre la supuesta postulación, por parte de Platón, de un principio formal y otro material en virtud de los cuales puede pensarse la indeterminación y la pluralidad, también, respecto de las Formas.⁴⁹ Esta doctrina platónica “perdida” resulta sumamente importante en lo que concierne a los principios Finito e Infinito postulados por Proclo, pues según ella, “existen dos principios últimos, causas y elementos de las Ideas mismas: por un lado, lo Uno y por el otro, lo Grande y lo Pequeño”, que, dice Aristóteles, Platón llama “díada indeterminada”.⁵⁰ Según Aristóteles, por lo tanto,

“Este ha sido el modo como Platón se pronunció en lo referente al asunto que estamos investigando. De lo dicho, surge claramente que se valió de dos tipos de causas: de la causa formal y de la material (pues las Formas son causas del “qué-es”

⁴⁵ Cfr. *Parménides* 130 a-135d. Cfr., especialmente introducción de María Isabel Santa Cruz a la traducción castellana del diálogo en Platón *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Ed. Gredos, 1988, pp.15-19. Cfr. asimismo la crítica a Eudoxo en *Met.* 991 a y ss. Un análisis sobre esta crítica en Santa Cruz, Crespo, Di Camilo, *op.cit.*, pp. 48-51.

⁴⁶ Sobre la relación espejada de los argumentos aristotélicos en el *Tratado Sobre las Ideas* y los del *Parménides* de Platón, Cfr., Santa Cruz, Crespo, Di Camilo, *op.cit.*, “introducción”, pp. 15-25. Allí se explica que Alejandro de Afrodisia transmitió algunos fragmentos del tratado al comentar el capítulo 9 del Libro I de la *Metafísica* porque, en efecto, en esa parte de su obra, Aristóteles también desarrolla su crítica a Platón respecto de la doctrina de las Ideas. La crítica aristotélica tendría origen en las discusiones en torno a la doctrina de las Ideas, debatida en la Academia Platónica, cuyas derivaciones parecían poner en juego la relación que explica las causas de los seres sensibles.

⁴⁷Cfr. *Ibid.*, p.42:”La contradicción consiste en que si se aplican los argumentos en favor de las Ideas a la doctrina de los principios, éstos quedan anulados, y junto con ellos, también las Ideas que se derivan de los principios”.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹Cfr. Aristóteles, *Met.* 988 a 8-17, pasaje citado *infra*, nota 51. Sobre la cuestión también Cfr. Alejandro Vigo, *Física.... op.cit.*, “Comentario”, pp. 131-132.

⁵⁰ Cfr. Santa Cruz, Crespo, Di Camilo, *op.cit.*, p. 43. Aristóteles, *Met.* 987b 18: “Al ser las Formas causas de las otras cosas, pensó [Platón] que los elementos de aquellas eran elementos de todos los seres. De esa manera concibió el principio material como “lo Grande y lo Pequeño” y el principio formal como el Uno; porque las Formas existen a partir de lo Grande y lo Pequeño y por participar, lo Grande y lo Pequeño, del Uno [...] el sustituir lo Ilimitado, en cuanto Uno, por la Díada y constituir lo indeterminado a partir de lo Grande y lo Pequeño, es un pensamiento que le es propio” comparándolo con el de los pitagóricos.

de todas las cosas, y el Uno es causa de las Formas) y también surge claramente que la materia subyacente [...] es la Díada, es decir, lo Grande y lo Pequeño”.⁵¹

En este pasaje, Aristóteles hace corresponder los principios Uno y Díada Indeterminada con la causa formal y material, tanto de las Ideas como de las cosas sensibles. Es decir que interpreta la doctrina de los principios –en relación con la doctrina de las Ideas- según su propio esquema causal expuesto en sus textos *Física* y *Metafísica*.⁵²

Proclo parece utilizar la mencionada doctrina de los principios para incorporar una instancia anterior a las unidades o hénadas producidas por lo Uno y, de esa forma, explicar el vínculo de la unidad absoluta con la multiplicidad de unidades, sin comprometer la inmutabilidad del primer principio. En efecto, el primer plano en el que se manifiesta lo Uno -nivel de la realidad aún supraesencial y supraintelectual- es entonces, la Díada Límite-Ilimitado. El primer Límite es la fuente de toda determinación o especificación en todos los niveles inferiores de la estructura. En ese sentido, es el fundamento de la esencia de cada entidad y, consecuentemente, de su cognoscibilidad.⁵³ Por otra parte, el primer Ilimitado es la fuente de la multiplicidad porque indica el despliegue infinito de lo Uno. Las entidades posteriores a la Díada pueden no participar del Ser, como el caso de las hénadas que se definen como supraesenciales porque pertenecen al ámbito de lo Uno,⁵⁴ pero sin embargo estar constituidas por el Límite y la Infinitud.

⁵¹ Aristóteles, *Met.* I, 988 a 8-13. Traducción directa del griego, Introducción, Exposiciones Sistemáticas e Índices de Hernán Zucchi, Ed. Sudamericana, 2000. Cfr. la interesante introducción de Santa Cruz, Crespo, Di Camilo, *op.cit.*, p. 43: “Lo Uno es principio de unidad y determinación; todo lo que es, es un algo delimitado, permanente, idéntico en cuanto participa de lo Uno. Pero la realidad no se reduce al Uno parmenídeo, dado que se manifiesta múltiple. No hay, por tanto, un principio único último sino que debe admitirse un principio de multiplicidad: la díada indeterminada. Esta indeterminación debe ser entendida como una infinita indivisibilidad en una doble dirección: lo ilimitadamente grande y, complementariamente, lo ilimitadamente pequeño. Así, todo ser está constituido por la acción común de estos dos principios: la multiplicidad ilimitada (díada indeterminada), delimitada y fijada mediante lo Uno como principio de determinación”.

⁵² Cfr. especialmente *Física* Libro II, cap. 3 y *Met.* Libro V, cap. 2. Asimismo, en *Met.* en relación a la causa formal (“lo que es ser esto”) Libros VI y VII y causa material Libro VIII, el principio del cambio o movimiento Libro IX; lo Uno y lo Grande y lo Pequeño, Libro X; la recapitulación de algunos pasajes de *Física* III y V, Libro XI; causalidad y Primer Motor Inmóvil, Libro XII; por último en el Libro XIII, retoma la crítica a la doctrina de los principios y las Ideas y ofrece una reelaboración de ella. En este sentido, el primero que interpreta la doctrina de las Formas platónica en función de un esquema causal que corresponde más bien a la *Física*, parece ser el propio Aristóteles.

⁵³ Cfr. Reale G., *Introduzione.... op.cit.*, p. 35.

⁵⁴ Cfr., E.T, prop. 118.

En efecto, todas las sustancias subsiguientes a la Díada participan del Primer Límite y de la Primera Infinitud. De la unificación del Límite y lo Ilimitado surge el primer Ser, es decir, el modelo de todo lo que participa de él. Todo ser que se considere real (*ὄντως ὄν/ enter ens*)⁵⁵ debe ser indivisible y constituir una unidad. En ese sentido, -v.g. porque los seres reales son unidades determinadas- participan del límite. Pero, puesto que, a semejanza de lo Uno su potencia es infinita, participan también de la Infinitud.⁵⁶ Los seres reales son indivisibles y su subsistencia depende de sí mismos. Por ello, se contraponen a las sustancias compuestas, es decir divisibles, cuya subsistencia depende de otro (*aut compositum aut in alio subsistit*)⁵⁷ y están sometidas a la generación y la corrupción. Las sustancias compuestas, en verdad, devienen continuamente (*genitum est et nunquam ens*),⁵⁸ el ser se predica de ellas porque *son en potencia*,⁵⁹ cambian y se miden temporalmente.⁶⁰ Las sustancias indivisibles, en cambio, poseen una potencia perfecta, no se generan a partir de un sustrato⁶¹ y su medida es la eternidad.⁶² Podemos constatar, de ese modo, la relación necesaria que existe, por una parte, entre los seres corruptibles y el tiempo y, por la otra, entre los seres incorruptibles y la eternidad.⁶³

En lo que atañe a la Díada Límite-Ilimitado y la denominación de “ser real” que compete a las sustancias incorruptibles, Proclo define al ser real como un compuesto de Finito e Infinito:

⁵⁵ Cfr. E.T, prop. 88 y ss.

⁵⁶ E.T, prop. 86: “Omne enter ens infinitum est non secundum multitudinem neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam”.

⁵⁷ Cfr. E.T, el lema de la prop. 48. Que una sustancia dependa de otra significa que es producida en un sustrato. Esto se contrapone a la producción que acontece a los principios autoconstituídos, es decir, los denominados *autopotentia* cuya existencia depende de sí mismas. La proposición 48 dice: Aut enim dissolubile est in ea ex quibus est et semper componitur ex illis in que dissoluitur; aut subiecto indigens, et derelinquens subiectum vergit in non ens. Si autem simplex fuerit et in se ipso, indissolubile erit et indispergibile.

⁵⁸ E.T, prop. 50: “Si igitur aliud ipsum erat et aliud ipsum erit, genitum ergo est et nunquam ens, sed tempori simula bit sub quo mensuratur, in generari ens et non stans in eodem esse, sed semper suscipiens esse aliud et aliud, sicut ipsum nunc secundus tempus aliud semper et et aliud propter fluxum temporis”.

⁵⁹ Cfr. *infra*, pp. 48-50 los conceptos de *potencia perfecta e imperfecta*.

⁶⁰ E.T, prop. 49: Duo enim sunt modi secundum quod necesse est aliquid non perpetuum esse, scilicet qui a compositione et qui ab entibus in alio.

⁶¹ Por ello, estas sustancias no dependen ontológicamente de una causa sino que son causa de sí mismas. Analizaremos estas características en el siguiente apartado sobre las Hénadas, pp. 27 y ss.

⁶² Cfr. E.T, prop. 54.

⁶³ Cfr. *infra* apartado “temporalidad”, pp. 36-38. Además, Proclo plantea otra relación fundamental entre la potencia de una sustancia y la Infinitud. Ella nos permite precisar que, si bien la eternidad se relaciona con la infinitud porque ésta última es la medida de la primera, a su vez, la Infinitud hace referencia a la potencia de una sustancia. Ello significa que las sustancias indivisibles, que poseen una potencia infinita, deben ser eternas.

“*Omne enter ens ex fine est et infinito*”.⁶⁴

Como señalamos, la noción de *participación por semejanza* da cuenta del límite necesario de una sustancia porque permite reconocer la dinámica de la constitución de lo real y, al mismo tiempo, la posibilidad de definirlo y convertirlo en objeto de conocimiento. La infinitud de los seres reales indica, asimismo, la causa de la indivisibilidad de esas entidades (*propter quod et idem impartibile ibi et infinitum*).⁶⁵ En efecto, la Infinitud –v.g. principio autosubsistente– es la causa de que una sustancia posea una potencia infinita y de su consecuente indivisibilidad,⁶⁶ y resulta ser, por ello, una instancia intermedia entre lo Uno y el Ser: *infinitas intemedia primi et entis*.⁶⁷ Justamente, lo Uno no coincide ni con la infinitud ni con la eternidad.

Hemos señalado, entonces, que la gradación de la realidad procede desde lo Uno al Intellecto, Alma, Naturaleza, Cuerpo.⁶⁸ Hemos explicado aquí que en el ámbito de lo Uno, que se encuentra más allá del Ser, están presentes los principios de los que éste deriva: justamente, el pasaje de lo Uno a lo Múltiple se comprende en virtud de la existencia de esos principios que posibilitan la determinación y constitución de todo lo que verdaderamente es. Ahora bien, Proclo introduce, además, otra dimensión necesaria para explicar la causalidad: las hénadas.

Hénadas o dioses

Como señalamos, Proclo interpreta que el Ser real es un compuesto de Finito e Infinito y la Infinitud una instancia intermedia entre lo Uno y el Ser. Entre lo Uno y el Ser, entonces, existen las hénadas que proceden, como toda realidad, de lo Uno. En efecto, las realidades inmediatamente posteriores a lo Uno son las hénadas o dioses también denominadas *unitates*. Derivan de lo Uno en número determinado⁶⁹ y producen la procesión indefinida de

⁶⁴ E.T, prop. 89: “Todo ser real es a partir de lo finito y lo infinito”. Adoptamos “finito” e “infinito” porque *fine* e *infinito* se presentan el primero como sustantivo y el segundo sustantivado. Esto, según nuestra lectura, da cuenta del fuerte carácter ontológico que adquiere la *díada* en el esquema metafísico procleano.

⁶⁵ E.T, prop. 86.

⁶⁶ E.T, prop. 92: “[*infinitas*] omnium causatorum infinite potentie et causa omnis infinitatis in entibus”.

⁶⁷ E.T, prop. 92.

⁶⁸ Cfr. E.T, prop.20, *supra*, p. 14 *et infra*, p. 60 el esquema que figura los grados de procesión y retorno de lo real.

⁶⁹ E.T, prop. 149: “*Omnis multitudo divinarum unitatum finita est secundum numerum*”.

los seres posteriores, según distintos órdenes.⁷⁰ Luego de ellas aparece el plano intelectual,⁷¹ que Proclo concibe compuesto por tres hipóstasis: el Ser en sí, la Vida en sí y el Intelecto en sí. A pesar de proceder de lo Uno y depender de él, la subsistencia y la potencia (poder causal) de las hénadas no tiene lugar por participación. En efecto, las denominadas *unitates*, en el planteo procleano, no participan de lo Uno porque, en rigor, la noción de *participación* indica un modo de existencia propio de ciertas entidades, no de todas.⁷² Según explica el autor en la proposición 118, ningún atributo en los dioses o hénadas es por *participación* sino que poseen sus propiedades en virtud de su propia subsistencia y de su poder causal.⁷³ De ese modo, Proclo distingue entre la unidad y el ser y denomina a los dioses unidades (*unitates*) para diferenciarlos de lo unido/unificado (*unitum*) que participa del Ser.⁷⁴ Las unidades, por lo tanto, son causas de sí mismas aunque son participadas de un modo específico que, como veremos en lo inmediato, exige la existencia de una instancia imparticipable, una participable y otra participante.⁷⁵

⁷⁰Cfr. *infra*, el cuadro en la p. 60 de este capítulo.

⁷¹ Según Dodds, la postulación de la tríada Ser-Vida-Pensamiento responde a reelaboraciones posteriores a Plotino pero que en gran medida dependen de su sistema. De ese modo, los sucesores de Plotino continuaron una línea cuya tendencia ya estaba esbozada en uno o dos pasajes de las *Enéadas*. “En el sistema plotiniano el segundo Dios o Hipóstasis es la dualidad-en-la-unidad del Ser y la Inteligencia divina, el objeto trascendental y el sujeto trascendental”. Los motivos que llevaron a Proclo al desarrollo de la tríada en el nivel intelectual parecen ser, de acuerdo con Dodds “a) el reconocimiento de que la realidad es lógicamente anterior al pensamiento puesto que el que piensa, para pensar, debe primero existir; b) el deseo de estructurar las causas en un orden ontológico que se correspondiese con su grado de universalidad; c) la teoría post-plotiniana de que todos los inteligibles poseen una estructura triádica, que refleja en cada nivel la tríada fundamental *moné-proódos-epistrophé* o Límite-Ilimitado-mixto”. Cf. Dodds, *The Elements, op.cit.*, “Commentary”, pp. 252-253. Por su parte Siorvanes explica: “el sistema procleano posee seis niveles: ser, vida, intelecto, alma, naturaleza y cuerpo. Por un lado, los primeros tres son momentos del intelecto: el objeto “inteligible” [ser], el proceso de pensamiento [vida] y el sujeto intelectual [intelecto] [...] Lo Uno y su Materia tienen un *status* especial en este esquema. Lo Uno existe solo como causa, trascendiendo también su propia existencia. Con todo, la Unidad tiene especies en la existencia: cada una es la “unidad” de la substancia en la que habita”. Los agregados entre corchetes son propios así como la traducción. Cfr. Siorvanes, *Proclus, op.cit.*, p. 56.

⁷²E.T, prop. 65: “Omne quod qualitercumque subsistit aut secundum causam est principaliformiter aut secundum existentiam aut secundum participationem exemplariter”.

⁷³ E.T, prop. 118: “Nichil in ipsis erit secundum participationem sed omnia secundum existentiam aut secundum causam”; “Omnia ergo sunt in diis unialiter et supersubstantialiter”. Cfr. también E.T, prop. 159.

⁷⁴ E.T, prop. 115: “Omnis deus supersubstantialis est et supervitalis et superintellectus. Si enim unusquisque est unitas per se perfecta, unumquodque autem horum non unitas sed unitum”. Lo unificado supone un límite o determinación ontológica y ello da cuenta de que se trata de un efecto pues debe participar de una realidad superior para ser uno. Nótese que el *ser unificado* indica también una participación del ser, por ello, la unidad es supersubstantial (está más allá del ser) pero lo unificado participa del ser.

⁷⁵ E.T, prop. 116: “Omnis deus participabilis est excepto uno”. El ser, la vida y la inteligencia son unidades/hénadas pero, en virtud de la tríada imparticipable, participable y participante transmiten sus propiedades a los efectos que causan. Analizaremos esta estructura *infra*, pp. 31 y ss.

La perfección de las unidades requiere, necesariamente, la generación de otros principios inferiores y menos completos.⁷⁶ Por ello, las unidades inmediatamente posteriores al Uno son completas o perfectas pero estas características son relativas a su potencia y no a su ser, puesto que lo exceden.⁷⁷ En efecto, el grado de perfección de una realidad indica el grado de potencia que posee, esto es, a mayor unicidad, mayor potencia. En lo concerniente a las hénadas, la potencia refiere a su capacidad para producir o causar.⁷⁸ Puesto que toda causa productora imita lo Uno⁷⁹ la estructura causal se desarrolla gradualmente. En el grado superior están las hénadas (*unitates*), principios perfectos o completos. Ya que el modo en el que subsisten esos principios no es por participación, les corresponde, en sentido propio, la denominación de autosubsistentes (*authypóstata/autarkes*),⁸⁰ esto es, suprasustancias cuya supraexistencia y actividad no dependen de otro sino de sí mismas.⁸¹ Proclo describe estos principios como ingenerados, incorruptibles, indivisibles y eternos.⁸² Sin embargo, es posible inferir algunas de las propiedades que poseen a partir de los seres que de ellos participan.⁸³ Es factible afirmar, en tal sentido, que a partir de las hénadas proceden sustancias secundarias, incompletas y cuya potencia productiva o causal disminuye a medida que se alejan de éstas.⁸⁴ Esas sustancias se distinguen de los principios

⁷⁶ Cfr. E.T, prop. 7 y 25: “lo perfecto produce necesariamente pues, de otro modo, no sería perfecto”.

⁷⁷ Cfr. E.T, prop. 115 y 118, *supra*, notas 73 y 74.

⁷⁸ La producción de los efectos debe comprenderse a la luz de la noción de *completitud* que caracteriza a lo Uno y a las *unitates*. El modo de causar de estas últimas consiste en imitar lo Uno. (Cfr. *infra*, nota 79, E.T, prop. 25). Proclo expresa el modo en el que estos principios causan o producen con los términos *περιουσία δυνάμεως* en la proposición 27. En su traducción a esa proposición 27, Moerbeke combina las nociones de *perfección* y *potencia* de este modo: “Omne producens propter perfectionem et potentie circumstantiam productivum est secundorum”. Para una explicación de esta fórmula, Cfr. D’Ancona quien traduce “sovraabbondanza di potenza” en *Commento al Libro delle Cause.... op. cit.*, p.23; Dodds traduce “superfluity of potency” en *The Elements.... op.cit.*, p.31. Sobre la cuestión también Cfr. Gersh *Da Giamblico..... op.cit.*, pp. 47-48.

⁷⁹ E.T, Prop. 25: “Omne perfectum in generationes procedit ut potest producere, ipsum imitans omnium unum principium”. Cfr. Reale, *Introduzione.... op.cit.*, p. 30.

⁸⁰ Moerbeke mantiene los términos procleanos para referirse a los principios autoconstituidos. *Authypóstatos* refiere a la capacidad de estas sustancias para generar su propia esencia y existencia. *Autarkes* está relacionado con que la existencia y la actividad de estas sustancias que dependen de sí mismas y no de otro. Para *authypóstatos* Moerbeke aclara que se trata de *id est per se subsistentem*. Cfr. para el término *autarkes*, por ejemplo, la prop. 9 y para *authypóstatos*, por ejemplo, la prop. 40. Dodds traduce *autarkes* por *self-sufficient* y *authypóstatos* por *self-constituted*. Asimismo, Cfr. Gersh habla del “vocabulario de la auto-determinación” y utiliza expresiones como *auto-generado*, *auto-producido*; *auto-constituido* para caracterizar los *athypostaton*. Cfr. Gersh, *Da Giamblico.... op.cit.*, pp. 166-170.

⁸¹ E.T, prop. 40: “[...] omne autarkes aut secundum substantiam aut secundum operationem”.

⁸² Cfr. especialmente, E.T, prop. 46 y 49: “incorruptibile, impartibile, simplex, perpetuum”.

⁸³ E.T, prop. 123: “Omne quod divinum ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capibile est et cognoscibile”.

⁸⁴ Cfr. E.T, prop. 125.

autosubsistentes no sólo por su dependencia ontológica implicada por el concepto de *participación* sino también por la necesidad de que su generación tenga lugar en un sustrato. Los principios autosubsistentes no requieren un sustrato porque proceden desde sí mismos hacia sí mismos:

“*Non enim ut in loco neque ut in subiecto; et enim locus ab eo quod in loco alius est, et subiectum ab eo quod in subiecto est. Hoc autem sibi ipsi ídem*”.⁸⁵

Proclo afirma que el modo en que existen los principios autosubsistentes es equiparable al modo en que el efecto está en la causa (*ut causa causatum*).⁸⁶ Ello alude a la capacidad de existencia sin un sustrato, por ejemplo, como el alma puede existir sin el cuerpo o la inteligencia sin el alma. Por eso, los principios autosubsistentes son, por así decir, su propio sustrato y, por lo tanto, su propia causa. El modo *causa causatum* describe la capacidad de las sustancias autosubsistentes para generarse a sí mismas.

Como se ve, la concepción procleana de la realidad presentada en los *Elementos* es sumamente compleja. Si bien el primer principio es lo Uno, la procesión hacia lo Múltiple se describe apelando a una gran cantidad de entidades que poseen características distintivas. Toda multiplicidad participa de lo Uno, sin embargo, no todo lo producido por la sobrepotencia de lo Uno puede llamarse *authypóstata*. Justamente, uno de los grados de lo real lo constituyen las denominadas *illustrationes unitatum*.⁸⁷ En la proposición 71, las *illustrationes* -que provienen de principios superiores- se describen como un sustrato (*ὑποκείμενον/subiectum*) en el que operan los principios secundarios. De este modo, las *illustrationes* resultan ser una suerte de recipiente que deviene algo determinado en virtud de la relación de participación por semejanza que vincula al participante con lo participado.⁸⁸ Por lo tanto, a partir de la Díada Límite-Ilimitado, el grado sucesivo de la

⁸⁵ E.T, prop. 41: “No espacialmente ni como en un sustrato; el lugar y el sustrato son distintos de lo que contienen mientras que estos principios son idénticos a sí mismos”.

⁸⁶ E.T, prop. 41: “Quod autem in se manere et locari potest sui ipsius productivum est, ipsum in se ipsum procedens et sui ipsius contentivum existens et ita in se ipso ens ut in causa causatum”.

⁸⁷ Cfr. E.T, prop. 64. Las *illustrationes* son una suerte de energía o luz o irradiaciones.

⁸⁸ Cfr. E.T, prop. 71: “Omnia que in primordialibus causis totaliorem et superiorem ordinem habentia in effectibus secundum eas que ab ipsis illustrationes supposita aliquantulum partialiorum traditionibus [...] et ita procedunt participationes alie alias, et illustrationes alie super alias desuper ad idem pertingunt subiectum, totalioribus preoperantibus, partialioribus autem super illorum operationes sui ipsorum traditiones elargientibus participantibus”. Siorvanes traduce esta proposición en *Proclus, op.cit.*, pp. 78-79.

realidad incluye a los principios autosubsistentes (*authypóstata*), esto es, las hénadas -en sentido propio- y los inteligibles. En la esfera de las hénadas también existe un orden jerárquico: los *authypóstata* están más allá del Ser, el Ser más allá de la Vida, la Vida más allá del Intelecto y el Intelecto de las Almas. En un grado inferior todavía, Proclo postula la existencia de grupos unificados (*unitum*) que podemos comprender como totalidades y las partes que las componen.⁸⁹

Ahora bien, en relación al concepto de *participación* que postula Proclo, señalábamos el sentido que adquiere esta idea cuando concierne a un modo particular de existencia, esto es, el de las sustancias cuyo poder causal y subsistencia dependen de otro. Por ello, el concepto de *participación* indica, claramente, una relación de causa y efecto en la que las primeras causas son principios autosubsistentes y los efectos son entidades participantes (que participan de ellas). Con todo, la procesión desde lo Uno hacia lo Múltiple, según Proclo, tiene lugar a través de una concatenación de causas y efectos, en la que las causas producen efectos que, a su vez, son causa de otros efectos. Ello significa que aun cuando la potencia de los principios autosubsistentes sea perfecta en grado sumo, estos *authypóstata* no son las únicas causas que generan efectos. Las dos excepciones en la concatenación de causas y efectos las constituyen la causa primera -que no es efecto- y el último de los efectos -que no es causa-. De esa forma, cada causa y cada efecto de la procesión resulta ser también un intermediario en el proceso causal porque en cada instancia, una realidad puede determinar a otra inferior y puede ser, a su vez, determinada por una realidad superior. Cuando nos referimos a una “determinación” debemos considerar que, en el sistema procleano, se trata de una propiedad esencial que posee el efecto en virtud de la cual es un *esse tale*. Esta determinación resulta indicativa de la *participación por semejanza* por la cual el efecto se vincula con su causa.

Asimismo, puesto que el modo en que subsisten las hénadas no es por participación, porque no son causadas por otro sino que son causas de sí mismas, poseen una cierta autonomía. En efecto, como señalamos, excluir de la relación de participación a los *authypóstata*, aunque emanan de lo Uno, salvaguarda la absoluta unidad del principio y, al mismo tiempo, garantiza la continuidad de la cadena de causas y efectos que caracteriza la realidad procleana.

⁸⁹ Cfr. E.T, prop. 66 a 74.

La imagen de una cadena de causas y efectos nos remite a la de eslabones conectados entre sí y semejantes unos a otros pero, aun así, diversos en su individualidad. A continuación, intentaremos dar cuenta del modo en que se vinculan las causas y los efectos y el modo en que se distinguen unas de otros en el esquema procleano.

Trascendencia e inmanencia de las causas: Imparticipado-Participado-Participante

En el sistema metafísico de Proclo, la dinámica de la relación de *participación por semejanza* exige tres instancias: lo imparticipado, lo participado y el participante. En la proposición 23, Proclo aborda las nociones de imparticipado y participado. Las entidades imparticipadas tienen la capacidad para generar otras entidades que, contrariamente a lo imparticipado, pueden ser participadas.⁹⁰ De ese modo, lo imparticipado genera lo participado, que es el término del que participa el participante. Esta dinámica es posible, según Proclo, porque lo imparticipado, cuya potencia es perfecta, posee la misma *ratio* que la unidad, es decir, su existencia y su actividad dependen de sí mismo y no de otro. Esta semi-independencia⁹¹ garantiza la trascendencia de las realidades imparticipadas. En tal sentido, la trascendencia de la causa significa a) que la causa es otra del efecto y b) que su potencia no se ve disminuida por la producción del efecto.

Por otra parte, el vínculo entre la causa y el efecto consiste en la comunicación de un carácter que es original (primero) en lo imparticipado y procede de sí hacia lo participado. En esta instancia, la procesión tiene lugar desde la causa hacia un recipiente/substrato que se conforma como participante en virtud de ese carácter, es decir, deviene participante mediante la trasmisión de una determinación esencial. Asimismo, el carácter otorgado subsiste como lo participado⁹². “Lo participado subsiste” significa que se substancializa: deviene una sustancia en virtud de su vínculo esencial con lo imparticipado:

⁹⁰ E.T, prop. 23: “Quod quidem enim imparticipatum, unitatis habens rationem ut sui ipsius ens et non alterius et ut exemptum a participantibus, generat participari possibilía”.

⁹¹La expresión señala el hecho de que aunque estas entidades emanan de lo Uno, sin embargo no son causadas por otro: Cfr. Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, p. 171.

⁹² E.T, prop. 23: “Aut enim infecundum stabit per se et nichil utique habebit honorabile; aut dabit aliquid a se ipso, et accipiens quidem participat, datum autem subsistit participative”.

*“Omne imparticipatum instituit a se ipso participata, et omnes participatae ypostases ad imparticipatas essentias eriguntur”.*⁹³

Ese carácter participado -que ahora se constituye como sustancia- es, en los participantes, una propiedad esencial pero no primaria sino derivada. Ahora bien, si la relación de participación es real, lo participado debe *estar en (inexistit)* los participantes. En ese caso, lo participado es una hipóstasis universal inmanente⁹⁴, a la manera en que el alma puede estar en el cuerpo, la inteligencia en el alma o lo uno en la inteligencia.⁹⁵ Al mismo tiempo, si los principios autosubsistentes son indivisibles quiere decir que no pueden ser participados directamente, por lo tanto, son trascendentes. Estos principios existen porque unifican (limitan) la multiplicidad de universales inmanentes (lo participado). Puesto que Proclo mostró que una propiedad esencial es común a toda una serie y es idéntica en toda la serie,⁹⁶ lo participado resulta inmanente al participante según una relación de semejanza (derivada). Pero, la misma propiedad, en modo primario, trasciende los participantes en virtud de su origen, que es lo imparticipado.

*“Si igitur et commune participare potentium et idem omnium, ante omnia erit; hoc autem imparticipatum”.*⁹⁷

Podemos apreciar la dinámica triádica de la participación mediante una analogía: en la proposición 20, Proclo describe la estructura jerárquica entre causas y efectos utilizando las categorías de inmóvil, automovido y movido.⁹⁸ Proclo considera a las entidades más próximas a la unidad como más simples (indivisibles) y más universales.⁹⁹ En efecto, se

⁹³ E.T, prop. 23: “Todo lo imparticipado instituye desde sí mismo las sustancias participadas; y todas las sustancias participadas se elevan hacia las esencias imparticipadas”.

⁹⁴ Los términos porcleanos son ἐνυλον εἶδος. Cfr. Dodds, *The Elements... op.cit.*, “Commentary”, p.211.

⁹⁵ Según nuestra lectura, la trascendencia e inmanencia de las causas puede relacionarse con la proposición 103. En ese sentido, las instancias mencionadas (alma-inteligencia), simultáneamente *están en y trascienden* al grado inferior en la escala ontológica. Sobre la cuestión, pero analizando la tríada Ser-Vida-Intelecto, Cfr. Dodds, *ibid.*, p. 254.

⁹⁶ Cfr. E.T, prop. 19.

⁹⁷ E.T, prop. 23: “Consecuentemente, si participar de la potencia no solo es común de todos sino también idéntico de (en) todos estará antes que todas las cosas; pero esto es lo imparticipado”.

⁹⁸ Cuyo tratamiento se presenta en la proposición 14 de la E.T.

⁹⁹ E.T, prop. 9: “et similius est ipsi bono quod autarkes [...] participans autem et per aliud participans plus distat a prime bono”.

trata de los principios autosubsistentes. En virtud de su carácter compuesto, los cuerpos son las entidades más distantes respecto de la unidad. Puesto que el cuerpo se mueve en función de la presencia del alma en éste, se deduce que no es una sustancia automovida. Sin embargo, el carácter esencial de los cuerpos es el movimiento. Y, en efecto, si el movimiento de los cuerpos es causado y esencial simultáneamente, es manifiesto que el movimiento será un carácter derivado puesto que –tal como en el caso de lo participado y los participantes- el movimiento *existe en/inhiere (inexistit)* esa clase natural de entidades y es compartido, de igual modo, por todos sus miembros.¹⁰⁰ Pero por tratarse de un carácter derivado, se deduce que el alma, que otorga movimiento a los cuerpos, posee ese carácter primariamente y eso indica su posición superior respecto del cuerpo y su mayor proximidad respecto de lo Uno:

“[Anima] *Superior ergo corporibus est tanquam per se mobilis secundum substantiam hiis que secundum participationem per se mobilia fiunt*”.¹⁰¹

A su vez, el alma -sustancia automovida- es inferior a los principios inmóviles. Proclo mostró en la proposición 14, que lo que es automovido tiene primacía sobre las entidades movidas, pero todo aquello que posee movimiento, tanto por sí mismo como por otro, es inferior respecto de los principios inmóviles¹⁰². La inteligencia es aquello que mueve siendo inmóvil y que existe y opera siempre sin sufrir ningún cambio:

“*Intellectus autem movet immobilis existens et semper secundum eadem operans*”.¹⁰³

¹⁰⁰ E.T, prop. 19: “Omne quod primo inexistit alicui nature entium omnibus adest hiis que secundum illam naturam ordinatur secundum unam rationem et eodem modo”. La proposición 19 indica que la universalidad de los principios se debe a su capacidad abarcativa. El carácter esencial que se trasmite de la unidad a la multiplicidad, de la causa al efecto, es el mismo en todos los miembros que “según esa naturaleza (esencia) se ordenan del mismo modo y según la misma definición”.

¹⁰¹ E.T, prop. 20: “Por lo tanto, el alma es superior a los cuerpos tanto porque para ellos se mueve a sí misma según su sustancia como porque ellos se mueven por sí mismos según la participación”.

¹⁰² E.T, prop. 14: “Et hiis itaque et illud manifestum, quod hiis quidem que moventur quod per se mobile primum, hiis autem que movent quod immobile”.

¹⁰³ E.T, prop. 20: “Pero la Inteligencia mueve siendo inmóvil y operando siempre según el mismo modo”.

El carácter esencial de la inteligencia es una operación del pensamiento que se ejerce siempre. Si ese carácter estuviera, primariamente, en el alma, todas las almas lo poseerían por igual.¹⁰⁴ Puesto que no es así, la inteligencia es, esencialmente, el primer pensamiento que se ejerce continuamente y se trasmite, por participación, a las almas.¹⁰⁵

Porque mueve las almas pero no sufre cambios, la inteligencia es un motor inmóvil. Sin embargo, no es el primer principio de lo real: por un lado, posee un objeto del pensamiento -sí misma- que implica una cierta determinación y, por el otro, es menos universal que lo Uno porque todos los entes *de algún modo (aliquaqualiter)* participan de lo Uno (prop.1), pero no todos participan de la inteligencia.¹⁰⁶

La gradación de la realidad, por lo tanto, se estructura a partir de un primer principio que excede toda determinación, lo Uno. Este principio emana la esfera de los dioses o hénadas que se caracterizan por su autonomía a nivel causal –i.e. subsisten por sí y poseen potencia causal perfecta-. Entre los *authypóstata* encontramos el Ser en sí, la Vida en sí y el Intelecto en sí que constituyen el plano intelectual desde el cual se produce la realidad que podemos conocer y describir. Esa producción de la realidad exige otras instancias: en primer lugar, la Díada Límite-Infinito de la que participa todo ser real y, en segundo lugar, la estructura triádica que posibilita la participación, esto es, lo imparticipado (causa trascendente), lo participado (causa inmanente) y el participante (el efecto).¹⁰⁷

La analogía que propusimos nos permite comprender que del mismo modo en que lo movido es inferior a lo automovido y lo automovido inferior a lo inmóvil; los participantes son inferiores a lo participado y lo participado es inferior a lo imparticipado:

¹⁰⁴ Cfr. E.T, prop. 19.

¹⁰⁵ Cfr. E.T, prop. 20: “Et enim anima propter intellectum participat eo quod est semper intelligere [...] Si enim erat in anima semper intelligere primo, omnibus utique inesset animabus sicut et se ipsam movere. Non ergo anime hoc inest primo. Oportet ergo ante ipsam esse quod primo intellectivum. Ante animas ergo intellectus”.

¹⁰⁶ Cfr. E.T, prop. 20: “Intellectus enim et si immobilis, sed non unum; intelligit enim se ipsum et operatur circa se ipsum; et uno quidem omnia participant que qualitercumque sunt, intellectu autem non omnia”.

¹⁰⁷ Distinción utilizada por la escolástica del s. XIII entre causas inmanentes como la materia y la forma, y trascendentes como la eficiente y la final. Cfr. *infra* pp. 54-58.

“Ut enim summatim dicatur: hoc quidem est unum ante multa; participatum autem in multis, unum simul et non unum; participans autem omne non unum simul et unum”.¹⁰⁸

Proclo muestra que lo participado, en virtud de su universalidad (*in multis*), es simultáneamente uno y no uno mientras que el participante es simultáneamente no uno y uno. Estas fórmulas (*participado = uno/no-uno* y *participante = no-uno/uno*) indican el grado que ocupan las instancias de la tríada imparticipado-participado-participante en la jerarquía de la realidad porque la superioridad de lo uno respecto de lo que deviene uno está dada por la proximidad respecto del principio imparticipado. Asimismo, la proximidad respecto de ese principio implica una mayor potencia causal que posee lo participado respecto del participante y la lejanía una capacidad para perfeccionarse por parte del “participante”. La relación entre las tres instancias de la tríada posibilita que el participante, devenga uno o se haga uno:

“Si enim non est ipsum unum [...] sustinet unum secundum participationem et sustinuit factum esse unum”.¹⁰⁹

Según Dodds, este esquema “es la forma que adopta la solución neoplatónica al problema planteado por Platón en el *Parménides*, es decir, el problema de reconciliar la inmanencia necesaria de las Formas con su trascendencia necesaria”.¹¹⁰

En suma, cabe notar la dinámica de esta estructura: cada entidad se constituye como tal a partir de su relación con sí misma, con lo superior y con lo inferior. Además de la estructura triádica, surge con claridad que la relación entre las instancias las constituye como tales y, en ese sentido, el vínculo parece adquirir un carácter también sustancial. Asimismo, desde el punto de vista de la causalidad, las entidades más cercanas al principio y, por lo tanto, más universales causan una mayor cantidad de efectos mientras que las

¹⁰⁸ E.T, prop. 24: En efecto, resumiendo puede decirse: que lo uno es, ciertamente, anterior a muchos; pero lo participado está en muchos; es uno y no-uno simultáneamente; pero, todo lo que participa es no-uno y uno simultáneamente.

¹⁰⁹ E.T, prop. 2: Si, entonces, no es lo uno mismo [...] sostiene su unidad según la participación y sostuvo que lo uno haya sido hecho.

¹¹⁰ Dodds, *The Elements.... op. cit.*, “Commentary”, p. 210.

entidades más lejanas cuya potencia es imperfecta, causan una menor cantidad de efectos. Justamente, el despliegue de la potencia degrada hasta llegar a una instancia, a tal punto lejana del principio, que no es causa de nada. Tal como afirma Proclo:

“Quod remotissimum a principium omnium sterile est et nullius causa”.¹¹¹

Temporalidad

La estructura triádica que caracteriza la metafísica procleana es el fundamento de la relación causa-efecto en los *Elementos de Teología*. En ese esquema, Proclo dedica varias proposiciones del tratado al análisis de la temporalidad. El autor distingue las sustancias incorruptibles, que participan de la eternidad, de las corruptibles, que participan del tiempo, sobre la base del modelo Imparticipado-Participado-Participante.¹¹² Como hemos indicado, la eternidad y el tiempo miden las cosas eternas y las cosas temporales respectivamente.¹¹³ La diferencia entre ambas medidas reside, justamente, en el modo en que ellas miden las cosas pues la eternidad mide según la totalidad y el tiempo según las partes.¹¹⁴ Esta doctrina deriva de la idea de que la existencia de una sustancia eterna debe estar presente en ella total y simultáneamente, esto es, sería contradictorio con su condición de eterna que una de sus partes exista mientras que otras todavía no lo hagan. En efecto, todas sus partes existen en el mismo momento y, por ello, la eternidad es la medida según la totalidad. La proposición 52 de los *Elementos* explica:

“Omne eternum totum simul est”.¹¹⁵

Asimismo, ello provoca que la eternidad sea la medida de la operación y de la sustancia de estas realidades pues también constituyen simultáneamente una totalidad (*sive operationem*

¹¹¹ E.T, prop. 25: Lo que es remotísimo respecto del principio de todas las cosas es estéril y causa de nada.

¹¹² E.T, prop. 53: “palam, quia aliud quidem eternum, aliud autem quod in eternali eternum, aliud autem que secundum se eternitas hoc quidem ut participans, hoc autem participatum, hoc autem ut imparticipabile”.

¹¹³ Cfr. *supra* p. 25, nota 63. Asimismo, Cfr. Dodds, *The Elements... op.cit.*, “Commentary”, p. 229: la definición del tiempo como medida del movimiento parece tener su origen en la Academia platónica y es retomada por Aristóteles en la *Física* 220 b 25).

¹¹⁴ E.T, prop. 54: “Quod quidem igitur secundum totum mensurat eternitas est, quod autem secundum partes tempus”.

¹¹⁵ E.T, prop. 52: Todo lo eterno es una totalidad simultáneamente.

cum substantia, et hanc simul totam habens). En cambio, el tiempo mide, justamente, aquellas entidades inmersas en los procesos de generación, es decir, las realidades en las que es posible distinguir sus partes en virtud de que algunas de ellas “fueron” y otras “serán”. Las sustancias eternas, por el contrario, son simultáneamente la totalidad de lo que son.¹¹⁶ Según explica Dodds, Proclo considera las nociones de eternidad y tiempo como medidas, para enfatizar la idea de que ambas subsisten como realidades independientes respecto de aquello que es medido por ellas.¹¹⁷

“*Omnis eternitas mensura est eternorum et omne tempus temporalium; et hee due mensurae sunt solum in entibus vite et motus*”.¹¹⁸

Esta doctrina, según la cual la noción de eternidad se expresa con la fórmula *totum simul*, se transmitió, según indica Dodds, a la teología cristiana presentándose en distintas obras de Agustín, Boecio y Tomás de Aquino.¹¹⁹

En los *Elementos de teología* también estas medidas -eternidad y tiempo- se manifiestan según la estructura Imparticipado-Participado-Participante. Puesto que ellas subsisten como unidades independientes de aquello que miden son términos imparticipados pero, por ello, es necesario que existan sustancias participadas que posibiliten el pasaje de realidades eternas a realidades temporales. En efecto, es imposible, dice Proclo, que las sustancias que devienen, procedan directamente de las que siempre son.¹²⁰ Entre las sustancias eternas y las sustancias temporales deben existir sustancias mediadoras que, a pesar de poseer una existencia eterna, ejercen una actividad en el tiempo. Por lo tanto, existen sustancias cuyo devenir es perpetuo y que en virtud de ese devenir se relacionan con la serie de entidades inferiores cuya existencia y operación tiene lugar en el tiempo. De esa forma, la eternidad puede definirse de dos modos (*duplex perpetuitas*): por un lado, la perpetuidad eterna y, por el otro, una perpetuidad temporal. El primer tipo de eternidad es caracterizada como una

¹¹⁶ E.T, prop. 52: “Esse solum quod est, totum simul est unumquodque quod est. Idem autem et in operari”.

¹¹⁷ Cfr. Dodds, *The Elements...* *op.cit.*, “Commentary”, p. 229.

¹¹⁸ E.T, prop. 54: “Toda eternidad es medida de las cosas eternas y todo tiempo de las temporales y estas son las únicas medidas para los entes, de vida y movimiento”.

¹¹⁹ Analizaremos la cuestión en relación con Dante en la segunda parte de esta tesis, especialmente en el primer capítulo, donde nos dedicamos a la fórmula *tota-simul-semper* utilizada por Dante en el Libro I de *Monarchia* para caracterizar el fin de la totalidad de la humanidad. Respecto de la aparición de estos conceptos en los autores de la Edad Media, Cfr. Dodds, *op.cit.*, “Commentary”, p. 228.

¹²⁰ E.T, prop. 55: “Eternis autem coaptari que in parte temporis fiunt impossibile est”.

permanencia perpetua (*stans perpetuitas*); el segundo tipo se define como un perpetuo devenir (*fiens*). Las entidades que permanecen en la eternidad son totalidades simultáneas (*habens esse et simul omne/ tota secundum se ipsam*). Las entidades intermedias se vinculan de una parte, a las que permanecen eternamente en virtud de su naturaleza eterna (*eternorum natura*),¹²¹ y, por otro lado, a las que devienen perpetuamente, en virtud de su devenir:

*“Quod semper fit esse medium amborum, in generari quidem coaptatum
deterioribus, eo autem quod semper imitans eternorum naturam”*.¹²²

Esta es, según Dodds, “la fuente de la doctrina escolástica del *aevum*, que es el modo de ser de las inteligencias creadas intermedias entre la eternidad y el tiempo: *aevum* implica cambio en el pensamiento y en la voluntad sin cambio de la sustancia”.¹²³

Eternidad, en el sistema procleano, no implica infinitud ilimitada así como tiempo no implica ausencia de infinitud. Como habíamos adelantado,¹²⁴ Eternidad e Infinitud son sustancias diversas. En efecto, puesto que el Ser se definió como un compuesto de Finito e Infinito, todas las sustancias causadas por el Ser en sí son infinitas bajo algún aspecto y limitadas por la unidad.¹²⁵ Recordemos también que las únicas sustancias que no se enmarcan en este esquema son las hénadas o dioses que están más allá del Ser.

La Eternidad es menos universal que el Ser, esto es, el Ser es causa de una mayor cantidad de efectos que la Eternidad porque todo lo eterno posee Ser pero no todo Ser es eterno.¹²⁶

Por lo tanto, más entidades participan del Ser que de la Eternidad. Si todo lo que es eterno

¹²¹Todas las fórmulas entre paréntesis pertenecen a la prop. 55 de la E.T.

¹²² E.T, prop. 55: “Lo que siempre está siendo es el medio entre ambos: en efecto, la parte inferior para que sea generado lo que deviene, pero también porque está allí siempre, imita la naturaleza de las cosas eternas”.

¹²³ Un ejemplo de este tipo de sustancias intermedias lo constituye el alma Cfr. E.T, prop. 188 y, especialmente, E.T, prop. 200. Como comenta Dodds, si no existiera una entidad intermedia, el alma humana, que pertenece a la serie de entidades temporales, no sería un principio autoconstituido y se anularía la prueba de la inmortalidad del alma. Dodds, *The Elements.... op.cit.*, “Comentary”, pp.226-227: “The self-constituted is without beginning or end in time; but this must not exclude the possibility of its having a temporal history – otherwise the human soul, which enters into the time-series, will not be self-constituted, and the proof of immortality will be *manqué*”. Dodds menciona, como entidades que comparten esta misma naturaleza, es decir, cuya existencia es eterna pero su actividad temporal- a la totalidad y al tiempo. Analizaremos este tema en relación con la filosofía de Dante en el capítulo 1 de la segunda parte de esta tesis. Cfr. *infra*, pp. 173- 175.

¹²⁴ Cfr. *supra*, p. 26 de este trabajo. La fórmula *infinitas intermedia primi et entis* muestra la diferencia entre la infinitud (ubicada entre lo Uno y el Ser) y la eternidad (entre el Ser y las cosas eternas).

¹²⁵ Cfr. *supra*, p. 26.

¹²⁶ Cfr. E.T, prop. 87.

participa del Ser y el Ser es un compuesto de Finito e Infinito, todo ser eterno participa de algún modo del límite. Por lo tanto, Eternidad no significa duración infinita en el sentido de curso ilimitado, sino que la Eternidad se comprende como actualidad simultánea. Si esto es así, el Tiempo tampoco es principio y fin en sentido absoluto sino que indica la sucesión infinita de las sustancias temporales.

La dinámica del proceso causal: permanencia, procesión y retorno

Según entiende Reale, “la grandiosa ley circular triádica de la “permanencia”, “procesión” y “retorno” es una de las más notables expresiones del eje fundamental en torno al cual gira todo el pensamiento de Proclo”.¹²⁷ Si bien es cierto que esta ley triádica permite allanar el camino de la comprensión del sistema procleano porque explica, como intentaremos mostrar, la constitución de las instancias necesarias en el proceso causal/productivo de lo real, no es menos cierto que la imagen de la circularidad genera cierta perplejidad al momento de estudiar un sistema que se estructura, por definición, a partir de un principio (causa incausada) y que posee un fin (causado que no causa). La duda surge si nos representamos la imagen de una estructura circular, cuyo principio y fin difieren entre sí, e imaginamos que ese desarrollo cíclico se desenvuelve a través de instancias que son siempre las mismas. Por ello, claramente, el proceso así caracterizado –i.e. como circular-remite, en cambio, a que la conformación de cada una de las sustancias reales del sistema procleano debe comprenderse como un movimiento o fluencia que posibilita que esas sustancias sean las mismas y, al mismo tiempo, no lo sean. En verdad, el problema puede plantearse a partir de la denominada “regla de oro del neoplatonismo”¹²⁸: “todo está en todo pero en cada uno según su modo propio”¹²⁹ pues una de las cuestiones más difíciles se presenta al intentar precisar en qué modo, si una causa contiene todo lo que procede de ella, es posible concebir la existencia real y distinta de sustancias individuales. Planteado de esa manera, el problema puede extenderse al eje fundamental de la especulación procleana porque, justamente, el escollo consiste en explicar cómo, de una causa única que contiene todo, procede una multiplicidad diferenciada. Así, los momentos de “permanencia”

¹²⁷ Reale, *Introduzione... op.cit.*, p. 31.

¹²⁸ Cfr. Siorvanes, *Proclus... op.cit.*, p. 51.

¹²⁹ E.T, prop. 103: “Omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque”.

(μονή/*mansio*), “procesión” (πρόδος/*processus*) y “retorno” (ἐπιστροφή/*conversio*) explican por qué las causas son otras de los efectos (trascendentes) y, simultáneamente, mantienen un vínculo esencial con ellos (inmanentes). En otros términos, los momentos mediante los cuales puede explicarse la constitución de la realidad procleana, dan cuenta del intento por solucionar los problemas teóricos a los que puede conducir el concepto de *participación* al describir la relación entre los principios inteligibles y las cosas sensibles. Así, leemos en la proposición 35:

“*Si enim manet solum, nihil differet a causa [...] si autem procedit solum, inconiunctum erit ad ipsam et incompassibile*”.¹³⁰

De allí que, según nuestra interpretación, en los *Elementos de Teología* la relación triádica entre la causa y el efecto es una forma especial de explicar el concepto de *participación por semejanza* que enunciamos como un supuesto metafísico fundamental del esquema procleano. Examinaremos a continuación el análisis de los tres momentos mencionados que Proclo ofrece en los *Elementos de teología*.

Hemos señalado que los principios con mayor potencia causal, que ocupan un lugar superior en la jerarquía de la realidad, son inmóviles y autosubsistentes. La ausencia de movimiento de estas realidades implica que su potencia no disminuye durante el proceso productivo. Esa inmovilidad, constituye el momento de la permanencia de la causa en sí misma y es condición de posibilidad de la producción de otras entidades. En efecto, puesto que la causa permanece en sí misma, resulta ser el fundamento y el límite del movimiento implicado en la procesión y el retorno, sin los cuales no sería posible, en el esquema procleano, la conformación ontológica de los efectos. Por ello, el modo de causar de estos principios inmóviles es semejante al de lo Uno-Bien, pues producen sus efectos sin sufrir ninguna modificación de su potencia o su sustancia.¹³¹ Así lo describe Proclo en la proposición 26:

¹³⁰ E.T, prop. 35: “Si, por lo tanto, [el efecto] solo permanece, en nada difiere respecto de la causa [...] si, en cambio, solo procede, quedará inconexo e incompasible respecto de ella.”

¹³¹ Cfr. E.T, prop. 26: “Si enim imitatur unum, illud autem immobiliter substituit que post ipsum, et omne producens eodem modo habet producendi causam”.

*“Omnis causa productiva aliorum manens ipsa producit que post se et que deinceps”.*¹³²

Proclo dice que, de algún modo, el efecto permanece en la causa (*manet aliquantulum quod producit in producente*). Ello significa que la permanencia garantiza el elemento de identidad que el efecto mantiene respecto de su causa (*qua quidem igitur idem aliquid ad producens habet, quod producit manet in ipso*). En ese sentido propusimos, más arriba, comprender a la causa y al efecto como *lo mismo*. El momento de la procesión resulta necesario para que esa identidad del efecto que permanece en la causa, se distinga de ella y se produzca, justamente, un *otro* de la causa (*qua autem alterum, procedit ad ipso*).¹³³ Por ello, simultáneamente, causa y efecto *son y no son lo mismo*.

Como indicamos, el efecto es -en virtud de la relación de participación por semejanza con su causa- una manifestación derivada de una propiedad que subsiste primariamente en ella.¹³⁴ El momento de la permanencia sostiene esa subsistencia primaria. De ese modo, no debe comprenderse al efecto como una parte de la causa ni como una transformación de ella. La causa no constituye una materia de la cual procede el efecto. La permanencia de la causa en sí misma -la ausencia de movimiento- garantiza la imposibilidad de que la causa se vea disminuida en su potencia y, al mismo tiempo, garantiza la producción del efecto porque éste existe como *otro* de la causa y, por lo tanto, *en sí mismo*

*“Neque transitio; non enim materia fit procedentes: manet enim quale est, et quod producit aliud ipsum est”.*¹³⁵

Por ello, el momento de la permanencia resulta fundamental para que se genere el momento de procesión de las causas a los efectos. En este sentido, sin la procesión no habría *otro distinto* y, consecuentemente, tampoco se generaría una secuencia productiva, es decir, no existirían causas y efectos. Surge con claridad que Proclo postula una implicación mutua

¹³² E.T, prop. 26: “Toda causa productiva de otros produce lo posterior a sí y lo sucesivo, permaneciendo en sí misma”.

¹³³ Todas las fórmulas entre paréntesis pertenecen a la prop. 30 de la E.T.

¹³⁴ Cfr. *supra*, p. 21, nota 39 y p. 27 nota 72 de esta tesis las prop. 18 y 65 de la E.T.

¹³⁵ E.T, prop. 27: “Tampoco se trata de un pasaje; en efecto, el productor no es la materia de los procedentes: ciertamente permanece como es y lo que es producido es otro sí mismo”.

entre la continuidad y la distinción. En efecto, si bien la identidad es condición de posibilidad para que se produzca la distinción, simultáneamente, la distinción entre la causa y el efecto, operada en el momento de la procesión, es la que garantiza la continuidad necesaria del sistema, es decir, el vínculo esencial entre las causas y los efectos. Dicho de otro modo: si no existiera un elemento de identidad entre la causa y el efecto (permanencia), no existiría el vínculo entre ambos y no podría hablarse siquiera de causas y efectos. Pero si no existiera el momento de distinción entre la causa y el efecto (procesión) tampoco se podría hablar de entidades diversas y, por lo tanto, nuevamente, no existirían la causa y el efecto. Puesto que existen las causas y los efectos, entonces debe existir un momento en el que el efecto permanece en la causa y otro momento en el que procede de ella.

Hemos señalado, asimismo, que la realidad se estructura en grados superiores e inferiores según la mayor o menor universalidad de las entidades que integran el sistema procleano. De ese modo, cuanto más universal es una causa, más cantidad de efectos produce porque la universalidad implica, también, una mayor potencia para producir efectos. La disminución de la potencia, como vimos, no es relativa a la causa sino que se deduce de la relación de semejanza y de la constitución del efecto como *otro*. Justamente, Proclo sostiene que una causa productiva genera una capacidad en lo producido inferior a su propia capacidad productora.¹³⁶

El término *processio* aparece, por primera vez en los *Elementos de Teología*, en la proposición 11. Allí, Proclo establece, además, la existencia de una Causa Primera de todos los entes.

“Omnia entia procedunt ab una causa prima”.¹³⁷

En las proposiciones inmediatamente anteriores, Proclo había detallado las inconsistencias en las que se incurriría si lo Uno no fuese el fundamento lógico-ontológico de lo

¹³⁶ Cfr. E.T, prop. 7.

¹³⁷ E.T, prop. 11: “Todos los entes proceden desde una primera causa”.

Múltiple.¹³⁸ Asimismo, el autor identificará, en las proposiciones inmediatamente posteriores, a la Causa Primera con el Bien¹³⁹ y al Bien con lo Uno.¹⁴⁰

Como explicamos, la relación de participación enunciada en la primera proposición de los *Elementos de Teología*, debe comprenderse en el marco de la tríada imparticipado-participado-participante. La procesión, que tiene lugar desde la causa hacia el efecto, se desarrolla mediante esa dinámica metafísica de tres instancias. Ello, justamente, consiente a Proclo conservar, en su sistema, la trascendencia de la causa respecto del efecto (que es *otro* de la causa) y simultáneamente la inmanencia de la causa en el efecto (vínculo esencial entre causa y efecto). La instancia imparticipada opera como causa trascendente mientras que lo participado, que procede de lo imparticipado,¹⁴¹ funciona como causa inmanente, es decir, está en el efecto (*inexistit*). El participante, que es el efecto, es un particular que tiende al universal, es decir, que efectúa un movimiento de retorno hacia su causa para constituirse como tal. Por ello, la mediación implicada en la dinámica tríadica es, precisamente, constitutiva del efecto. El elemento mediador es un universal inmanente; una forma cuya capacidad para ser participada la distingue ontológicamente de lo imparticipado y del participante. Como elemento constitutivo del efecto, la mediación posibilita la distinción ontológica entre la causa y el efecto y, al mismo tiempo, los relaciona esencialmente.

*“Si enim et ipsum separatum fuerit a participante et non est in illo tanquam subsistentiam in se ipso habent, opus est ipsis aliqua mediatone continuante alterum ad alterum, similiori participatio et existente in ipso participante”.*¹⁴²

De ese modo, la estructura relacional y dinámica del sistema procleano resulta absolutamente necesaria para explicar la constitución de lo múltiple y determinado. La

¹³⁸ Cfr. E.T, especialmente, prop. 1 a 5.

¹³⁹ Cfr. *supra*, p. 19, E.T, prop. 12: *Omnium entium principium et causa prima bonum est.*

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, E.T, prop. 13: *Omne bonum unitivum est participantium ipso, et omnis unitio bonum, et bonum uni idem.*

¹⁴¹ Lo Imparticipado genera lo participado porque imita lo Uno, en ese sentido, lo superior no puede no generar algo inferior pues de lo contrario, no sería perfecto. Cfr. E.T, prop. 23.

¹⁴² E.T, prop. 81: *“En efecto, si [lo participado] mismo fuera separado respecto del participante y no estuviera contenido en él, entonces posee su subsistencia en sí mismo. La obra es una cierta mediación que continua de uno a otro, que se asemeja más a lo participado pero que existe en el mismo participante”.* Cfr. también E.T, prop. 23.

relación causal no produce un mero reflejo de la causa en el efecto. Justamente, puesto que la participación tiene lugar por la semejanza entre la causa y el efecto, ese vínculo causal se sustancializa, esto es, constituye la instancia mediadora entre lo imparticipado y el participante, a saber, lo participado. Esa estructura relacional sustancializada fue enunciada, a modo de axioma, en la primera proposición como una relación de participación.¹⁴³

Según Proclo, desde el punto de vista de la constitución ontológica del efecto (procesión desde la causa y retorno hacia ella) el proceso es dinámico. Por el contrario, desde el punto de vista de la constitución ontológica de la causa, ésta se presenta como inmóvil e inmutable y por ello, trascendente respecto del efecto. Asimismo, en toda la jerarquía de causas y efectos cada miembro de la serie recibe una cantidad reducida de potencia respecto de la entidad inmediatamente precedente. La capacidad del efecto para recibir la potencia que emana de la causa puede entenderse en el mismo sentido que el concepto de potencia pasiva aristotélico. Por ello, Proclo afirma que “toda causa eficiente ejerce su influencia sobre una cosa que es por naturaleza pasiva en relación a ella y es capaz de recibir su actividad”.¹⁴⁴ Pero si el efecto tiende, en el movimiento de retorno a su causa, a su fin como perfección, la “pasividad” del efecto indica un cambio y, por lo tanto, un movimiento del efecto. Como señalamos, desde el punto de vista de la constitución ontológica del efecto el proceso es dinámico. Justamente, el tercer momento necesario en la constitución del efecto es el retorno o conversión hacia su causa. La conversión es *communio et coniunctio*¹⁴⁵ con la causa. La condición de posibilidad de este movimiento, nuevamente, es la semejanza entre la causa y el efecto.

“*Colligat autem omnia similitudo sicut segregat dissimilitudo et distare facit*”.¹⁴⁶

¹⁴³Según Gersh, la procesión desde la causa hacia un efecto puede entenderse, entonces, como la manifestación de un elemento escondido. Así lo mostrarían algunas de las imágenes utilizadas por los neoplatónicos: un parto, una evolución o desarrollo que intentan dar cuenta del modo en el que se produce un efecto nuevo a partir de una matriz preexistente. Cfr. Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, p. 73. Según D’Ancona, Proclo acentúa la tendencia neoplatónica que transforma las relaciones en sustancias y el término medio es entendido como una potencia sustancial de producción. D’Ancona, *Commento al Libro delle Cause... op.cit.*, p. 21.

¹⁴⁴Cfr. Gersh, *ibid.*, p. 53 cita *In. Parm.* 842, 38; 843,2.

¹⁴⁵Cfr. E.T, prop. 32.

¹⁴⁶E.T, prop. 32: “Sin embargo, toda semejanza vincula así como la desemejanza separa y distancia”. En la proposición 29, el momento de la procesión se describe en virtud de la semejanza “Si enim producens similia ante disimilia substituit...” “lo que produce pone lo semejante primero que lo desemejante”.

Si ponemos en relación la noción de causa final, tal como se presenta en el denominado esquema de las cuatro causas aristotélico, con el sistema causal procleano, es posible detectar que el movimiento de conversión refleja la dinámica de la causalidad final. En la proposición 31 Proclo desarrolla su explicación apelando al principio que postula el deseo natural de todos los entes respecto del Bien. Para alcanzarlo cada entidad debe efectuar un retorno a través de un cierto número de mediaciones, esto es, a través de sus causas próximas:

“At vero omne appetit bonum, et illius ordo per proximam causam singulis; appetunt ergo et suam causam singular”.¹⁴⁷

De ese modo, el efecto no es pasivo frente a su causa porque posee la capacidad de retornar a su origen, es decir, de ser progresivamente perfeccionado o completado. De allí que, como veremos en el siguiente apartado, Proclo distinga dos significados del concepto de “potencia”. Por un lado, en el movimiento descendente o procesión, *potencia* significa que la causa posee una capacidad para producir al efecto activamente (*virtus factiva*/potencia activa). A su vez, en relación al efecto, el concepto de *potencia* significa que posee la capacidad de retornar hacia su causa mediante un movimiento ascendente hacia ella: conversión. Se trata de una potencia pasiva pero que supone la capacidad, en el efecto, para devenir lo que es.¹⁴⁸ Dicha potencia procede de la causa pero se manifiesta de manera derivada en el efecto. De este modo, los dos sentidos de “potencia”, es decir, la potencia denominada “activa” y la llamada “pasiva”, se conectan conceptualmente con el cambio de dirección del movimiento descendente y el movimiento ascendente. Desde el punto de vista ontológico, el retorno a la causa implica la conversión de cada sustancia del sistema en su causa próxima. El momento de retorno se produce a través de los mismos intermediarios que posibilitaron la procesión:

¹⁴⁷E.T, prop. 31: “Verdaderamente, todo busca el bien y ese orden en los singulares se da por medio de la causa próxima; por lo tanto, todas las cosas buscan su causa”.

¹⁴⁸ Cfr. E.T, prop. 79. Proclo se pregunta ¿cómo deviene algo que es si ese producto no posee una potencia? Porque el agente actúa sobre lo que es capaz de ser afectado aunque no sobre cualquier cosa cuya naturaleza podría prevenirlo de ser afectado.

“Omne procedens ab aliquibus pluribus causis per quot procedit per tot et convertitur, et omnis conversio per ipsa per que et processus”.¹⁴⁹

Así, el intento de Proclo parece ser el de establecer puentes entre lo diverso manteniendo la continuidad del sistema. Nuestro autor ofrece un ejemplo de ello¹⁵⁰ utilizando los principios Ser, Vida e Intellecto. En efecto, dice Proclo: “en el Ser hay Vida e Intellecto; en la Vida, Ser e Intellecto; en el Intellecto, Ser y Vida, pero uno subsiste intelectualmente, otro vitalmente y otro existencialmente”.¹⁵¹ Por ello, en el modelo causal procleano, que se fundamenta en la ley triádica “permanencia-procesión-retorno”, cada una de las causas contiene a las otras y, simultáneamente, son sucesivas porque cada una de ellas predomina en algún momento de la procesión o de la regresión.

Hemos intentado mostrar que si se conectan las nociones de permanencia, procesión y retorno con el modo en que Proclo explica la relación de participación por semejanza, mediante su tríada imparticipado-participado-participante, puede iluminarse el arduo problema del paso de lo Uno a lo Múltiple, en función de la simultaneidad ontológica entre la trascendencia y la inmanencia de la causa respecto del efecto. Con todo, hemos señalado que estas nociones requieren una elucidación ulterior puesto que el cuadro no puede completarse sin hacer intervenir, en este esquema, la noción de potencia.

Potencia

Como señalamos, la perfección de una sustancia se corresponde con su grado de potencia. Lo Uno, puesto que excede todo límite, produce por sobreabundancia de potencia. En segundo lugar, las hénadas, que son causas/límite de sí mismas y que no operan sobre un sustrato son denominadas *autopotentia*.¹⁵² Asimismo, mencionamos el supuesto metafísico que postula la disminución de la potencia a medida que aumenta la distancia ontológica respecto del principio. Este supuesto metafísico implica que el origen del proceso causal

¹⁴⁹ E.T, prop. 38: “Todo lo que procede a partir de una pluralidad de causas tanto desciende por medio de algunas cuanto se convierte a ellas y toda conversión tiene lugar por las mismas causas de las que ha procedido”.

¹⁵⁰ Cfr. E.T, prop. 103: “Todo está en todo pero en cada uno en su modo propio”.

¹⁵¹ E.T, prop. 103: “Et enim in ente et vita et intellectus, et in vita esse et intelligere, et in intellectu esse et vivere; sed alicubi quidem intellectualiter, alicubi autem vitaliter, alicubi vero enter entia omnia”.

¹⁵² Cfr. E.T, prop. 92.

tiene lugar desde un principio que produce una secuencia de instancias intermedias y subordinadas en las que se verifica una disminución de la potencia/perfección en virtud del alejamiento ontológico respecto de éste.¹⁵³

El autor neoplatónico se vale de la noción de *potencia* reelaborando una distinción aristotélica entre las potencias solamente activas y las potencias solamente pasivas.¹⁵⁴ Dice Proclo:

“Omnis potentia aut perfecta est aut imperfecta”.¹⁵⁵

El concepto de *potencia* indica una capacidad para causar o producir. Esa capacidad, en la proposición 7 de los *Elementos de teología* se describe como una *virtus factiva*, una *potentia* para hacer el efecto,¹⁵⁶ que permite distinguir entre sustancias superiores e inferiores. Justamente, cuanto mayor es la potencia causal de una sustancia, el grado que ocupa en la estructura de la realidad también es superior. La producción de esa secuencia de grados ontológicos, según este modelo causal neoplatónico, se enuncia en términos de una emanación, una irradiación o una difusión de la causa hacia los efectos.¹⁵⁷

¹⁵³ Llamamos “alejamiento ontológico” a la distancia entre una entidad superior y una inferior, cuando esa distancia implica una diferencia relativa al ser. De ese modo, cuando Dante plantea una menor distancia entre el monarca y el pueblo y entiende al monarca como una causa universalísima del bien del pueblo, otorga mayor potencia causal -esto es: mayor capacidad para producir efectos en la realidad- al monarca respecto de los príncipes. Ello supone, al mismo tiempo, una diferencia entre el “ser” de una comunidad cuyo origen es la monarquía o imperio y el “ser” de una comunidad cuyo origen son los reinos o principados. Cfr. *infra*, p. 236, nota 689.

¹⁵⁴ *Met.* IX, 1, 1046 a 5; 12-15: “Quod quidem igitur dicitur multipliciter potentia et posse, determinatum est a nobis in aliis [...] Nam quaedam patiendi potentia est, quae in ipso patiente principium mutationis passivae ab alio, in quantum aliud est. Haec autem habitus impassibilitatis eius quae in deterius et corruptionis in quantum aliud est a principio transmutationis [...] Iterum autem hae potentiae dicuntur aut solum faciendi, aut patiendi aut ipsius bene” (Que “potencia” y “poder” se dicen en varios sentidos lo hemos explicado en otros sitios [...]) Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en el mismo en cuanto que es otro. Otra es el hábito (estado) de inmunidad (impasibilidad) frente al empeoramiento o frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio de cambio [...]) Asimismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o hacerla o padecerla bien. Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998. Para un análisis exhaustivo de esta distinción Cfr. Gersh *Da Giamblico... op.cit.*, pp. 27-45.

¹⁵⁵ E.T. prop. 78: “Toda potencia o es perfecta o es imperfecta”.

¹⁵⁶ Cfr. E.T. prop. 7: “Si autem ipsum productivum est potentie omnis ei quod post ipsum, et si se ipso possit facere tale quale illud: si autem hoc, et facere utique se ipsum potentius. Neque enim id quod est non posse prohibet, presente factiva virtute”.

¹⁵⁷ Para el modelo causal neoplatónico vinculado con la metáfora de la emanación en distintos autores, Cf. Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, pp. 25-38.

Otra de las características asociada a la mayor potencia de una sustancia es su indivisibilidad, es decir, la ausencia de partes. La imposibilidad de dividir una sustancia muestra también su carácter ingenerado y, por lo tanto, su condición eterna porque la generación se concibe, aristotélicamente, como el pasaje de una sustancia que era en potencia y que, por un principio de cambio (movimiento/agente), deviene actual. En efecto, el cambio constituye un movimiento que se mide temporalmente y atañe a las sustancias configuradas como forma y materia. En el caso de los principios autosubsistentes, ese pasaje resulta imposible pues no poseen partes en potencia ni materia pasibles de ser actualizadas. Además, esos principios son inmóviles, es decir, producen sus efectos sin sufrir ninguna disminución de su potencia y ello se traduce en la permanencia de la causa en sí misma.¹⁵⁸ De ese modo, la indivisibilidad de una sustancia está asociada a su inmovilidad y su eternidad y, por el contrario, una sustancia compuesta por partes está sometida al cambio y puede ser medida en el tiempo.

Puesto que la potencia de una entidad, en el esquema procleano, está relacionada con la capacidad causal para producir efectos y, además, la capacidad causal se explica en términos de una emanación o difusión desde la causa hacia el efecto, podemos comprender que la noción de potencia, en este modelo causal, indica que la producción de la causa es a partir de su propia esencia y, por lo tanto, ésta concede algo de sí misma al efecto permaneciendo, simultáneamente, en sí misma. Acaso podamos esclarecer esto con un ejemplo que aporta el mismo autor en el *Comentario al Parménides* donde sostiene que el fuego, como causa, producirá calor en diversos grados pero no producirá frío.¹⁵⁹ Con todo, el concepto de *potencia* en la obra de Proclo exige un análisis mayor porque, precisamente, puede tener significados diversos cuando se trata de sustancias indivisibles y eternas o cuando nos referimos a sustancias compuestas y temporales.

El término que Moerbeke traduce por *potentia* es el griego δύναμις. Este término es el que utiliza Aristóteles para caracterizar el estado de una sustancia que aún no ha alcanzado su perfección, es decir, que no es en acto. Moerbeke traduce ἐνέργεια por *actus* u *operatio* mientras que el término traducido por *perfectio* se corresponde con el τό τέλειον procleano, una expresión emparentada con la noción de entelequia aristotélica. De esa manera, en el

¹⁵⁸ E.T., prop. 26: “Omnis causa productiva aliorum manens ipsa producit que post se et que deinceps”.

¹⁵⁹ Cfr. Proclo, Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, p. 36 donde cita *In. Parm.*, 771, 37-772,2.

sistema procleano, se unen los conceptos de *potentia* y *perfectio*, mientras que en el aristotélico los conceptos afines son *actus* y *perfectio*.

Según Proclo, existe un sentido del término *potencia* que indica la capacidad para actualizar o perfeccionar una sustancia. Esta utilización de la noción por parte de Proclo, -v.g. entender la potencia de una sustancia como la capacidad de actualizar otra sustancia- evidencia que la sustancia con la potencia para actualizar es perfecta. “Potencia”, en este caso, se entiende como “poder”. En cambio, cuando Proclo describe la potencia imperfecta, se refiere a las sustancias que, para actualizarse/completarse, dependen de un agente extrínseco. En este caso, entonces, “potencia” se entiende como “capacidad” o “posibilidad”. Por lo tanto, la potencia perfecta es la que reside en la causa productiva y, así entendida, significa que se trata de una potencia activa propia de los seres reales. Por el contrario, la potencia imperfecta es la que reside en aquello que posee la capacidad para actualizarse pero se completa a partir de lo que ya es actual.¹⁶⁰ De ese modo, entonces, se trata de una potencia pasiva que concierne al devenir de algunas sustancias. En efecto, la potencia de las sustancias mutables es imperfecta porque esas entidades pasan de la potencia al acto en virtud de la acción de una sustancia que ya es en acto:

*“Omne in potentia ens ex secundum actum ente, quod hoc in potentia est, in id quod actu procedit”.*¹⁶¹

Puesto que Proclo concibe la capacidad para producir o causar efectos en relación a la potencia de una sustancia, el esquema gradual adquiere la siguiente estructura: el primer principio posee una potencia perfecta y plena (*plenum ergo et perfectum*)¹⁶² y produce por sobreabundancia o exceso de potencia.¹⁶³ Las hénadas o unidades, como dijimos, son

¹⁶⁰Cfr. E.T, prop. 78. Sigo la traducción de Dodds: “Thus the perfect potency is that which resides in the actual and breeds new actuality; the imperfect is that which resides in the potential and derives its fulfilment from the actual”. El texto latino dice: “Secundum se imperfecta est talis potentia <- -> (en el original) actus ens potentia fecunda; imperfecta autem que eius quod potentia, ab illo possidens perfectionem”.

¹⁶¹E.T, prop. 77: “Todo ente en potencia procede al acto, a partir de un ente ya en acto y según lo que ya era en potencia”.

¹⁶² Cfr. E.T, prop. 27: La versión griega exhibe *δυνάμειος περιουσία* y Dodds traduce “completeness and superfluity of potency”. Cfr. D’Ancona, *Tommaso D’Aquino... op. cit.*, p.23 y Gersh, *Da Giamblico... op. cit.* pp. 29 y ss. Cfr., *supra*, p. 28, nota 78.

¹⁶³ La metáfora de la emanación y otras metáforas auditivas, táctiles en Gersh, pp. 33-36 Nótese que la perfección de una substancia implica una mayor potencia, en contraposición al planteo aristotélico, como veremos.

autopotentia y ello significa que su poder causal radica en su actualidad. Su acción se ejerce desde sí mismas hacia sí mismas y no en un substrato (*causa causatum*).¹⁶⁴ Luego, en un grado inferior aun, existen grupos unificados o totalidades cuyas causas pueden ser: anteriores/preexistentes a las partes (*ante partes*), simultáneamente en todas las partes de la totalidad (*ex partes*) o en cada parte (*in parte*).¹⁶⁵

Cabe destacar que este punto, relativo a la modificación del concepto de *potencia* aristotélico por parte de Proclo, cobra importancia a la hora de definir la noción de causalidad. Puesto que la distinción entre una potencia perfecta y una potencia imperfecta deviene una distinción ulterior entre dos modos de causar. Como explica Gersh, en la recuperación que la tradición neoplatónica hace de la doctrina causal aristotélica una de las transformaciones operadas reside en que la acción causal afecta tanto al ámbito sensible como al inteligible. Esto significa que conceptos filosóficos como potencia y acto pueden aplicarse a la esfera de la teología teniendo en cuenta un criterio fundamental, a saber, que tales términos reflejan en un modo vago y derivado los procesos que trascienden la comprensión humana. En ese sentido, los conceptos de potencia y acto pueden ser adecuados para estudiar el mundo físico aunque un conocimiento filosófico más profundo revela que tales fenómenos dependen de procesos que pertenecen a un orden ontológico superior, es decir, al mundo inteligible.¹⁶⁶

A propósito de la modificación que atañe al concepto de potencia aristotélico, en el Libro VII de la *Metafísica*, el Estagirita indaga acerca de las causas de las sustancias que están sometidas al cambio.¹⁶⁷ En esa investigación, el cambio es entendido como un movimiento producido a partir de los opuestos pero no de cualquier tipo de opuestos sino de los contrarios. Aquello que experimenta el cambio es la materia que subyace a la contrariedad pues “es en potencia ambos contrarios”.¹⁶⁸ Todo cambio tiene lugar a partir de un pasaje de la potencia al acto. Si se admite que una cosa se genera porque se actualiza como tal, debe especificarse que no se trata de una potencia que deviene, por azar, cualquier ente.

¹⁶⁴Cfr. *supra*, p. 29, nota 86.

¹⁶⁵Cfr. E.T, prop. 67. La clasificación es relativa a la perspectiva desde la que se analice la totalidad: cuando la forma de las cosas pre-existe en la causa se trata de una *totalitas ante partes*; cuando la forma se manifiesta en todas las partes de una totalidad (*omnibus simul partibus*) se trata de una *totalitas ex partes*; cuando la forma se manifiesta en cada parte (y la parte deviene una totalidad porque participa de la totalidad) se trata de una *totalitas in partes*.

¹⁶⁶ Cfr. Gersh, Da Giamblico... op.cit., pp. 38 y ss.

¹⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Met.* VII 1069 a 18-19; para los términos “causa” y “principio” Cf. 1013 a 15.

¹⁶⁸ Cfr. Aristóteles, *Met.* 1069b 15.

Tampoco es aceptable, según Aristóteles, postular una mezcla inicial en la que todas las cosas estuvieran confundidas, porque los entes difieren por la materia.¹⁶⁹ Por lo tanto, el cambio tiene lugar cuando existe, por un lado, una causa agente o principio del movimiento en acto y, por el otro, una materia que, aunque en potencia, puede devenir aquello que es, vale decir, que tiende a su perfección como *tal*. De ese modo, la causa material y la causa eficiente se complementan con la causa formal y la final:

“El hombre adulto es anterior al niño porque posee la forma y porque todo lo que se engendra lo hace en dirección a un principio, es decir, a un fin”.¹⁷⁰

En cuanto al ámbito inteligible, Aristóteles postula la anterioridad de la actividad respecto de la potencia en varios sentidos y explica:

“La actividad (ἐνέργεια) es anterior en un sentido más decisivo. Los seres eternos [...] son anteriores a los corruptibles, pues nada eterno existe en potencia (δύναμις) [...] por lo tanto, todos los seres incorruptibles están en actividad [...] Porque el movimiento que cumplen no es de contradictorios como ocurre con los seres corruptibles [...] La razón de esto obedece al hecho de que la esencia de los seres corruptibles, al ser materia y potencia, no es actividad”.¹⁷¹

Aristóteles fundamenta la anterioridad del acto respecto de la potencia en el hecho de que existen seres eternos. La eternidad es incompatible con la potencialidad de una entidad porque si tuviera partes en potencia estaría sometida al cambio y al tiempo. De ese modo, la actualidad absoluta de una causa excluye la idea de su potencialidad. Este esquema, en Proclo, se trasmuta completamente porque los seres eternos y perfectos (actuales) poseen, también, una potencia infinita.

¹⁶⁹Cfr. Aristóteles, *Met.* Libro XII, cap. II.

¹⁷⁰Aristóteles *Met.* IX 1050 a 5-10: At vero et substantia prius quidem, quia quae generatione posteriora, et specie et substantia sunt priora, ut vir puero et homo spermate [...] Et quia omne ad principium vadit, quod fit et finem. Versión en latín Ed. Gredos, *op. cit.*, y traducción al español de Zucchi, *op. cit.*

¹⁷¹Aristóteles, *Met.* IX, 1050 b 5-25: Palam quia prior substantia est actus potentia [...] At vero magis proprie sempiterna priora sunt corruptibilibus. Est autem nihil potentia sempiternum [...] Neque laborant *hoc* agentia. Non enim super potentiam contradictionis ipsis, ut corruptibilibus, motus ut laboriosa sit continuatio motus. Nam substantia materia, et potentia non actu causa huius. Cfr. *Ibid.*

“Omne semper ens infinitum est non secundum multitudinem neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam”.¹⁷²

Esta modificación procleana impacta en el esquema denominado “de las cuatro causas aristotélicas”. En efecto, en la teoría aristotélica, el concepto de potencia se aplica al efecto que resulta, de ese modo, pasivo frente a la acción de una causa cuya potencia es activa o productiva. El sentido pasivo del término “potencia” refiere a la capacidad de convertirse en algo determinado en acto y es aplicable al ámbito de la *natura* (φύσις). Por lo tanto, que la causa produzca un efecto, según el esquema aristotélico significa que un agente, cuya forma es en acto, produzca un cambio o movimiento en un paciente cuya forma es en potencia. La forma del agente y del paciente coinciden (el hombre y el niño) pero mientras que en el agente alcanzó su perfección (entelequia) en el paciente es, todavía, una capacidad para devenir algo determinado. Aplicado al ámbito sensible, los conceptos de acto y potencia aristotélicos indican que el fenómeno físico se manifiesta como uno y el mismo aunque podía ser definido de dos modos diferentes: según sea en acto o en potencia. En la teoría causal procleana, en cambio, el concepto de potencia se aplica no solo al ámbito sensible sino también al inteligible y adquiere, por ello, diversos significados. En primer lugar, en lo que atañe al ámbito inteligible, la distinción entre la realidad de una entidad como una y la misma y su definición en términos de acto y potencia no resulta posible porque en esas entidades definición y realidad coinciden. Esto es, no puede existir una realidad que es de una manera pero se define según sea en potencia o en acto porque la definición de una sustancia (qué es) y su existencia (que es) coinciden. Además, si es lícito, en el caso del acto y la potencia aplicados al ámbito sensible hablar de fenómenos físicos, sería lícito también, al trasladar esos conceptos de acto y potencia al ámbito inteligible hablar de fenómenos metafísicos y por tanto, los dos modos de causar también corresponden a una causalidad natural (física) y una causalidad sobrenatural (metafísica) respectivamente. En segundo lugar, el efecto no es pasivo frente a su causa porque posee la capacidad de retornar a su origen, es decir, de ser progresivamente actualizado. De ese

¹⁷² E.T., prop. 86: “Todo ser real es infinito no según el número ni según la magnitud sino solamente según la potencia”.

modo, el concepto de *potencia*, en el movimiento descendente, significa que la causa posee una capacidad para producir al efecto activamente (*virtus factiva*/potencia activa). A su vez, en relación al efecto, el concepto de *potencia* significa que posee la capacidad de retornar hacia su causa mediante un movimiento ascendente hacia ella. Se trata de una potencia pasiva pero que supone la capacidad, en el efecto, para devenir lo que es. Dicha potencia procede de la causa pero se manifiesta de manera derivada en el efecto. De este modo, la diferenciación entre las potencias activa y pasiva reside en el cambio de dirección del movimiento descendente y el movimiento ascendente en el marco del esquema de procesión y retorno. Se trata, así, de la continuidad de una misma potencia, es decir, de una fluencia de potencia.

Proclo -al integrar las categorías de potencia y acto aristotélicas- concibe el ámbito inteligible como una serie de instancias derivadas del primer principio o Uno que producen, mediante su potencia activa, efectos múltiples. Así como la noción de “emanación” ha sido considerada como una metáfora, podemos considerar del mismo modo la idea de una potencia que fluye. Sin embargo, ello no anula, ciertamente, su poder explicativo. Como puntualiza Gersh, respecto de esta metáfora, la emanación, “es una idea distintiva del pensamiento neoplatónico y representa la modalidad con la que los principios espirituales – para los paganos lo Uno, las hénadas, etc., para los cristianos Dios y sus atributos divinos- ejercitan la causalidad”.¹⁷³

En suma, desde el punto de vista terminológico, quizás paradójicamente, el flujo de la *potencia* puede definirse como la irradiación de una *energía* que procede desde el primer principio, debilitándose y multiplicándose en aquellas instancias de la realidad que se encuentran más alejadas de él. Pero es importante no perder de vista que, desde el punto de vista de la causalidad, estas metáforas indican que el origen del proceso causal tiene lugar a partir de un principio que produce una secuencia de instancias intermedias y subordinadas sin que ello implique una disminución de su simplicidad y que lo producido debe retornar a su principio para constituirse como un efecto determinado.¹⁷⁴ Justamente, la producción de

¹⁷³Gersh, *Da Giamblico... op. cit.*, pp. 25-26: “Un río, el fuego, las nubes, las tinieblas son imágenes a las que los pensadores neoplatónicos acuden para expresar emanación, difusión o flujo: son metáforas que ilustran el proceso causal desde la causa hacia los efectos y de los efectos respecto de su causa. En este sentido, por ejemplo, Proclo caracteriza al efecto como “fluyente” de una causa.

¹⁷⁴ Cfr. E.T, prop. 30: “Omne quod ab aliquo producitur immediate manet in producente et procedit ab ipso”. Esto significan, también, las fórmulas uno/no-uno y no-uno/uno de la prop. 24, cfr. *supra*, pp. 19 y 35.

los efectos por parte de la causa puede enunciarse en términos de una emanación, una irradiación o una influencia, en la medida en que esos nombres representan un modelo causal caracterizado por ciertas instancias necesarias que debemos definir de modo preciso. En efecto, la idea de emanación en Proclo debe comprenderse en el marco de un modelo de causalidad basado en la noción de participación por semejanza. Ello significa incluir, como parte de ese modelo causal, el desarrollo de los conceptos de permanencia, procesión y retorno que, como vimos, suponen como condición de posibilidad –lógica y ontológicamente- la tríada imparticipado-participado-participante. En ese sentido, surgen con claridad las modificaciones operadas por Proclo al incorporar, a su esquema metafísico, el concepto de potencia aristotélico.

El modelo causal neoplatónico según los *Elementos de teología*

Como hemos señalado, el objetivo de este capítulo fue presentar un análisis del modelo de causalidad ofrecido por Proclo en los *Elementos de teología*. Por un lado, en un sentido general, en este capítulo intentamos reconstruir las notas principales que describen ese modelo para dar cuenta del carácter metafísico de la idea de causalidad. Por otra parte, en un sentido más restringido, ello nos permitirá, en el capítulo siguiente, considerarlo en cuanto fuente del *Liber de causis* destacando algunas de las modificaciones conceptuales que presenta el texto anónimo frente a la obra de Proclo. También señalamos que al determinar la noción de causalidad se manifiesta con claridad la interacción teórica de elementos provenientes del platonismo y el aristotelismo: ello constituye, justamente, una de las características sobresalientes del neoplatonismo. En ese sentido, el examen del modelo causal neoplatónico nos conduce a indagar sobre el sentido general que adquirirá el pensamiento de Aristóteles cuando el *corpus* completo de sus obras ingrese en el Occidente latino a partir del siglo XIII. Volveremos sobre esta consideración, tanto en el capítulo siguiente como en la segunda parte de este trabajo.

Hemos podido evidenciar el modo en que la estructura de los *Elementos de teología* se basa en el concepto de causalidad. La descripción de las relaciones entre las causas y los efectos, en el texto, ocupa un lugar preponderante. Al especificar ese vínculo, Proclo enuncia las

características propias de las causas. Ellas son, por ejemplo, más universales que los efectos y anteriores a ellos. El autor neoplatónico explica, además, que todo lo que se encuentra en el efecto está presente más fuertemente en la causa e indica que las causas poseen mayor potencia productiva (*virtus factiva*) que los efectos. Asimismo, como vimos, atribuye la denominación de causa a la Infinitud, lo Finito, el Tiempo, la Eternidad, las Almas, los Intelectos, el Ser y la Unidad. Surge con claridad, por ello, que este modo de concebir la causalidad poco se asimila a una correlación estadística entre diversos eventos físicos así como tampoco se limita a representar, desde un punto de vista lógico, una relación de inferencia necesaria. En cambio, la relación entre causas y efectos adquiere un carácter claramente metafísico pues es explicativo de la existencia de lo real. Justamente, según Proclo, los efectos ejemplifican un carácter esencial de la causa y, por lo tanto, cuando un efecto se constituye como tal, el movimiento o cambio producido implica la instanciación de una propiedad que pertenece a la causa (la relación se sustancializa, y constituye lo participado). Ello es posible, en el esquema procleano, porque la participación se enuncia como una relación de semejanza. En efecto, ambos conceptos, como mostramos, se encuentran indisolublemente conectados. La fórmula *participación por semejanza* da cuenta, entonces, del límite necesario de una sustancia determinada, permite reconocer la dinámica de la constitución de lo real y, por ello, convierte a ese objeto en cognoscible. Resulta manifiesto, por lo tanto, que la causalidad, en el esquema que ofrece el filósofo neoplatónico, constituye un principio explicativo del orden metafísico de la realidad y que la estructura de ese orden es una gradación que procede desde lo absolutamente simple hacia lo compuesto.¹⁷⁵

Hemos explicado aquí, que el principio de lo real es lo Uno que se encuentra más allá del Ser. El ámbito inmediatamente derivado de lo Uno lo ocupan los principios autosubsistentes de los que, asimismo, proceden los seres reales. El modo en que subsisten los *authypóstata* no es por participación, esto es, son causas de sí mismos lo cual les otorga, como dijimos, una semi-independencia¹⁷⁶. Justamente, en el caso de los seres reales, el pasaje de lo Uno a lo Múltiple se comprende en virtud de la existencia de dos principios autosubsistentes –Finito e Infinito- que posibilitan la determinación y constitución de todo

¹⁷⁵ *Participación por semejanza*, es la denominación del vínculo que se establece entre la causa y el efecto, Cfr. *supra*, p. 21.

¹⁷⁶ Cfr. Gersh, *supra*, p. 31, nota 91.

lo que verdaderamente es. Esta condición es compartida, asimismo, por las hénadas y los principios en sí (Ser en sí, Intellecto en sí, Alma en sí). La infinitud de los seres reales es la causa de la indivisibilidad de esas entidades¹⁷⁷ y de su potencia infinita.

El dinamismo del esquema causal procleano, como vimos, se manifiesta en la postulación de una cadena de causas y efectos en la que los intermediarios adquieren un valor fundamental puesto que constituyen el vínculo esencial entre ambos. Justamente, el término medio de la relación determina, en la causa, una forma o carácter esencial; en el efecto, un ejemplo de ese carácter; en la instancia intermedia la condición de posibilidad para que se produzca la relación causal. En ese sentido, la causa y el efecto son en virtud de la existencia de los intermediarios.

Hemos reportado aquí parte de la explicación que Gersh propone respecto de la doctrina causal procleana y la recuperación, en ella, de ciertos elementos aristotélicos. Nos interesó destacar, justamente, que una de las transformaciones operadas por el autor neoplatónico reside en que la acción causal afecta tanto al ámbito sensible como al inteligible y, en ese sentido, la aplicación de los conceptos de acto y potencia aristotélicos atañen no sólo al ámbito físico sino también al metafísico.¹⁷⁸ Soares ofrece un análisis dirigido en el mismo sentido que Gersh cuando dice que “aquello que Proclo reemplaza de la noción de cambio aristotélica es que la causalidad recubre todos los dominios, físico y no-físico y la causa es metafísicamente anterior y superior al efecto [...] De ese modo, la teoría de Proclo no está limitada a lo físico sino que se extiende a todas las entidades. Todo aquello que posee algún tipo de existencia o propiedad posee una causa”.¹⁷⁹ Así, ambos autores dan cuenta, no sólo del carácter metafísico que adquiere la noción de causalidad, sino también de un orden que excede la denominada “causalidad horizontal” –ejercida en un mismo ámbito de la realidad-¹⁸⁰ e incorpora, de ese modo, la “causalidad vertical” que se ejerce asimétricamente y supone una causa primera ontológicamente superior.

¹⁷⁷ Cfr. E.T, prop. 86.

¹⁷⁸ Cfr. Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, pp. 38 y ss.

¹⁷⁹ Cfr. Soares, *Proclus... op.cit.*, p.88.

¹⁸⁰ Para la noción de orden en Proclo, Cfr. E.T, prop. 21. Para los conceptos de causalidad vertical y horizontal Cfr. Fabro Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società editrice internazionale, 1960, pp.241-326. Soares explica: “What Proclus supplies over and above Aristotelian change is that causation covers all domains, physical and non-physical, and the cause is metaphysically anterior and superior to the effect”. *Proclus... op.cit.*, p. 88.

En ese esquema, por lo tanto, no solo se verifica una resignificación de los conceptos de acto y potencia aristotélicos, sino también la modificación del así llamado esquema de las cuatro causas aristotélicas. En efecto, de modo general, el modelo causal aristotélico propone abordar la cuestión de las causas como requerimientos para dar cuenta y explicar el cambio que tiene lugar en el ámbito de las cosas sensibles. Así, Aristóteles entiende que “causa” puede decirse de cuatro maneras diferentes: la causa material, que indica aquello desde donde se genera una cosa; la causa formal, que indica la definición esencial de una cosa; el agente o la denominada causa eficiente, que inicia el movimiento en virtud del cual se genera la cosa; y el propósito por el cual la cosa se genera, que constituye la denominada causa final. Acaso podamos acudir a otro texto de Proclo, -i.e. el *Comentario al Timeo*- para mostrar la modificación del mencionado esquema aristotélico, teniendo en cuenta que el autor explica, en ese texto, la existencia de una cosa sobre la base de una clasificación que involucra seis tipos de causas: la causa final o perfectiva; la causa paradigmática; la causa creativa o eficiente; la causa instrumental; la causa formal o especificativa y la causa material.¹⁸¹ A pesar de que en este capítulo no hemos analizado esta obra, sin embargo puede resultar útil tener presente esta clasificación para aportar una consideración de aquello que hemos definido como el modelo causal neoplatónico. En efecto, en la proposición 75 de los *Elementos de teología*, Proclo se preocupa por establecer que causa, en sentido propio, implica la trascendencia respecto del efecto:

“*Omne quod proprie causa dicitur exaltatum est ab effectu*”.¹⁸²

La forma inmanente a la que nos hemos referido en el transcurso de este capítulo es, justamente, asimilable a lo que en el esquema aristotélico constituía la causa formal. Sin embargo, puesto que según Proclo, en rigor, el carácter de causa le corresponde a la causa trascendente, la forma que está-en (*inexistit*) el efecto, más que una causa, se manifiesta como una *concausa*.¹⁸³ La noción de *concausa* puede entenderse como una parte del efecto (*parsens*) o como un instrumento del productor (*organum facientis*) indicando, en ese

¹⁸¹ Cfr. Soares, *ibid.*, p. 89. Puesto que en este trabajo no hemos considerado esa obra de Proclo como parte de nuestro análisis del modelo causal neoplatónico y, en cambio, hemos dedicado este capítulo al estudio de los *Elementos de teología*, nos limitaremos a esta enumeración de las seis causas.

¹⁸² E.T., prop. 75: “Todo lo que se denomina causa en sentido propio es elevado respecto del efecto”.

¹⁸³ Cfr. E.T., *ibid.*: “quod autem in effectu est concausa est magis quam causa”.

sentido, su contribución en la constitución ontológica de un efecto. Con todo, no se presenta con la suficiencia necesaria para explicar su existencia. Justamente, porque su *status* ontológico no es equivalente al de la causa. Precisamente, cuando la *concausa* es entendida como una parte del todo, no posee autosuficiencia ya que depende ontológicamente del todo.¹⁸⁴ Si, en cambio, se la considera un instrumento, éste no determina los límites de la producción como sí sucede con el productor y en ese sentido, surge con claridad su carácter dependiente.¹⁸⁵ Así, podemos afirmar que la distinción entre causas¹⁸⁶ y concausas establecida por Proclo se prolonga conceptualmente en la diferenciación entre causas primeras y causas segundas según la cual, sin duda, las primeras se presentan como superiores a las segundas, tanto desde el punto de vista ontológico cuanto desde el aspecto relativo a su potencia activa. Por lo tanto, según este esquema, la causa material, la causa formal específica y la causa instrumental enunciadas por Proclo en el *Comentario al Timeo* son secundarias: necesarias para la generación de la cosa aunque contingentes respecto de su particular instanciación.¹⁸⁷ Por el contrario, la causa creativa o eficiente (causa agente en Aristóteles) es claramente autónoma y trascendente respecto del efecto. Así también, la causa paradigmática y la final puesto que, en el primer caso se trata de las Ideas a las que accede el creador para producir algo con una forma determinada; en el segundo caso, la causa final precede a la constitución del efecto, es decir, es el fin y el origen de la producción de un efecto.

En suma, si bien la metáfora de la emanación utilizada por los filósofos neoplatónicos fue paulatinamente reemplazada por los pensadores cristianos por conceptos más asociados a la producción causal, esta sustitución se vio facilitada por una cantidad de conceptos teóricos que aportaron también un vocabulario adecuado para describir la realidad. En efecto, la distinción entre causas primeras y causas segundas o complementarias constituye un

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*: “pars enim in eo quod fi test imperfectior existens toto”.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*: “organum facienti ad generationem mensuras factionis determinat [que cum virtute] se ipso non potens”. Aquello que conduce al efecto puede no ser suficiente para explicar su constitución ontológica: como explica Soares, reportando un ejemplo dado por Simplicio, “como el camino que conduce al teatro no es causa suficiente de la obra que en él se presenta”. Soares, *Proclus... op.cit.*, p.91, p.112 nota 35.

¹⁸⁶ Diferencia que radica en la índole suficiente, trascendente respecto del efecto, autónomas y que constituyen ontológicamente al efecto de las causas.

¹⁸⁷ Por ejemplo: materia es en la cosa una materia en particular: madera, plástico, metal; forma específica es, en la cosa, una forma particular y el instrumento es, asimismo, un elemento contingente en cuanto depende del productor.

ejemplo de ello.¹⁸⁸ Ahora bien, si esto es así, la noción de *mediación* en un contexto creacionista y con los antecedentes mencionados adquiere el sentido de una causa secundaria o complementaria y su carácter ontológico ya no parece concebirse como necesario. Puede ser entonces, que esas causas se presenten como superfluas y que su poder causal se manifieste como instrumental. Al mismo tiempo, no deja de sorprender que en un contexto doctrinal de ese tipo siga vigente en la descripción del esquema de lo real, la postulación de la existencia de esas causas secundarias eventualmente superfluas.

Con todo, surge con claridad que la noción de “creación” puede ser analizada como un modo causal específico, es decir, un tipo de producción particular en la que adquiere mayor relevancia el productor o agente en virtud de que el proceso por el cual las entidades existen depende de su voluntad. Por lo tanto, como veremos, el concepto de creación puede ser estudiado en el marco de una modificación particular del modelo de causalidad neoplatónico.¹⁸⁹

¹⁸⁸Cf. Gersh, *Da Giamblico... op.cit.*, p. 30-31 y nota 38.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 32-33. Por nuestra parte nos ocuparemos de investigar un caso en el que se manifiestan estas modificaciones en el siguiente capítulo al abordar el análisis del *Liber de causis*. Como explica Gersh, los filósofos neoplatónicos cristianos tienden a atenuar, con el tiempo, la idea emanacionista para privilegiar la noción bíblica de “creación”. Aun así, las interpretaciones de las imágenes emanacionistas aparecen en filósofos medievales como Teodorico de Chartres, Clarembaldo de Arras y la tradición filosófica árabe. Metáforas relativas a la emanación aparecen en el *Liber de causis*, en al- Farabi y Avicena y prosiguen con distintos matices en Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Siger de Brabante, Nicolás de Cusa. Nosotros aportaremos, también, el ejemplo del modo en que operan elementos filosóficos neoplatónicos en la teoría política de Dante.

Uno (<i>tò hén/unum</i>)	Principio y fin de lo real. Incausado.
Díada Límite-Ilimitado (<i>péras-apeiron/finitas-infinitas</i>)	Díada Límite-Ilimitado Condición de posibilidad de lo real.
Unidades o Hénadas (<i>hénas/unitas</i>)	Más allá del Ser en sí. Intermediarias entre lo Uno y los primeros seres reales. Son causadas y causan
Ser (<i>to òn/ens</i>)	Existencia substancial (hipóstasis). El Ser en sí Imparticipado. Causado y causa del universo
Vida (<i>zoe/vita</i>)	Primera procesión o movimiento desde el Ser. ⁹⁰ Vida en sí Imparticipada. Causada y causa del Automovimiento. Potencia (<i>dynamis</i>) y duración Ilimitada (<i>aión</i>) que conecta al Ser y al Intelecto.
Intelecto (<i>nous/intellectus</i>)	Primera inteligencia imparticipada. Causada y causa de la capacidad de conocer de los seres Concibe simultáneamente y universalmente. (Pensamiento inmediato). ⁹¹
Alma (<i>psyche/anima</i>)	Causada por lo Uno, el Ser, la Vida y el Intelecto. Posee pensamiento discursivo y actividad temporal ⁹²
Naturaleza (<i>physis/natura</i>)	Causada y causa de las propiedades físicas. ⁹³
Cuerpo (<i>soma/corpus</i>)	Corporalidad y cosmos visible.

⁹⁰ Cfr. E.T, prop. 102: *vita est prima via et motus a mansiva entis ypostasi.*

⁹¹ Cfr. E.T, prop. 169: “At vero quia substantia intellectus eterna –tota enim simul est-, et intelligentia eodem modo, siquidem substantie ídem”.

⁹² Cfr. E.T, prop. 191: “Omnis anima participabilis substantiam quidem eternalem habet, operationem autem secundum tempus”.

⁹³ Respecto de esta hipóstasis, Proclo utiliza la fórmula *spermatikoi logoi* en su *Comentario al Timeo*. Para los pasajes de esa obra y el concepto de Naturaleza Cfr. Siorvanes, *Proclus...op.cit.*, pp. 136-140.

Capítulo 2

***Liber de causis*. Trasmisión y recepción del modelo de causalidad neoplatónico en el Occidente Latino.**

Introducción

Traslatio studiorum*: el marco histórico y cultural de la trasmisión del *Liber de causis

El *Liber de causis* es un tratado anónimo ampliamente difundido en el Occidente latino a partir del siglo XII. Su fuente principal es la obra *Elementos de teología* de Proclo. Muchas de las proposiciones de esa fuente neoplatónica fueron utilizadas para la confección del *Liber* aunque adquiriendo otros sentidos y disminuyendo notablemente su número. Asimismo, las proposiciones pertenecientes a los *Elementos* se combinaron con otra fuente neoplatónica importante, la llamada plotiniana árabe, que denomina un conjunto de textos extraídos de las *Enéadas* de Plotino, traducidos al árabe y utilizados en la producción de diversos textos.¹⁹⁴

El *Liber de causis* circuló bajo el nombre de Aristóteles tanto en el ámbito intelectual islámico cuanto en el Occidente latino. Sin embargo, en 1274 Tomás de Aquino reveló su fuente directa -Proclo- ya que realizó su *Comentario al Liber de causis* utilizando la traducción de los *Elementos de teología* que Guillermo de Moerbeke concluyó en 1268.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Cfr. D'Ancona *Commento al Libro delle cause... op.cit.*, "introduzione", pp. 42-47. La denominada *plotiniana árabe* influye en 14 prop. de las 31 del *Liber de causis*, Cfr. D'Ancona *Recherches sur le Liber de Causis... op.cit.*, pp. 15-19; 38 y especialmente el apartado sobre las fuentes y la estructura del *Liber de causis* en las pp. 23-52. Cfr. De Libera "Albert le Grand et Thomas de Aquin interprètes du Liber de causis" en *Rev. Sc. Ph.th.* 74, 1990, pp. 347-378. Allí, se exhibe el cuadro de correspondencias entre las proposiciones del *Liber* y las de la E.T de Proclo, elaborado por Taylor y Zimmermann en pp. 353-354. También la introducción a la traducción del *Liber de causis* al español de Rafael Aguila y otros en *Liber de causis*, Anónimo, edición bilingüe. Estudio preliminar y bibliografía de Rafael Aguila; traducción del texto latino de Rafael Aguila ...[et al.], Editorial Universidad del País Vasco (Euskal Herriko Unibertsitatea), Bilbao, 2001, pp. 63-65. Para una presentación esquemática de las proposiciones Cfr., *infra*, "Estructura del *Liber de causis*", pp. 71-81.

¹⁹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Super librum De causis expositio*, Lectio 1: "Et in Graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur elementatio theologica; in Arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo". Ed. Corpus Thomisticum, Subsida studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000-2009, Textum a H-D Saffrey Friburgi Helvetiorum, 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa, 2006.

Hasta entonces, entre los intelectuales universitarios medievales, el *Liber* fue considerado un estudio complementario a los conocimientos que el Estagirita ofrecía en su *Metafísica*. Según lo establecido en la *Guía del Estudiante* de 1255 se juzgó al tratado anónimo como una continuación del Libro *Lambda* aristotélico. Precisamente, en la *Guía* ambas obras - *Liber* y *Metafísica*- resultan lectura obligatoria para acceder a la Facultad de Artes de la Universidad de París.¹⁹⁶

La atribución de la autoría del tratado a Aristóteles y su estudio como culminación de la *Metafísica* indican, con mucha claridad, que el concepto de causalidad -tema principal del texto anónimo- fue considerado por los intelectuales medievales como una parte fundamental de los saberes que conciernen a la disciplina metafísica.¹⁹⁷ En efecto, el título de un importante artículo de Henri-Dominique Saffrey -citado por la mayoría de los especialistas dedicados al estudio del pequeño tratado anónimo- subraya esa pertenencia: “L’État actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age”¹⁹⁸.

En 1963, Saffrey publicó este trabajo en el que sintetizó el estado de la cuestión relativo a las investigaciones sobre el *Liber de causis* y mostró el rol que tuvo el texto, particularmente, como fuente de la metafísica medieval. En especial, en relación a la

¹⁹⁶ El documento llamado *Compendium examinatorium* parisiense, constituye una guía del estudiante elaborada hacia 1230-1240. Se trata del plan de estudios parisino de 1230/1240 cuando se conoce solo la *ethica vetus*. Esa lista demuestra, según D’Ancona, que existía ya antes de 1255, año en que el *corpus* aristotélico completo se estudiaba en los cursos regulares de esa facultad, un acceso a Aristóteles por parte de los intelectuales medievales. Bertelloni señala que en el mes de marzo de 1255, la Facultad de Artes de la Universidad de París sancionaba sus nuevos estatutos que incluían, en el programa de estudios, todas las obras de Aristóteles conocidas hasta ese momento. En esa lista figuraba el *Liber de causis* como parte del *corpus* aristotélico. El sistema filosófico en las universidades medievales se estructuró sobre la base de los aportes árabes a la disciplina y las traducciones latinas posteriores. Cfr. D’Ancona Cristina, *Storia della filosofia nell’islam medievale*, Ed. Einaudi, Torino, 2005, especialmente “La trasmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmana alle università del XIII secolo”, pp. 783-831 (sobre este tema en particular, pp. 818 y ss.); Cfr. Bertelloni, “La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político laico a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV”, p. 197, en Revista *Mirabilia* 01, Dec 2001/ISSN 1676-5818, pp. 190-203.

¹⁹⁷ Vale aclarar que hasta el *Comentario* de Tomás a Boecio no hay una distinción clara y explícita entre teología y metafísica y que, en ese sentido, el *Liber* ocupa un lugar alto en los estudios de la ciencia porque su objeto de estudio es el más digno: las entidades que no cambian y son separadas. Cfr. Pasquale Porro, “Appendice I Metafisica e teologia nella divisione delle scienze speculative del *Super Boetium de Trinitate*” en *Tommaso D’Aquino Commenti a Boezio*, texto latino a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale Porro, Ed. Bompiani, 2007, pp. 467-526.

¹⁹⁸Cf. Saffrey Henri-Dominique, “L’État actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age” en *Die Metaphysik in Mittelalter (Miscelanea Medievalia, 2)*, P. Wilpert (ed.), Berlín, 1963, pp. 267-281. Este artículo es citado en casi todas las investigaciones posteriores, lo cual indica su importancia y, al mismo tiempo, el avance que han tenido las investigaciones sobre el texto anónimo y su contexto histórico y filosófico.

autoría del texto, una de las cuestiones que menciona Saffrey en su artículo atañe al origen árabe o latino del *Liber de causis*. Durante esos años, algunos intérpretes consideraron que el *Liber* fue originalmente escrito en latín basándose, principalmente, en la ausencia de referencias al *Liber de causis* en el ámbito intelectual árabe antes del siglo XII. Otros, en cambio, defendieron su procedencia árabe atribuyendo su escritura a algún miembro del círculo filosófico de al-Kindi, en Bagdad, entre los siglos IX y X y luego traducido al latín entre 1167 y 1184, en Toledo, por Gerardo de Cremona. Justamente, en el artículo de Saffrey, el punto es enunciado como problemático pues los trabajos sobre el tema, hasta ese momento, habían presentado argumentos atendibles a favor de cada una de las hipótesis, es decir, tanto en apoyo de su procedencia árabe como latina.¹⁹⁹ Con todo, actualmente, a raíz del avance en las investigaciones sobre el tratado anónimo, debido a la mayor cantidad de documentos, traducciones y ediciones críticas a disposición de los investigadores, parece existir consenso entre los intérpretes en considerar que el texto fue escrito por al-Kindi o por alguno de sus discípulos en ámbito islámico.²⁰⁰

No nos detendremos aquí en los problemas relativos a la identificación del autor del *Liber*. Más bien, nos interesa subrayar que la tesis que sostiene el origen árabe del texto puede conciliarse con su estudio en el marco de la doctrina metafísica aristotélica porque, en verdad, el fenómeno de asimilación de doctrinas neoplatónicas y su atribución a Aristóteles en el ámbito intelectual islámico no está representado solo por el *Liber de causis*. En efecto, otros de los escritos que comparten esas mismas características son la *Pseudo-Teología de Aristóteles*, la *Carta sobre la ciencia divina* y los *Dichos del sabio griego*. Estos cuatro

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 269-270. Saffrey presenta las dos hipótesis sobre el autor y el origen latino o árabe del texto, esto es, la hipótesis de los latinistas y de los arabizantes. Entre los defensores de la hipótesis arabizante (origen árabe del texto) encontramos a O. Bardenhewer, 1882; O. Kraus, 1941; M.T. D'Alverny, 1954; A. Badawi; 1955; C. Anawati, 1956. Por el contrario, los defensores del origen latino del *Liber de causis* son P. Duhem, 1916; G. Thèry 1944 y M. Alonso, 1944. Estos autores postulan que el original de la obra habría sido escrito en latín por Ibn David (Avendauth) miembro de la Escuela de Toledo. El primero en defender esta tesis fue Alberto Magno en el siglo XIII quien atribuyó la organización de la obra a David Iudaeus (Joannes Hispanus o Avendaut de Sevilla) estableciendo como sus fuentes a Alfarabi y Avicena. Sobre la cuestión, nos interesa subrayar que, a partir del Comentario de Tomás de Aquino al *Liber de causis* en 1972, se explicita la ubicación del *Liber* en la tradición filosófica neoplatónica por la posibilidad de comparar al texto anónimo con los *Elementos de Teología* de Proclo, gracias a la traducción que finalizó Moerbeke en 1268. Sin embargo, Alberto Magno continúa sosteniendo el vínculo del texto con la doctrina aristotélica, a pesar de conocer su origen.

²⁰⁰ Lo afirman D'Ancona y De Libera, entre otros. Cfr. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'islam medievale*, *op.cit.*, p. 811; "Al-Kindi et l'auteur du *Liber de causis*" en *Recherches... op.cit.*, pp. 155-194 y De Libera, *Albert le Grand et Thomas D'Aquin*, *op.cit.*, p. 350, donde explica que la tesis andaluza quedó definitivamente refutada por Badawi en su curso de 1967 en la Sorbonne.

escritos, cuyo contenido filosófico marca su pertenencia a la tradición neoplatónica, comparten al menos dos características. En primer lugar, se trata de textos que, como el *Liber de causis*, su contenido conceptual es una modificación o paráfrasis de obras pertenecientes, por ejemplo, a Plotino, Proclo o Porfirio y cuya autoría se adjudicó a otros autores, en particular a Aristóteles.²⁰¹ En segundo lugar, en estos escritos se verifica la cancelación o modificación de aquellas tesis incompatibles con el monoteísmo. En este sentido, el *Liber de causis* es un ejemplo de este tipo de transmisión en la que, un texto de origen neoplatónico se atribuye a Aristóteles y en el que se combinan dos tradiciones filosóficas -la neoplatónica y la aristotélica- en el marco de un pensamiento monoteísta.²⁰²

El *liber de causis* en el Oriente Islámico

La fórmula *traslatio studiorum* define al fenómeno que indica el desplazamiento de textos griegos desde el mundo antiguo griego hacia el cercano Oriente (Persa y Siria), luego al mundo árabe oriental (Bagdad), para transmitirse, de ese modo, al Occidente islámico (Córdoba y Toledo) y finalmente al ámbito intelectual del Occidente latino del siglo XII. En cuanto a las coordenadas temporales de este fenómeno de transferencia de los saberes, puede establecerse que se produjo a partir del 529, con el cierre de la escuela platónica de Atenas, y culminó hacia el 1250-1260 cuando ingresa el último texto de Aristóteles a Occidente -la *Política*-.

En particular, respecto de la transferencia de textos pertenecientes a la tradición filosófica neoplatónica, fue la escuela de Alejandría la que influyó especialmente al mundo medio-oriental pues sus conexiones con escuelas en Edesa, Nisibe o Antioquía posibilitaron la recepción, estudio y traducción de textos caracterizados por una confluencia de elementos aristotélicos con tesis neoplatónicas y doctrinas monoteístas. Asimismo, puesto que Siria fue conquistada por los árabes en el año 636, ellos accedieron, no sólo a gran parte de las traducciones siríacas de los textos filosóficos y científicos sino también al modelo de

²⁰¹ *La Carta sobre la ciencia divina* y los *Dichos del sabio griego* fueron atribuidos a Alfarabi y la *Pseudo teología* y el *Liber de causis* a Aristóteles. Cfr. D'Ancona, "La trasmissione del testo di Plotino al mondo di lingua araba e la formazione della pseudo-Teologia di Aristotele" en *La discesa dell'anima nei corpi...* *op.cit.*, 72-91.

²⁰² Cfr. D'Ancona, *Commento al Libro delle cause...* *op.cit.*, pp.43-45.

asimilación de una cultura a través del trabajo de traducción.²⁰³ Bajo la dinastía de al-Mansur (753-774) comienza la tarea de traducción de los textos escritos en siríaco y griego, al árabe. Esta actividad se intensifica en los años 813-833 durante el califato de Ma'mun. Como resultado de la búsqueda y recopilación de textos en diversas partes de Oriente y la fundación, principalmente en Bagdad, de algunas escuelas dedicadas al estudio de textos y de traducciones, los intelectuales árabes pudieron disponer, a partir del siglo IX, de una gran cantidad de textos científicos y filosóficos griegos en su propia lengua. En ese sentido, existen testimonios que muestran la conciencia que poseían algunos de ellos sobre esa transmisión de conocimientos que tuvo lugar desde Alejandría hasta Bagdad.²⁰⁴

En cuanto al modo en que esos textos fueron leídos, cabe destacar que en el contexto cultural islámico la autoridad filosófica más importante era Aristóteles. Plotino, por ejemplo, no era conocido como tal por los pensadores árabes. El caso de Proclo, por su parte, es ligeramente diverso pues aunque sus obras y su nombre fueron conocidos en el mundo árabe, sin embargo la obra *Elementos de teología*, sufrió la misma suerte que los escritos de Plotino. En efecto, veinte proposiciones del texto procleano que se conservan en una traducción al árabe y no constituyen la fuente del *Liber de causis* fueron atribuidas a Aristóteles y a Alejandro de Afrodisia.²⁰⁵ Más amplia resulta la selección de los *Elementos* que fue tomada para la elaboración del *Liber* que, como dijimos, también fue atribuido a Aristóteles. En suma, las doctrinas de Plotino y Proclo, manifiestas en la síntesis que presenta el *Liber de causis*, fueron estudiadas, sistematizadas y transmitidas bajo el nombre de Aristóteles. En este sentido, en el ámbito intelectual del mundo árabe, se destaca con claridad el fenómeno que consiste en atribuir al Estagirita, en virtud de su ascendente, la autoría de escritos pertenecientes a la tradición neoplatónica. Justamente, en las producciones filosóficas originalmente árabes, abundan y hasta predominan elementos de la tradición filosófica neoplatónica. Algunos de esos temas son, por ejemplo, la teoría de la emanación, la estructura jerárquica del cosmos, la doctrina de las inteligencias separadas, la procesión y el retorno del alma. Estas cuestiones están presentes, precisamente, en la

²⁰³ Cfr. D'Ancona, *ibid.*, pp. 40- 41, nota 7. Porque el trabajo de traducción de textos griegos se realizaba ya antes de la conquista árabe, sobre todo la traducción de textos de lógica de Aristóteles.

²⁰⁴ Para una introducción de los aspectos históricos, Cfr. D'Ancona, *ibid.*, p. 40, nota 6 y de la misma autora *Storia della filosofia nell'islam medievale*, *op.cit.*, pp. 783-795.

²⁰⁵ Cfr. D'Ancona, *Commento al Libro delle cause... op.cit.*, pp. 45-46, nota 33.

llamada *Teología de Aristóteles*, la *Carta sobre la ciencia divina*, los *Dichos del sabio griego* y el *Liber de causis*.²⁰⁶

A pesar de su origen árabe, lo cierto es que el *Liber de causis* tuvo mucha mayor fortuna en el ámbito filosófico del Occidente latino que en el islámico. La cantidad de manuscritos que forman parte del *Corpus Aristoteles Latinus* constituye una prueba material de ello. En efecto, Saffrey reporta la existencia de doscientos manuscritos latinos y D'Ancona habla de doscientos cuarenta. En cambio, los manuscritos en lengua árabe se reducen a dos, según Saffrey y tres según D'Ancona.²⁰⁷ Los títulos de los manuscritos que forman parte del *Corpus Aristoteles Latinus* son *Libro sobre la exposición de la Bondad Pura (Liber de expositione bonitatis purae)* y *Libro de las causas (Liber de causis)*. Bajo el primer título aparece en una lista de obras traducidas al latín en Toledo por Gerardo de Cremona (1114-1187). Sobre esa base, se le atribuye a este autor la traducción del *Liber* del árabe al latín. El título del texto en árabe incluye el nombre de Aristóteles. Justamente, fue llamado *Libro de la explicación de Aristóteles sobre la Bondad Pura*.²⁰⁸

Como señalamos, el fenómeno denominado *traslatio studiorum* es el marco general en el que ubicamos el hecho particular de la atribución de la autoría del *Liber de causis* a Aristóteles. En ese contexto, es posible conjeturar que el recorrido geográfico y cultural de obras científicas y filosóficas desde Oriente a Occidente haya influenciado en las interpretaciones sobre la filosofía del Estagirita que los intelectuales medievales ofrecieron en los siglos sucesivos. En efecto, si en el siglo XII el Occidente latino recibió traducciones de textos cuyo contenido puede enmarcarse en el neoplatonismo pero cuya transmisión se efectivizó bajo la autoría de Aristóteles, entonces ello puede haber orientado,

²⁰⁶ Por ejemplo: las *Enéadas* IV-VI de Plotino se transmitieron bajo el nombre de Aristóteles como la (pseuda) *Teología de Aristóteles* que fue conocida por Alfarabi y comentada por Avicena. La *Enéada* V a través de la *Carta sobre la ciencia divina* atribuida a Alfarabi pero con las mismas características mencionadas, es decir, un texto pseudográfico que debió modificarse en virtud de una doctrina monoteísta. Otro ejemplo similar es el texto *Dichos del sabio griego* atribuido a al-Shaykh al-Yunani, que contiene una serie de pasajes pertenecientes a las *Enéadas* modificadas en función del pensamiento monoteísta. Cfr. D'Ancona Cristina, *La discesa dell'anima nei corpi... op.cit.*, pp. 75-77 Desde el punto de vista doctrinal, resulta especialmente importante destacar una característica compartida por estos textos: “en todos ellos fue cancelada la idea de que el *voûs* es creador o demiurgo. En cambio, el *év* ocupa este lugar y se lo denomina, en muchos casos, “causa primera” o “causa de las causas”. Estos nombres parecen ser de inspiración aristotélica y contribuyen a apoyar la idea de que estas obras de origen neoplatónico fueran consideradas como escritos de Aristóteles”. D'Ancona, *Commento al Libro delle Cause*, p.44.

²⁰⁷ Saffrey menciona la existencia de un manuscrito árabe de 1197 en estado defectuoso y extractos de ese texto en otro de El Cairo de 1529 en *L'état actuel... op.cit.*, p. 268. D'Ancona, por su parte, agrega la existencia de un tercer manuscrito árabe. Cfr. D'ancona, *Recherches...*, *op.cit.*, p. 24, nota 5.

²⁰⁸ Saffrey H-D, *ibid.*, p.269.

significativamente, la lectura del Aristóteles al que accedieron los pensadores medievales en el siglo XIII. Si esto es así, el *Liber de causis* constituye un ejemplo que muestra que el fenómeno de la *traslatio studiorum* determinó una fisonomía peculiar del aristotelismo del siglo XIII.

El *Liber de causis* en el Occidente Islámico y Latino

Los historiadores de la filosofía medieval han fortalecido la idea de que “la historia de la recepción del saber” y “el encuentro entre culturas” pueden considerarse fenómenos esencialmente medievales.²⁰⁹ Ello se debe a que, cada vez más, los medievalistas ponen en evidencia la influencia que tuvo en la formación de la cultura occidental la transmisión del saber científico, literario y filosófico desde Oriente a Occidente. La *traslatio studiorum* se presenta, de ese modo, como una categoría que describe un complejo proceso de transmisión del pensamiento neoplatónico cristiano desde Grecia, Bizancio, Egipto o Arabia a Occidente y, al mismo tiempo, señala la transformación de ese pensamiento en un “nuevo saber” que, valiéndose del nombre de Aristóteles como símbolo de su carácter filosófico, se abroquelará paulatinamente frente al saber teológico tanto en Oriente como en Occidente. Según esta línea interpretativa, en el fenómeno de la *traslatio studiorum* iniciada entre los siglos VI y VII en Oriente, nacen por entero las raíces de la cultura filosófica de la España musulmana (al-Andalus).²¹⁰ Precisamente, en el año 711 del siglo VIII los árabes conquistaron España y el territorio entonces denominado al-Andalus fue administrado por gobernadores que dependían de Damasco hasta el 756, año en el que un representante de la dinastía Omeya²¹¹ estableció en Córdoba un emirato independiente del califato Abasí.²¹² En el año 1031, el poder de los califas se había disgregado, lo cual provocó que España se dividiera en una cantidad de estados rivales entre sí, que se enfrentaban permanentemente. Las presiones de los poderes cristianos y el contexto de debilitamiento en el que se

²⁰⁹ Cfr. León Florido, *Translatio Studiorum... op.cit.*, p. 2. Para bibliografía sobre la crítica a esta noción Cfr. *supra*, p. 7, nota 7.

²¹⁰ Cfr. Marc Geoffroy, “La formazione della cultura filosofica dell’Occidente musulmano” en, *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, p. 672.

²¹¹ El califato Omeya fue un linaje árabe que ejerció el poder califal primero en Oriente con capital en Damasco y luego en al-Andalus con capital en Córdoba. Cfr. *Ibid.*, pp. 671-677.

²¹² A la dinastía de los abasíes pertenece, por ejemplo, al-Mansur, quien fundó en 762 Bagdad trasladando allí la capital, desde Damasco. El último califa de la dinastía fue al-Mu’tasim asesinado en 1258 por los mongoles.

encontraban los árabes en el territorio actual de España, ayudaron a que en el año 1085 Alfonso VI conquistara Toledo.²¹³ Esta ciudad se convertiría, un siglo después, en uno de los centros de traducciones más importantes de Occidente. El florecimiento de la actividad de traducción de los textos filosóficos provenientes del Oriente islámico coincide con el apogeo del imperio de los Almorávides en al-Andalus que se extiende entre los años 1150 y 1199.²¹⁴ A partir del año 1212 comienzan los avances de los cristianos sobre los árabes en España, quienes finalmente pierden el poder sobre todo el territorio en el año 1248.

El fenómeno de la *traslatio studiorum*, iniciado en Oriente, sigue su curso en Occidente. Las numerosas traducciones del árabe al latín, efectuadas en al-Andalus, oficiaron como conexión entre la formación de la *Falsafa* en el Occidente islámico y de la *Filosofía* en el Occidente latino.²¹⁵

En Toledo, especialmente durante el siglo XII, convivieron diversas comunidades: musulmanes, cristianos arabizados (mozárabes), judíos (sobre todo exiliados provenientes de Córdoba), cristianos provenientes de Castilla y de Francia. La condición pluricultural de esa ciudad creó las condiciones para una intensa actividad de traducción. En efecto, tal actividad parece haberse desarrollado a través de, al menos, dos metodologías diversas. Un método incluía la mediación de lenguas vernáculas y, por ello, se realizaba en dos tiempos: primero un judío o un mozárabe culto que traducía un texto árabe en voz alta a una lengua vulgar y, luego, un latino culto que transcribía las palabras de la lengua vulgar al latín, una a una, a medida que las escuchaba. Esta modalidad se expresa en el prólogo a la traducción del *De anima* de Avicena que llevan a cabo un traductor judío -Avendauth- y otro cristiano -Domingo Gundisalvo-. El segundo método consiste en las traducciones individuales, esto es, directamente a partir del texto árabe y llevadas a cabo, también, con la ayuda de

²¹³ En función de la debilidad de los denominados Reyes de Tayfas (“Rey de parte” alude a la división de la España musulmana y al enfrentamiento entre los reinos), alrededor del año 1086 los Almorávides, fueron llamados desde Marruecos para contrarrestar la presión cristiana sobre el territorio conquistado por los árabes. Cfr. *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, p. 676-677.

²¹⁴ La dinastía almorávide dominó, entre el siglo XI y XII las actuales regiones de Mauritania, Sahara Occidental, Marruecos y la mitad sur de España y Portugal.

²¹⁵ Cfr. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, p. 783: “Las traducciones del árabe al latín fueron el fruto del encuentro entre cristianos con el patrimonio del conocimiento árabe, luego de la Reconquista”. La reconquista de España tuvo límites precisos: geográficamente tiene lugar de Navarra al Tago y cronológicamente sucede en el siglo XII. Entre finales del siglo XI e inicios del XIII se crearon las condiciones para que una elite cristiana se apoderara del patrimonio cultural diseminado por el mundo islámico occidental. Cfr. pp. 783-784.

colaboradores mozárabes o judíos conocedores de la lengua original.²¹⁶ Al traducir el *Liber de causis* al latín, Gerardo de Cremona parece haber utilizado este último método.

Suelen distinguirse dos períodos en los que se llevaron a cabo la mayor parte de las traducciones. Por una parte, las efectuadas entre 1125-1175 y, por el otro, las realizadas a partir de 1175 y durante el reinado de Federico II (1194-1250).²¹⁷ En el marco de esta tesis, nos interesa particularmente el momento específico en el que desarrolla su actividad, en Toledo, Gerardo de Cremona, el traductor del *Liber de causis* del árabe al latín. La llegada de Gerardo a Toledo fue en 1144 y su estancia en la ciudad duró cuarenta años. Esto indica, teniendo en cuenta la clasificación de los períodos históricos mencionados, que su tarea de traducción se desarrolló abarcando ambos momentos. Tradujo una cantidad grande de obras científicas y filosóficas y enseñó el oficio a sus alumnos quienes lo ayudaron a realizar esas traducciones. Entre el año 1178 y el año 1181 también se encontraba en Toledo Domingo Gundisalvo por ello muchas de las traducciones efectuadas en ese momento se atribuyen tanto a él como a Gerardo de Cremona, además de que algunos trabajos se asignan a la colaboración entre ambos.²¹⁸

Gerardo de Cremona se dirigió a España para traducir el *Almagesto* de Tolomeo, empresa que llevó a término. En efecto, además del *Liber de causis* tradujo un gran número de obras de carácter científico, entre las cuales se destacan los *Elementos* de Euclides, diez tratados de Galeno y el *Canon de Medicina* de Avicena. Entre sus traducciones de obras filosóficas se encuentran: de Aristóteles los *Analíticos segundos* junto con la paráfrasis de Temistio, la *Física*, el *De caelo*, el *De generatione et corruptione* y los primeros tres libros de los

²¹⁶ Cfr. D'Ancona, *Ibid.*, pp. 788-790 y especialmente la nota 20 sobre Miguel Scoto. La autora explica que este tipo de traducciones también se encuentran bien documentadas. La afluencia de traductores de todas partes de la Europa cristiana a España con el fin de acceder a la riqueza de textos con la que finalmente se encontrarían suscita la pregunta acerca de cuánto pudieran conocer, esos traductores, la lengua árabe tan lejana al contexto cultural de lugares como Francia, Alemania, Inglaterra o Italia. Ya el propio Roger Bacon analiza la cuestión y declara que estas personas no solo ignoraban la lengua sino también las ciencias y, por ello, se apropiaron de traducciones efectuadas por doctores judíos.

²¹⁷ Esta clasificación responde a una nueva dimensión del acontecimiento por parte de recientes historiadores quienes indican, para el primero de los períodos, la inexistencia de la actividad de traducción en un marco institucional. Por el contrario, esa institucionalidad parece registrarse a partir del año 1175, a tal punto que la denominada "escuela de traductores del siglo XII" -correspondiente al primer período- fue caracterizada como una leyenda. Cfr. D'Ancona *ibid.*, p. 786. En ese sentido, Federico II funda el *Studium generale* de Nápoles en 1224, Cfr. M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*. París, J. Vrin, 1936, t. II, pp. 27-31, 43-44 y 86-88.

²¹⁸ Este tema desarrollado en D'Ancona, *Storia della filosofia nell'islam medievale... op.cit.*, pp.793-794. Respecto de la colaboración entre Gerardo y Gundisalvo sobre todo en relación a las obras de Al farabi, en pp. 804-806.

Meteorologica; de Alejandro de Afrodisia, el *De intellectu, De tempore, De sensu y De augmento*; de al-Kindi, *De quinque essentiis* y la *Epístola sobre la naturaleza del sueño y de la visión*. En la lista de estas traducciones, el *Liber de causis* figura con su antiguo título *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, que es idéntico al título árabe. En el ámbito latino su nombre más común será *Liber de causis*.

El *Liber* circuló en el Occidente latino junto a otros textos, algunos traducidos por el propio Gerardo de Cremona, que por su afinidad desde el punto de vista filosófico, ofrecían un complemento al contenido del texto anónimo. Entre ellos puede mencionarse al *Liber de definitionibus* de Isaac Israeli que contenía una doctrina sobre la procesión de los grados de la realidad a partir de un primer principio.²¹⁹ El texto de Israeli poseía, en particular, un *excursus* sobre el alma donde se la caracterizaba como *in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata* que remitía conceptualmente a la definición “aristotélica” del *Liber de causis: anima est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*.²²⁰ Analizaremos particularmente este vínculo entre el *Liber de causis* y el *Liber de definitionibus* teniendo en cuenta la investigación en torno al alma que ofrece Alberto Magno en su *Summa theologiae*.²²¹

El volumen de traducciones se incrementó en el siglo XIII mediante los trabajos de una generación integrada, por ejemplo, por Alfredo de Sareshel, Ermano Aleman y, sobre todo, Miguel Scoto.²²² Por el testimonio de Roger Bacon, se sabe que en Oxford y en Paris, hacia la mitad del siglo XIII, se tenía una gran percepción de la importancia de las traducciones del árabe al latín a través de las cuales se pudo tener acceso a las obras naturales y

²¹⁹Cfr. D’Ancona, *ibid.*, p. 812, nota 116: la obra, ofrecía a los lectores el acceso al estudio de “un sistema emanacionista derivado de Plotino a través de la pseudo-teología, pero enriquecido por un desarrollo filosófico y cosmológico influenciado por Aristóteles y Tolomeo”. En la introducción a la edición crítica del *Liber de causis*, Pattin señala que Isaac Israeli fue conocido por Alberto Magno y citado por el Doctor de Colonia en la *Summa de creaturis*. Cfr. *Liber de causis*, Edición crítica ADRIAAN PATTIN, Tijdschrift voor Filosofie Justus Lipsiusstraat 18, Leuven, 1966. En efecto, en el siguiente capítulo analizaremos parte de la doctrina de Alberto Magno sobre el alma humana e indicaremos la cita de Israeli afín a la proposición 2 del *Liber de causis*, cfr. *infra*, pp. 175 También De Libera menciona el vínculo entre este autor y Alberto Magno en su artículo *Albert et Thomas... op.cit.*, p. 377 y agrega que el Doctor Universal “interpreta el *Liber de causis* a partir de la doctrina expuesta por Isaac Israeli en el *Liber definitionibus*”.

²²⁰ Cfr. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, p. 812, nota 118.

²²¹ Cfr. capítulo I de la Segunda Parte, *infra*, pp.173-177.

²²² Dante menciona a Miguel Scoto en el *Infierno* de la *Comedia* (canto XX, 116-117). De este autor y su vínculo con la astronomía y con Dante nos hemos ocupado en el artículo “*Convivio y Paraíso: una aproximación a la teoría astronómica de Dante*” en *Revista Páginas de Filosofía*, nº12, año 10, ISSN 0327-5108, pp. 30-50.

metafísicas de Aristóteles.²²³ En ese sentido, las traducciones de Gerardo de Cremona fueron, de algún modo, complementadas con las traducciones que llevó a cabo Miguel Scotto de los comentarios de Averroes durante los años 1214 a 1219.²²⁴ En efecto, del filósofo y comentarista de Córdoba, Miguel Scotto tradujo el *Comentario Medio al De caelo*, el *Comentario Medio al De generatione et corruptione*, el *Gran Comentario al De anima* y el *Gran Comentario a la Metafísica*.

A pesar de que no hay consenso sobre la traducción de la *Metafísica* aristotélica del árabe al latín por parte de Scotto, parece ser aceptado el hecho de que los demás textos traducidos por él fueron utilizados en la traducción de la llamada *Metafísica nova*, es decir, la traducción árabe-latina del texto de Aristóteles.

Como hemos señalado, la incorporación definitiva de los textos aristotélicos a la Facultad de Artes de la Universidad de París en 1255, marca a la metafísica como la parte culminante de la filosofía, como la ciencia de las realidades separadas de la materia. Se estudiaba según su articulación en tres libros principales: la *metafísica vetus*, fórmula con la que se denomina a la traducción greco-latina de Giacomo Veneto (1128-1155) o a la revisión anónima y parcial de esa traducción.²²⁵ El segundo texto obligatorio es la *metafísica nova* que correspondería a la nueva traducción del árabe al latín. Ambas traducciones fueron utilizadas para reconstruir la *Metafísica* de Aristóteles, es decir, completar las lagunas y la ausencia de los Libros 1-4 de la versión árabe. Por último, el *Liber de causis* como una obra de lectura obligatoria para el estudio de la metafísica junto con la *Metafísica vetus* y la *Metafísica nova*. En el *corpus* aristotélico latino el 22, 5% de los manuscritos del *Liber* se encuentran junto a la *Metafísica* de Aristóteles.²²⁶ La reconstrucción del tratado aristotélico finalizaba en el libro *Lambda* que aparece con el número XI. En ese Libro, los intelectuales medievales leyeron una doctrina que trataba sobre la causalidad universal del Primer Motor Inmóvil y la conectaron con la teoría causal expuesta por “Aristóteles” en el *Liber de causis*. El texto anónimo se convirtió, de ese

²²³ Cfr. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, p. 794.

²²⁴ Cfr. De Libera A., *Averroès et l’averroïsme*, trad. italiana...*op.cit.*, especialmente, pp. 73-74. El período en que vivió el Comentarista coincide con el período en que Cremona lleva a cabo su tarea de traducción en al-Andalus (Averroes: 1126-1198; Cremona: 1144-1184). Scotto muere en 1235 y Federico II reina hasta 1250.

²²⁵ Cfr. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, pp.819-820.

²²⁶ Cfr. Saffrey, *L’état actuel... op.cit.*, p. 275.

modo, en “la tercera parte de la ciencia de las cosas totalmente separadas de la materia y del movimiento, según el ser y la definición”.²²⁷

Estructura y organización del *Liber de causis*

Como mencionamos, *Liber de expositione bonitatis purae* o *Liber de causis* eran dos de los títulos con los que se designó al tratado anónimo en el Occidente latino a partir del siglo XII. Existen noticias del texto desde 1202 cuando ya se citaba fragmentariamente.²²⁸ Luego, también se reporta de modo disperso en obras de diversos autores.²²⁹ En el siglo XIII, como señalamos, su autoridad fue respaldada por su incorporación al estudio universitario y por la gran cantidad de comentarios entre los cuales sobresalen el de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano y Siger de Brabante.²³⁰

En cuanto a su estructura cabe destacar que el *Liber de causis* es un breve tratado anónimo de treinta y un proposiciones,²³¹ que sintetizan algunas de las tesis más significativas de los *Elementos de Teología* de Proclo y donde también se incorporaron algunas nociones provenientes de la llamada “plotiniana arábica”.²³² En efecto, una de las modificaciones más notables respecto de la fuente procleana es la organización de lo real según tres hipóstasis: la causa primera (identificada con el Bien), la inteligencia y el alma. El planteo de los *Elementos*- sumamente complejo en virtud de la postulación de mediaciones y relaciones que garantizan la continuidad del sistema- es reemplazado, en el *Liber*, por un

²²⁷ Cfr. D’Ancona, *Storia della filosofia nell’islam medievale... op.cit.*, p. 821, nota 163.

²²⁸ Cfr. Saffrey, *L’état actuel... op.cit.*, p. 275. La primera noticia que se posee es la cita de Alain de Lille quien, en su *De fide catholica contra hereticus* reporta las proposiciones 2 y 11.

²²⁹ Cfr. *Ibid.*, 276-280. Por ejemplo, Alfredo de Sareshel, Roberto Grosseteste, Tomás de York, Alejandro de Hales, S. Buenaventura, Rolando de Cremona.

²³⁰ Cfr. Pattin A., “Introducción” a la edición crítica del *Liber de causis... op.cit.*, pp. 34-42. Otros comentarios al *Liber* son los de Guillermo de Leus; Enrique de Gand, Adam de Bocfeld, Pedro de Auvernia, Godofredo de Fontaines.

²³¹ Utilizaremos la edición crítica de Adriaan Pattin, citada en p. 70, nota 219. También consultamos constantemente la traducción de Rafael Aguila citada en p. 61, nota 194. La diferencia principal entre nuestra traducción y la de Aguila radica en el término *virtus*, que Aguila traduce como *virtud* y nosotros lo haremos, muchas veces, por *potencia*. En ese sentido, D’ancona, por ejemplo, en relación con el concepto de *ultima in potentia* referido a la inteligencia traduce “au sommet de la puissance”. Cfr. *Recherches... op.cit.*, p. 33 nota 39. En relación a la clasificación en 31 o 32 proposiciones, unos 35 manuscritos la dividen en 31 y otros 48 en 32, Cfr. D’Ancona, en *Recherches... op.cit.*, p. 24. Aguila, indica que “El *Liber*, en su versión árabe, consta de XXXI proposiciones. La distinción XXXI (XXXII) se debe al desdoblamiento que desde Tomás se hizo de la proposición IV”, Cfr. “Introducción”, *Liber de causis... op.cit.*, p. 29, nota 74. También señala que debería anularse esa distinción y considerar la proposición 4 y 4 bis como una sola. Cfr. *ibid.*, p. 35.

²³² Sobre esta fórmula, Cfr. *supra*, p. 61, nota 194.

esquema mucho más reducido en el que el ámbito inteligible se despliega en esas tres instancias que recrean, nominalmente, el orden plotiniano de la realidad.²³³

Como es habitual en los textos que interpretan y reproducen un sistema combinado de diferentes fuentes (Proclo, Plotino, metafísica monoteísta-creacionista), en la elaboración de esa síntesis, como dijimos y destacaremos a lo largo de este capítulo, las modificaciones conceptuales cambian notablemente el sentido y la estructura general de sus fuentes. En primer lugar, cabe aclarar que cada una de las treinta y un proposiciones del *Liber de causis* explica su contenido a través de breves sentencias identificadas a su vez con un número. Por ello, por nuestra parte adoptaremos la siguiente numeración: el primer número de proposición correspondiente a la edición de Pattin y entre paréntesis el número de sentencia correspondiente a la misma edición.²³⁴ En segundo lugar, debemos indicar que, sobre la unidad y sistematicidad del *Liber de causis*, los estudiosos del tratado anónimo han ofrecido tesis notablemente disímiles. Rafael Aguilar, por ejemplo, explica que “la exposición del *Liber* tiene un diseño lógico impresionante y establece *more geométrico* [...] las demostraciones de los principios enunciados”.²³⁵ D’Ancona, por su parte, indica que “el *Liber* no tiene un orden unitario evidente sino que éste depende de la interpretación que se proponga del tratado”.²³⁶ Nuestra lectura, destaca la ambigüedad como característica sobresaliente de la argumentación presente en el *Liber*. Justamente, según nuestra interpretación, es posible encontrar una misma línea argumentativa en la exposición del tratado considerando su carácter equívoco e impreciso. Por ejemplo, si bien desde una perspectiva conceptual el autor del *Liber* establece, en la primera proposición, la existencia de una causa primera que opera como fundamento de la realidad; al mismo tiempo desde el punto de vista textual, expresa la prioridad del primer principio con la fórmula “toda causa primera” (*omnis causa primaria*). Ello suscita, entonces, la pregunta acerca del significado del término “primera” pues, desde el punto de vista literal, podría dar lugar a interpretar que existe más de una causa primera o también que la expresión “primera” podría utilizarse en

²³³Sobre las tres hipóstasis del *Liber* y su vinculación con la filosofía de Plotino, cfr. D’Ancona, *Recherches...op.cit.*, p.46. Junto con esta adopción se eliminan los dioses de Proclo.

²³⁴ Citaremos así, por ejemplo, la proposición 16 (138). Obviaremos, por lo tanto, el segundo número entre paréntesis. En este caso, 16 (17) 138.

²³⁵ Aguila R., *Liber de causis... op.cit.*, p. 31.

²³⁶ D’Ancona, *Recherches...op.cit.*, p. 47.

sentido equívoco.²³⁷ A su vez, el problema deriva en la cuestión de si existe una real distinción entre causa primera y causas segundas y, si fuera así, cuál sería el criterio para establecerla. En ese sentido, el autor del *Liber* utiliza, para distinguir la causa primera de las causas segundas, términos relativos al tiempo y al espacio (anterioridad y posterioridad) cuando, en rigor, todas ellas pertenecen al ámbito inteligible caracterizado por su eternidad, es decir, por la ausencia de cambio, generación y tiempo. En efecto, la anterioridad de la causa primera hace referencia a su primacía ontológica. Por ello, también en la proposición 1 y para señalar la índole fundamental de la causa primera, en el *Liber* se indica que en el caso de que la causa segunda deje de producir su efecto, éste mantendría su ser en virtud de la continuidad de la operación de la causa primera. Sin embargo, esa eventualidad no vuelve a mencionarse durante el tratado y el autor, por el contrario, se refiere constantemente al vínculo entre causa primera, causas segundas y efectos. Justamente, y de acuerdo con el carácter de relativa necesidad que asigna a las causas segundas, ellas pueden denominarse causas verdaderamente. Por último, como señalaremos en este capítulo, la creación -que constituye la operación de la causa primera y ello implicaría su diferencia ontológica esencial con el ámbito sensible que es creado- lejos de provocar la dependencia absoluta de éste respecto de la causa primera, permite plantear una cierta autonomía de la esfera de lo sensible en función del carácter autosuficiente de la hipóstasis que la rige, a saber, la inteligencia.

Pero lo cierto es que, a pesar de la ambigüedad conceptual que hemos indicado, desde un punto de vista formal-argumentativo, el despliegue textual a través de proposiciones estructuradas mediante sentencias separadas y numeradas facilita la presentación

²³⁷ De Libera, explica que Tomás de Aquino en su *Comentario al Liber de causis* distingue tres tipos de causas primeras y que, según Alberto Magno, esas causas primeras son cuatro. Cfr. *Albert le Grand et Thomas D'Aquin... op.cit.*, p. 376-377. El tratado induce a interpretar que las causas primeras son Dios, la inteligencia, el alma e incluso la naturaleza. Nuestra lectura es que la causa primera es una sola. Para apoyar nuestra interpretación: prop. 5 (63); prop 8 (83) entre otras. Para las tres causas primeras de Tomás, De Libera podría estar pensando en el comentario a la prop. 2 pero, en rigor, Tomás no habla de tres causas primeras sino de tres tipos de causas primeras: “Causae autem universales rerum sunt trium generum, scilicet causa prima quae est Deus, intelligentiae et animae [...]primo enim distinguit haec tria genera quorum primum est indivisum, quia *causa prima est una tantum* (subrayado nuestro)”. Cfr. *Super librum De causis expositio*, Lectio 2, *Corpus Thomisticum... op.cit.* Para la cuestión de si Alberto Magno postuló cuatro causas es interesante tener en cuenta que Alberto dedica un libro solo al tratamiento de la Causa Primera y otro Libro separado al de las demás causas. Hemos dedicado un artículo a la cuestión de la interpretación de la expresión “primera” aplicada a Dios como Causa Primera o la primera causa de una serie de causas y efectos, Cfr. “Causalidad neoplatónica y aristotélica en la obra de Tomás de Aquino: el comentario a la proposición 1 del *Liber de causis*” en *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, J.J. Herrera ed., Unsta, 2012, pp. 35-47.

esquemática de los temas tratados en el *Liber de causis*.²³⁸ Dicho de otro modo, la organización conceptual del tratado, que caracterizamos como ambigua, se manifiesta a través de frases cortas, divididas entre sí, que aportan claridad a la descripción de la estructura formal del tratado.

Por ello, elaboramos un esquema según el orden en el que aparecen las proposiciones que integran el texto para luego desarrollar brevemente el contenido de cada una y ofrecer, de ese modo, una primera aproximación a los temas de esta obra. Debajo del título “proposición” se encuentran los números correspondientes a cada una de ellas y la síntesis de su contenido.

Proposición

- 1- Denominada “programática”. Establece la distinción entre causa primera y causas segundas señalando la prioridad lógica, metodológica y ontológica de la causa primera respecto de las segundas y de sus efectos. Define causa primera como causa remota y a las causas segundas como causas próximas respecto del efecto. Esta proposición instauro un esquema jerárquico que refleja conceptualmente la gradación de la realidad. Presenta la noción de ser y la identifica con la causa primera.
- 2- El ser y la temporalidad. El autor establece tres tipos de seres en relación a la eternidad y al tiempo, en ese sentido, adopta nombres propios: causa primera (supra-eternidad), inteligencia (con eternidad) y alma (horizonte entre eternidad y tiempo).
- 3- El alma. Sus operaciones divina, inteligible y animante. Operación = *virtus*.
- 4- (primera parte) Inteligencia como primer ser creado. Aparece el concepto de creación por primera vez en el texto.
- 4- (segunda parte) Inteligencia. Jerarquía entre inteligencias superiores e inferiores y almas superiores e inferiores.
- 5- Inefabilidad e incognoscibilidad de la causa primera. Vía negativa para acceder a ella.

²³⁸ Para otro tipo de esquema Cfr. Aguila R., *Liber de causis...op. cit.*, pp. 61-62.

6/7/8/9/10- La inteligencia: indivisibilidad, incorporeidad y retorno sobre sí misma. El autor introduce la tesis de la creación *mediante intelligentia*.

11/12- Modificación terminológica y conceptual de la llamada “regla de oro del neoplatonismo”: todo está en todo pero en cada uno según su modo propio.

13- El alma y la inteligencia: la producción de las cosas sensibles las lleva a cabo el alma.

14- El movimiento de retorno en la inteligencia: todo cognoscente conoce su esencia.

15/16- El autor retoma la vía negativa para abordar el ámbito de lo inteligible. Inteligencia = “el ser primero creado”; causa primera = “el ente primero creador” o “infinito primero puro”.

17- Distinción explícita entre dos modos de causar: “el modo de la creación” y “el modo de la forma”.

18- Jerarquía entre inteligencias divinas e inteligencias; jerarquía entre almas divinas y almas; jerarquía entre cuerpos regidos por almas y solo cuerpos.

19/20/21/22/23- La causa primera crea por una infusión única pero los efectos reciben su influencia según su *modus potentiae*. La inteligencia “entre nosotros” (*apud nos*). El gobierno de la causa primera y el de la inteligencia.

24/25/26/27/28/29/30/31- Distinciones entre sustancias incorruptibles y corruptibles. Se amplía y profundiza el tratamiento de la esfera temporal. El autor señala la existencia de sustancias intermedias entre las temporales y las eternas.

La proposición 1 del tratado describe la relación entre la causa primera universal con las causas segundas y los efectos. Justamente, esta proposición ha sido denominada por algunos estudiosos del *Liber de causis* como programática porque establece un principio metafísico que rige todo el contenido del tratado.²³⁹ La causa primera es causa de todas las demás causas y de sus efectos y posee, por ello, una prioridad ontológica respecto de las instancias reales inferiores. Que la influencia de la causa primera se ejerza sobre instancias inferiores significa que la realidad posee un orden jerárquico. Esta característica, en efecto,

²³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 31. Aguila lo expresa como principio lógico-metodológico. Como mostraremos, según nuestra interpretación se trata de un principio metafísico que postula la anterioridad, superioridad y mayor poder causal de la causa primera sobre las segundas, en sentido ontológico.

se plantea desde la primera proposición del texto anónimo. La descripción de ese orden establece, como cumbre de la jerarquía, a la causa primera -también llamada Bien Puro, Uno, Dios- y como base a “infinitos individuos en multitud”.²⁴⁰ En esta primera proposición, además, aparece la noción de *ser* asociada a ciertas características de la causa primera. Justamente, el ser es causa de modo “más fuerte” (*vehementius*) que las causas segundas. Asimismo, el ser se denomina, aquí, causa remota mientras que las causas segundas son llamadas causas próximas de acuerdo con la distancia relativa al efecto. La mediación entre la causa primera y la multiplicidad de efectos, está representada, entonces, por las causas segundas o causas próximas.

Como señalamos, la primera proposición del *Liber de causis* enuncia una dinámica que opera como fundamento del despliegue de lo real según un cierto orden. Por ello, el criterio allí expuesto, esto es, la anterioridad –en sentido ontológico- de la causa primera y la dependencia de las causas segundas y efectos respecto de ella, se presenta en cada una de las siguientes proposiciones con una función determinada según el tema del que trate el autor. De ese modo, en la proposición 2 se definen tres tipos de seres superiores cuyos grados se especifican en relación a la eternidad y al tiempo. La causa primera resulta, de esa manera, “el ser que es anterior a la eternidad” (*ante aeternitate*), la inteligencia “el ser con la eternidad” (*cum aeternitate*) y el alma “el ser posterior a la eternidad y superior al tiempo” (*post aeternitatem et supra tempus*). Luego, la proposición 3 trata sobre las operaciones del alma: la virtud divina, la intelectual y la animante. En ella, el autor establece que el alma recibe las dos primeras virtudes de la causa primera y de la inteligencia respectivamente, en cambio, la tercera virtud le pertenece como propia. Justamente, el alma es causa del movimiento de sus efectos. En ese sentido, puesto que obra por su virtud propia puede denominarse causa aunque, al mismo tiempo, la causa primera ejerza su virtud de un modo eminente sobre los múltiples efectos del alma.

En la proposición 4, el autor enuncia una de las sentencias más significativas del tratado, a saber, el ser como la primera de las cosas creadas (*prima rerum creatarum*). Así, el texto presenta, en primer lugar, el concepto de *creación* y, en segundo lugar, una definición del *ser* distinta a la establecida en la proposición 1. Precisamente, el ser, en la proposición 4, se describe como “superior al alma y a la inteligencia” pero “no anterior a la causa primera”.

²⁴⁰ Cfr. LdC, prop. 4 (45).

Asimismo, dice el autor, el ser es “la creatura más simple” aunque recibe cierta multiplicidad porque es un compuesto de finito e infinito.²⁴¹ De ese modo, el *ser* de la primera proposición puede identificarse con la causa primera mientras que el *ser* de la proposición 4 se identifica con la inteligencia.

Como indicamos, en el texto latino la proposición 4 se desdobra aunque en el texto árabe se presenta como única. De ese modo, la segunda parte de esa proposición 4²⁴² expone una jerarquía que comienza con el grado donde se encuentran “las inteligencias primeras superiores que siguen a la causa primera”, vale decir, con la segunda hipóstasis –la inteligencia- y no con la causa primera pues, en lo que entendemos como la primera parte de la proposición 4 el autor había definido al ser como el primer creado que, como hemos señalado, se identifica con la inteligencia. Asimismo, en esa segunda parte de la proposición 4 el autor distingue entre “las almas superiores que siguen a la inteligencia” y “las almas que están por debajo de las almas superiores”.²⁴³ A continuación, en la proposición 5 introduce la cuestión de la inefabilidad e incognoscibilidad de la causa primera. En efecto, lo que podría interpretarse como la vía negativa para acceder al primer principio se plantea por primera vez aquí y vuelve a aparecer en las proposiciones 15 y 21. El tema que ocupa las proposiciones 6 a 10, es relativo a la inteligencia como causa segunda inmediatamente posterior a la causa primera. Las características principales de la inteligencia son su indivisibilidad, incorporeidad y el retorno sobre sí misma. Resulta importante subrayar, respecto de la inteligencia, que en esta serie de proposiciones se presenta, nuevamente, como “el primer creado por la causa primera” *primum creatum quod creatum est a causa prima* (prop. 6); que causa por su modo propio, esto es, el modo intelectible que es el “modo de su substancia” *est causa per modum suae substantiae* (prop. 7). Además, la inteligencia tiene una relación con la naturaleza que respeta, a primera vista, la dinámica del modelo de causalidad complicativo según el cual cada instancia está en las

²⁴¹ Cfr. LdC, prop. 4 (38): “Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso. (42) Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito”.

²⁴² En la edición de Pattin proposición 5 a secas. Denominada 4 bis en la traducción de Aguila.

²⁴³ LdC, prop. 4 bis (49): “Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam; (53) Et animae superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores”.

demás según su modo propio.²⁴⁴ En efecto, “la inteligencia rige la naturaleza por la potencia divina” y “comprende las cosas generadas y la naturaleza y el horizonte de la naturaleza, a saber, el alma, pues ella es superior a la naturaleza” (prop. 8).²⁴⁵ Estas proposiciones que tratan sobre la inteligencia proponen la tesis de que la creación del alma y de la naturaleza se realiza *mediante intelligentia* que, será rechazada tanto por Alberto Magno cuanto por Tomás de Aquino en sus respectivos comentarios al *Liber de causis*.²⁴⁶ Por último, existen inteligencias primeras y segundas. Ambas “están llenas de formas” aunque en el primer caso son formas más universales y en el segundo menos universales (prop. 9).²⁴⁷

En las proposiciones 11 y 12, el autor del *Liber de causis* enuncia un principio que parece cercano al presentado por Proclo en la proposición 103 de los *Elementos de teología*. En efecto, se trata del postulado que afirma la presencia de todo en todo pero en cada uno según su modo propio. Particularmente, en este capítulo nos ocuparemos de relevar las diferencias entre ese principio procleano y el enunciado en el texto anónimo (prop. 11) y subrayaremos la aplicación específica que tiene en relación a la inteligencia (prop. 12). En efecto, intentaremos mostrar que el principio complicativo “todo está en todo” tal como es planteado en el *Liber*, incide en la modificación de la idea -fundamental en el texto de Proclo- del “retorno” hacia la causa como momento constitutivo del efecto (prop. 14). La proposición 13 trata sobre el alma y se vincula con la inteligencia así como con el ámbito de lo sensible. Sobre ese punto, profundizaremos hacia el final del capítulo cuando abordemos la cuestión de la eternidad y el tiempo en el *Liber*.

²⁴⁴ “A primera vista” porque como se verá ese dinamismo se pierde en el *Liber* y, en realidad, la inteligencia parece ejercer su operación sobre la naturaleza unidireccionalmente. Sobre la modificación del modelo causal complicativo procleano por parte del autor del *Liber*, Cfr. *infra*, p. 109.

²⁴⁵ LdC, prop. 8 (81 y 84): “Intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam [...] Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam”.

²⁴⁶ Siempre que la fórmula fuera entendida como una mediación necesaria para que la causa primera pueda crear. Cfr. de Libera, *Albert le Grand et Thomas D’Aquin... op.cit.*, pp.371-372. En torno al tema de Alberto Magno y la cuestión de la mediación de la inteligencia, D’Ancona explica que la solución consiste en referir la causalidad de la inteligencia exclusivamente al ejercicio de la operación intelectual y negar que la inteligencia pueda intervenir en la producción de la sustancia del alma. La Inteligencia del *Liber* parece asimilarse, en ese sentido, a la iluminación de la parte del alma correspondiente con el intelecto agente. La misma exégesis en Egidio Romano. Tomás es distinto (y Siger sigue la línea tomista). Ambos profundizan el análisis y hacen hincapié en la prop. 17 y los dos modos de causar distinguiendo, por un lado, el efecto de la creación que es el ser y, por el otro, el modo en que causan la inteligencia y la vida, v.g. por información. Cfr. D’Ancona, *Recherches... op.cit.*, p. 74, y la nota 3 sobre Alberto Magno.

²⁴⁷ Cfr. LdC, prop. 9 (92): “Omnis intelligentia plena est formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universals”.

Como adelantamos, las proposiciones 15 y 21 suponen la inefabilidad e incognoscibilidad de la causa primera y se ocupan, entonces, de describir la primera instancia inmediatamente posterior a ella: la inteligencia. En la proposición 15, específicamente, el autor del *Liber de causis* discurre sobre la inteligencia a la que define como “el ser primero creado”. La causa primera, en cambio, en esta proposición, aparece mencionada como “el ente primero creador” que es “infinito primero puro” y en virtud de ello inaccesible al pensamiento y a la palabra.²⁴⁸ El concepto de “virtud”, al que dedicaremos parte de este capítulo, es tema de la proposición 16.

Resulta de gran importancia, para el análisis del modelo causal que ofrece el *Liber de causis*, la proposición 17 pues en ella el autor enuncia explícitamente dos modos de causar: el primero el *modus creationis* y el segundo el *modus formae*. Con esta distinción, el autor especifica el modo en el que causa la causa primera y el modo en el que lo hacen las causas segundas.

El autor del *Liber de causis* presenta, desde la proposición 19 a la 23, algunos de los siguientes conceptos: la causa primera transmite su influencia a las causas segundas y a sus efectos de igual manera. Por lo tanto, la diversidad con la que los efectos reciben las “bondades” de la causa primera no reside en ella sino en el modo de cada recipiente, es decir, en la capacidad de cada efecto para recibirlas. Esa capacidad se describe como “el modo de su potencia” (19, 21 y 23). En toda esta serie de proposiciones aparecen cuestiones que atañen al ámbito temporal, es decir, lo que el autor del *Liber de causis* define como “entre nosotros” (*apud nos*) (prop. 21). Todo aquello que se encuentra “entre nosotros”, aun lo más perfecto, carece de capacidad creadora. Luego, en la proposición 22, se especifica que, en primer lugar, “quien rige es Dios” aunque también la inteligencia ejerce el gobierno de las cosas inferiores a ella porque es “el ser más semejante a Dios”.

En las proposiciones 24 a 31, el autor del *Liber de causis* establece distinciones entre las sustancias incorruptibles (24, 25, 27 y 28) y las sustancias corruptibles (26 y 29). Si estas proposiciones, como dijimos, están precedidas por una cierta caracterización del ámbito temporal, en estas últimas el tratamiento de esas cuestiones se amplía y profundiza. En

²⁴⁸ Cfr. Cheneval, *Proclus politisé...op.cit.*, pp. 19-20. Allí se muestra la aparición de un importante principio que será utilizado en diversos tratados de teoría política en el siglo XIII: “el ente primero es medida de los entes primeros intelectibles y de los entes segundos sensibles, ya que el mismo es lo que creó los entes y los midió con aquella medida conveniente para todo ente”. Se trata de la prop.15 (135) que Cheneval cita como prop. 16.

efecto, los temas políticos que presentaremos en la segunda parte de esta tesis tendrán una relación fundamental con algunas distinciones que aparecen en la parte final del tratado anónimo tales como la diferencia entre lo generado y lo creado (prop. 24), la caracterización de un tipo de sustancias intermedias entre las temporales y las eternas y su caracterización como “sempiternas” (prop. 29) y “necesarias” (prop. 30).

Liber de causis: vocabulario y supuestos metafísicos

Potencia: *Influentia* y *virtus*

Como expusimos en el capítulo anterior, en los *Elementos de teología* Proclo comienza formulando el teorema de lo Uno y establece, de ese modo, el presupuesto fundamental del texto, a saber, que el vínculo entre lo Uno y lo Múltiple es una relación de participación por semejanza. Según nuestra interpretación, esa noción debe ser entendida como una relación causal y Proclo expresa el particular *modo* de describir la relación entre la causa y el efecto, también, en términos de una *producción* del efecto por parte de la causa.²⁴⁹ Asimismo, con las primeras proposiciones de los *Elementos de teología*, Proclo fundamentaba con el concepto de participación, la relación de prioridad y superioridad ontológica de lo Uno respecto de lo Múltiple.

En el *Liber de causis*, en cambio, el autor no retoma las seis primeras proposiciones procleanas. Justamente, el tratado anónimo inicia postulando la preeminencia de la causa primera respecto de las causas segundas y los efectos. Por ello, desde el comienzo del *Liber* podemos percibir un importante cambio terminológico en relación a su fuente. Justamente, el primer problema que abordaremos en esta parte del capítulo concierne a la investigación acerca del modo en que se resuelve el modelo causal que ofrece el *Liber de causis*, cuya fuente principal es la obra *Elementos de teología* de Proclo, cuando el concepto de participación que resultaba esencial en el segundo texto está completamente ausente en el primero. Ese cambio literal, además, coincide con un cambio doctrinal porque implica la modificación, desde un punto de vista conceptual, de la noción de causalidad ofrecida por Proclo.

²⁴⁹ El modo está enunciado por el adverbio *aliqua*liter de la primera proposición. Cfr. capítulo 1 de la primera parte de este trabajo.

La “participación por semejanza” procleana indica un supuesto de carácter ontológico fundamental, a saber, que la complicación del efecto con su causa es condición necesaria para que el efecto sea determinado como tal, es decir, como uno-otro de su causa.²⁵⁰ Así, surge con claridad que en los *Elementos de Teología*, Proclo concibe la producción de los efectos por parte de la causa de manera dinámica. El dinamismo de esa producción radica, principalmente, en la postulación de tres momentos esenciales y simultáneos en la constitución de lo real: la permanencia (*moné/manens*) que posibilita la distinción de la causa y el efecto; la procesión de la potencia causal que se modifica y particulariza en los efectos (*próodos/processio*); y la conversión o retorno de los efectos hacia la causa (*epistrophé/conversio*).²⁵¹ Conviene recordar, por ello, que la procesión o movimiento descendente supone la conservación en el efecto de una semejanza con su causa, esto es, que el efecto manifieste en modo secundario aquello que en la causa es en modo primario. El retorno o movimiento ascendente indica la preeminencia de la semejanza respecto de la desemejanza entre la causa y el efecto. Asimismo, la estructura de este esquema exige la postulación de una serie de intermediarios necesarios para garantizar los vínculos entre la causa y el efecto. Por ello, la relación de participación, en el marco del modelo causal procleano –i.e. dinámico y conformado por intermediarios necesarios- resulta *constitutiva de cada realidad*, se trate de una totalidad o de un individuo.²⁵²

Para describir ese esquema dinámico de la realidad, uno de los términos a los que recurre Proclo para dar cuenta de la relación entre la causa y el efecto es el verbo *parágein* que Moerbeke traduce por *producere*.²⁵³ El término latino indicaría una guía o conducción o inducción hacia adelante. La causa “hace salir” de sí al efecto -que la sigue- y a aquello que sigue a ese efecto. Ello muestra que la potencia de la causa no solo alcanza a su propio efecto sino también a aquello que deriva de este último.²⁵⁴ En cambio, en el *Liber de causis* a la desaparición del concepto de participación y la escasa utilización de la noción de semejanza (*similitudo*)²⁵⁵ se suma la ausencia del verbo *producere* para describir la relación entre la causa y el efecto. Con todo, la lectura de las proposiciones del *Liber de causis*, en

²⁵⁰ Cfr. Proclo, E.T, prop. 1-6 en el capítulo 1.

²⁵¹ Cfr. *supra*, p. 14.

²⁵² Cfr. E.T, prop. 18, *supra*, p. 41 y p. 21, nota 39; E.T., prop. 32 y 38, *supra*, pp. 44-46, notas 146 y 149.

²⁵³ Dodds E.R., *The Elements... op.cit.*, traduce por “producir” el verbo *parágein* que, según el Diccionario Griego-Inglés Liddell, Scott, Jones, Oxford Clarendon Press, 1940, podría también traducirse por “crear”.

²⁵⁴ Cfr., por ejemplo, E.T, prop. 26, *supra*, p.48, nota 158.

²⁵⁵ La noción de *semejanza* aparece solo cinco veces hacia el final del *Liber* en las proposiciones 22, 29 y 31.

particular la primera de ellas, remite a la idea de que la causa *hace (facere)* o actúa (*agit*) sobre un efecto.²⁵⁶

Sobre la cuestión, la clave interpretativa ofrecida por Tomás de Aquino nos resulta tan sugestiva como problemática. En efecto, en su *Comentario al Liber de causis* señala que en el tratado anónimo se utiliza el *verbum influendi et Proclus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae efficientis*.²⁵⁷ La interpretación de Aquino nos enfrenta a la idea de que la noción de *influencia*, que aparece en la primera proposición del *Liber de causis*, puede equipararse al concepto de *producción* al que recurre Proclo para describir el vínculo de *participación* entre la causa y el efecto. Pero, además, esa relación expresa, para el Aquinate, el modo en el que opera, según el esquema causal aristotélico, la *causa eficiente*.²⁵⁸ Si seguimos esa interpretación, podemos reconocer en el texto anónimo ciertos

²⁵⁶ En rigor, según la prop. 1 (3) la causa primera actúa sobre el causado (*Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae*) y su operación es la influencia. Por otra parte, en la prop. 1 (17) el autor indica que la causa segunda hace un efecto (*Quod est quia causa secunda quando facit rem*).

²⁵⁷Cfr. *Super librum De causis expositio*, Lectio 1, *Corpus Thomisticum... op.cit.* Con esta asimilación de los términos *producere e influens*, Tomás de Aquino hace confluir la doctrina procleana con la del *Liber de causis* en un nuevo modelo metafísico que es el de la *creatio ex nihilo*. En efecto, según Aquino crear significa “proprie causare sive producere esse rerum”, es decir, producir el ser de algo, Cfr. *ST I*, q.45, a.6. Además, “creare est aliquid ex nihilo facere”, Cfr. *ST I*, q.45, a. 1 s.c. De ese modo, la doctrina expuesta por el autor del *Liber* es presentada por Tomás en estos términos: “unde per suam actionem (de Dios) producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio. Et inde est quod in *Lib. de causis*, dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis”. Cfr. también, *De potentia* q.3, a.1. Según pensamos, por ello la expresión *ex nihilo* puede interpretarse como el pasaje al “ser algo determinado” luego de “no ser ese algo determinado” o también como “ser algo en acto” luego de “ser ese algo en potencia”. Así, la fórmula podría explicarse como “ser” o “comenzar a existir” luego de “no ser” o “no existir”. Pueden formularse dos características importantes de la idea de creación que se desprenden del análisis de Aquino: 1) que la creación presupone nada en la cosa creada y en esto difiere de otros cambios, es decir, no se trata de una (in)formación de la cosa sino del comienzo de su existencia; y 2) que la creatura expresa un origen *ab alio*. La relación con Dios es esencial para la creatura pues el poder absoluto de Dios no sólo otorga el ser a las cosas sino que también las conserva en el ser. Cfr. Aertsen, *Nature and Creature Thomas Aquinas’s Way of Thought*, Brill, 1988, pp-120-122 y Acar, R., *Talking about God and Talking about Creation*, Brill, 2005, pp. 197-199. Ahora bien, respecto de este análisis, para nosotros es importante destacar que Aquino parece relacionar la noción de *determinación* con la de *acto* o la de *perfección* de una sustancia. Como vimos en el capítulo 1, se trata de la dirección opuesta a la metafísica de Proclo.

²⁵⁸Tomás considera que la proposición 1 del *Liber* “es verdadera en todos los géneros de causas, en cada uno según el modo propio” (Et siquidem ad genera causarum quaestio referatur, manifestum est quod habet veritatem in quolibet causarum genere suo modo), sin embargo, las características de la causa primera se dan principalmente en el orden de las causas eficientes porque ella es la que produce o mueve a la causa segunda que, a su vez, determina al efecto ya instaurado en el ser por la acción de la causa primera. Así, las propiedades de las causas se dan en modo primordial en el género de la causalidad eficiente, esto es, si la causa segunda puede producir el efecto con su operación, esta operación se presenta de forma eminente en la causa primera, cuyo efecto es la causa segunda (Inveniuntur igitur praedicta tria quae tacta sunt, primordialiter

términos que nos permitirían acuñar una fórmula conceptualmente cercana a la de “producción” procleana y, en ese sentido -como quiere Aquino- reconducir ese significado a la manifestación de una capacidad propia de la causa eficiente. En efecto, la fórmula que aparece en el tratado anónimo es *virtus efficiens*.²⁵⁹ Sin embargo, notemos que la asimilación entre las nociones procleanas de participación y producción con los conceptos de *influentia* y *virtus* del *Liber de causis* y la capacidad eficiente de la causa que agrega la interpretación tomasiana exige, al menos, un análisis de la significación teórica que adquieren estas ideas en el marco metafísico del tratado anónimo.

Los términos *influentia* y *virtus* aparecen al inicio de la primera proposición del *Liber de causis*:

“*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea*”.²⁶⁰

Hemos señalado que la proposición 1 establece un principio metafísico que rige todo el contenido del tratado.²⁶¹ Ese principio puede expresarse así: la causa primera constituye el fundamento ontológico de las causas segundas y de sus efectos. Ello se expresa caracterizando la causa primera como creadora de toda la realidad. De ese modo, las causas segundas obtienen no sólo su ser sino también su capacidad causal (*virtus*) -potencia operativa- de la causa primera.

quidem in causis efficientibus [...] unde et hic ponitur verbum influendi et Proclus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae efficientis). Según Tomás, la virtud de las causas -primera y segundas- se identifica con su potencia (*causa secunda habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima*), y la causa segunda posee cierta capacidad operativa derivada de la causa primera (*causa prima adiuvat causam secundam faciens eam operari*). Por ello, si la causa primera es la que posee mayor potencia, entonces dicha potencia es la que permite a la causa segunda influir en un determinado efecto. Para nuestro análisis es importante notar la asimilación de los conceptos *virtus* y *potentia* en el Comentario de Tomás al *Liber de causis*. Cfr. Tomás de Aquino, *Super librum De causis expositio... op.cit.*, Lectio 1.

²⁵⁹ La terminología aparece en el *Liber* desde la proposición 1 (14) y ss. con el verbo *efficit*. El significado está relacionado con las acciones *operar*, *actuar* o *influenciar* sobre lo causado. Luego, el término *efficiens* desde la prop. 3 en adelante siempre vinculado con la idea de *capacidad productiva*. La fórmula *virtus efficiens* se presenta en la proposición 13 (121).

²⁶⁰ Prop. 1 (1-5): “Toda causa primera influye más sobre su causado que una causa universal segunda. En consecuencia, cuando la causa universal segunda aparta su potencia (*virtus*) de la cosa, la causa universal primera no retira de ella su potencia”.

²⁶¹ Por eso suele denominarse “programática”. Cfr. *supra*, pp. 75-76.

Según nuestra interpretación, la fuerza o capacidad de la causa primera, enunciada en el *Liber de Causis* con el término *virtus* equivale, conceptualmente, a la potencia productiva enunciada en los *Elementos de teología* de Proclo, que en la traducción de Moerbeke se expresaba como una *virtus factiva*.²⁶² Además, la potencia productiva de la causa (*virtus*) se asocia, en el *Liber de causis*, a la noción de *influentia*, esto es, a un cierto accionar de la causa sobre lo causado y esto es así porque la *virtus factiva* que en la traducción de Moerbeke formulaba el modo en que se manifestaba la potencia activa de la causa (el poder o capacidad causal), ahora, en el *Liber de causis*, se revela a través de la idea de que la causa posee una *virtus efficiens* (fuerza/capacidad eficiente/ejecutora) para producir el efecto. Tal como se lee en las líneas siguientes de la misma proposición 1:

“Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit; verumtamen efficit eam per modum alium, altiore et sublimiore”.²⁶³

Por ello, según el *Liber*, aquello que puede denominarse *virtus efficiens* de la causa señala, conceptualmente, la idea de una producción del efecto. Sin embargo, a diferencia de los *Elementos de teología*, esa producción no se enuncia como una *participación por semejanza* sino como el *ejercicio de una operación* por parte de la causa primera. Esa operación ejercida por el primer principio se denomina, en el tratado anónimo, *influentia*. Entonces, a pesar de que puede existir un vínculo conceptual entre la idea de una producción del efecto por parte de la causa con la noción de causa eficiente en cuanto hacedora del efecto, es necesario sin embargo, profundizar en los supuestos teóricos que fundamentan las nociones de *influentia* y *virtus*. Justamente, como explicamos, el dinamismo del modelo causal procleano se desarrolla sobre la base del postulado fundamental que definimos como *participación por semejanza* pues la semejanza permite explicar los movimientos simultáneos de procesión y retorno como constitutivos del efecto. De ese modo, la noción de causalidad neoplatónica podía avenirse al modelo de las cuatro

²⁶² Cfr. *supra*, capítulo 1 de esta primera parte, pp. 45; 47 y 53; 55.

²⁶³ Prop. 1 (14 y 17) “Y la causa primera ayuda a la causa segunda en su operación, porque toda operación que ejecuta la causa segunda también la ejecuta la causa primera; con todo, la ejecuta por otro modo, más elevado y sublime”.

causas aristotélicas pero con una importante expansión de los límites teóricos de ese paradigma: en efecto, la noción de causalidad se extiende al ámbito inteligible abarcando, no solo la esfera de los fenómenos físicos sino también los metafísicos. En ese marco teórico, entonces, algunos de los sentidos que Aristóteles designó para explicar la noción de causa implican, por ejemplo, la necesidad de un substrato donde la causa pueda ejercer su operación específica.²⁶⁴

En el modelo causal procleano, tal como se presenta en los *Elementos de teología*, el autor plantea la distinción entre causas en sentido propio y concausas. Nosotros interpretamos que ello responde a una clasificación entre, por un lado, las causas trascendentes y separadas del efecto y, por otra parte, las concausas inmanentes, es decir, que existen-en el efecto.²⁶⁵ Intentaremos precisar, en lo que sigue, el modo en que, en el *Liber de causis* se replantea esta distinción al discriminar entre causas primeras y causas segundas pues la diferencia fundamental entre la única causa primera y las causas segundas es el modo de causar que posee cada una de ellas: en el primer caso, el *modus creationis* y en el segundo el *modus formae*. Justamente, la diferencia ontológica esencial entre el ser que crea y el ser creado supone el carácter trascendente de lo primero respecto de todo lo que se sigue de él.²⁶⁶

En esa línea argumentativa, la noción de *influencia* como operación ejercida por la causa primera parece aludir a una transmisión de una cierta perfección que, mientras en la causa se presenta plenificada, en el efecto se manifiesta disminuida y en absoluta dependencia, no ya de la condición inmanente de la causa que está en el efecto sino, más bien, de la *acción*

²⁶⁴Cfr., *supra*, capítulo 1, pp. 57-59: la causa eficiente es autónoma mientras que la causa formal específica no lo por su inmanencia en la cosa. La causa final es autónoma. Según Proclo, se trata del UNO-BIEN como fin que implica el movimiento de retorno hacia la causa o fin de manera necesaria porque ello constituye ontológicamente al efecto. La causa paradigmática de Proclo desaparece en el *Liber de causis* porque desaparecen los principios autosubsistentes. La causa material tampoco es autónoma para Proclo. Esto podría significar que, en el *Liber de causis* subsiste la idea de una causa eficiente metafísica asociada con la noción de creación que es el modo de causar propio de esta causa. La causa formal queda incluida en el ámbito de acción de las causas segundas, que justamente informan al efecto. La causa material puede entenderse como el substrato de operaciones de las causas segundas y en ese sentido, depende de la causa primera puesto que ese substrato es el ser (Cfr. LdC prop. 8 la noción de *stramentum*). La causa final es el Bien o Bondad Pura. Sin embargo, el sistema del *Liber de causis* pierde el dinamismo implicado en los movimientos de procesión y retorno y, de ese modo, desaparece la idea de una capacidad del efecto para retornar a su causa. De hecho, las proposiciones procleanas no utilizadas por el autor del *Liber* son las que enuncian los tres momentos constitutivos de lo real. Cfr. D'Ancona, *Recherches... op.cit.*, p. 26, nota 16.

²⁶⁵ Cfr. *supra*, capítulo 1, pp. 55-59.

²⁶⁶ En la proposición 1 del LdC se dice *Toda Causa Primera* pero una vez presentada, en el resto del tratado, se evidencia que se trata de *Una Causa Primera*.

continua de la causa sobre lo causado. Así, si en los *Elementos* la forma inmanente en el efecto (*in-existit*) vinculaba -por semejanza- a éste con su causa y ello constituía, precisamente, la participación (procesión y retorno); en el tratado anónimo, en cambio, la *influentia* es una operación ejercida por la causa primera que *otorga y conserva* al efecto en el ser. Puesto que, a medida que los efectos se alejan de la causa primera su perfección disminuye, se deduce que el ser de la causa primera no es el mismo ser de los efectos. De ese modo, en el *Liber de causis*, se desvanece la condición inmanente de la forma en el efecto, acentuándose, al mismo tiempo, el carácter trascendente de la causa primera respecto de las causas segundas y de los efectos. Justamente, la inmanencia de una forma (lo participado) en el efecto, constituía, según los *Elementos*, la condición de posibilidad lógico-ontológica del retorno del efecto a la causa. Por lo tanto, si en el modelo causal del *Liber de causis*, la causa primera es comprendida como una causa eficiente, el significado del término “eficiente” debería indicar la trascendencia y autonomía de la causa primera. Así, el concepto de *influentia* garantiza el vínculo entre la causa y el efecto pues significa el ejercicio de una acción continua. Sin embargo, el hecho de que la relación de inmanencia de la causa en el efecto sea reemplazada por la dependencia del efecto respecto de esa acción manifiesta el énfasis puesto en su aspecto trascendente/eficiente.

Si esto es así, en lo que sigue podremos dilucidar en qué consiste, por un lado, la operación propia de la causa primera y, por el otro, la de las causas segundas, desarrollando la concepción ofrecida en el tratado anónimo sobre los dos modos de causar: el modo de la creación y el modo de la formación.

Los dos modos de causar en el *Liber de causis*: *modus creationis* y *modus formae*

En sus estudios sobre el *Liber de causis*, Cristina D’Ancona enfatiza la necesidad de tener en cuenta la confluencia de dos modelos metafísicos en la doctrina que postula el tratado anónimo: el creacionista-monoteísta y el procleano.²⁶⁷ Según esa línea interpretativa, podemos afirmar que una prueba del cambio conceptual que supone el encuentro entre ambos modelos la constituye la noción de “creación”, pues mientras que en los *Elementos*

²⁶⁷ Cfr., por ejemplo, la Introducción a su traducción del *Commento al Libro delle cause... op.cit.*, pp. 52-68 y *Recherches... op.cit.*, p. 17 et *passim*.

de teología la acción de las causas se enuncia como una producción de los efectos en un esquema conformado por dioses-hénadas, en el texto anónimo aparece explícitamente el término *creatio* para caracterizar la acción de la única causa primera.

Como hemos señalado, el orden metafísico en el *Liber de causis* se estructura según tres hipóstasis: la causa primera -identificada con la bondad pura-, la inteligencia y el alma. Precisamente, en el tratado anónimo se enuncian dos modos de causar: el primero, vinculado con la operación que efectúa la causa primera y, el segundo, relativo a la operación de las hipóstasis inteligencia y alma. Según el *Liber*, la causa primera ejerce su influencia por el *modus creationis* y, las causas segundas, por el *modus formae*. Justamente, dice el tratado anónimo, mientras que la causa primera “da a todas las cosas el ente” (*dat omnibus rebus ens*), las causas segundas imprimen una forma que especifica el ente creado. En la proposición 17 (148) el autor del *Liber de causis* establece claramente la distinción entre esos dos modos de causar:

“Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae”.²⁶⁸

Así, la *influentia* de la Causa Primera consiste en transmitir una primera perfección a sus efectos. Esa perfección es el ser y su trasmisión se efectúa por el modo de la creación. Puesto que propusimos profundizar nuestro análisis acerca de los supuestos teóricos que fundamentan la concepción de la causalidad en términos de producción (Proclo) y el sentido que adquiere la causalidad eficiente (Aristóteles) en el marco del modelo causal del *Liber de causis* (clave interpretativa propuesta por Tomás de Aquino), una primera cuestión que destacamos respecto de la caracterización de la causa primera como causa eficiente es que esa operación enunciada con el verbo *efficere* no es el inicio de un movimiento en el

²⁶⁸ *Liber de causis*, proposición 17 (18): “Retrocedamos y afirmemos que el ente primero es inmóvil y es causa de las causas, y, si el mismo da a todas las cosas el ente, entonces se lo da por el modo de creación. La vida primera da a los que son inferiores a ella, la vida, no por el modo de creación, más bien por el modo de forma. Similarmente, la inteligencia no da a los que son inferiores a ella y las restantes cosas, sino por el modo de forma”.

ámbito físico sino una *creatio* del ser del efecto. Asimismo, la segunda cuestión que subrayamos es que esa operación denominada *creatio* se manifiesta como más elevada (*altiozem*), sublime (*sublimiozem*), mejor (*meliozem*) y más noble (*nobiliozem*) que la operación de las causas segundas.²⁶⁹ En efecto, como es manifiesto tanto desde el punto de vista terminológico como desde el conceptual, esas notas atañen al modo de causar de la causa primera, a saber, el modo de la creación. Ello significa, por lo tanto, que si bien la noción de eficiencia puede aplicarse –como lo hace el autor del *Liber*- a la operación de la causa primera y a la de las causas segundas, sin embargo, la diferencia principal se encuentra en el carácter mejor y superior de la operación de la primera respecto de la segunda. Pero esa diferencia es, además y fundamentalmente, ontológica pues como señalamos, concierne no solo a la mayor potencia (*virtus*) de la Causa Primera, sino también a su anterioridad (*ante*) y superioridad (*superius*) respecto de las causas segundas y sus efectos.²⁷⁰ Dicho de otro modo: la eficiencia según el modo de la creación, no posee el mismo significado en la economía conceptual del tratado anónimo que la eficiencia según el modo de la formación. Por lo tanto, es lícito preguntarnos en qué consiste propiamente la operación eficiente de la causa primera.

En el capítulo anterior, hemos mostrado que el tratamiento de la noción de causalidad en los *Elementos de Teología* se desarrolla, específicamente, entre las proposiciones 7 y 13 y entre las proposiciones 56-77. En el *Liber de causis* muchas de estas proposiciones se presentan fusionadas en la proposición 1 que describe la relación entre la causa primera universal, las causas segundas y los efectos.²⁷¹ Hemos señalado también, que en el tratado anónimo el término *virtus* refiere al poder o capacidad de las causas para producir un efecto y, en ese sentido, recupera junto con la idea de *influentia* el significado de la “potencia activa” procleana. Así, la fuerza o potencia de la operación causal se manifiesta en la transmisión de una perfección de la causa hacia los efectos, a saber, el ser que opera como fundamento o sustrato ontológico de las determinaciones que especifican al ente.

²⁶⁹ Cfr. LdC, prop. 1 y prop. 5 (6), sentencia 63.

²⁷⁰ Cfr. LdC, prop 1 y prop. 2.

²⁷¹ Para las referencias sobre correspondencias entre E.T y LdC, Cfr., *supra*, p. 61, nota 194.

*“Et nos quidem exemplificamus illud per esse et vivum et hominem. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo (...) Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini”.*²⁷²

En la noción de *influentia*, está implicada la idea de que las perfecciones (*bonitates*) que posee la causa de modo eminente, se manifiestan de modo derivado en los efectos.²⁷³ Precisamente, en el *Liber de causis*, la causalidad es entendida como una operación ejercida por la causa primera sobre la totalidad de la realidad.²⁷⁴ Pues, en rigor, es la potencia de la causa primera aquella que produce el efecto, ya sea creando una perfección en forma inmediata (el ser) o mediata, es decir, transmitiendo a las causas segundas la potencia (*virtus*) para operar sobre los efectos. Por ello, al final del tratado, su autor deja clara la idea de que:

*“Manifestum est et planum quod omnis unitas post unum verum est acquisita, creata; verumtamen unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquisitum, sicut ostendimus”.*²⁷⁵

La noción de creación, en efecto, se vincula con la idea de que el ser creado adquiere una perfección que no le es propia sino que proviene de otro, i.e. de la causa primera (*si ergo*

²⁷² *Liber de causis*, proposición 1: “Y, por nuestra parte, lo ejemplificamos por un análisis del ser, del viviente, y del hombre. Es así ya que, en primer lugar, importa que una cosa sea ser, después viviente, y luego hombre (...) Luego, el ser es más fuertemente causa del hombre que el viviente, ya que es la causa del viviente, que lo es del hombre”.

²⁷³ En este sentido el *Liber de causis* conserva la idea procleana expuesta en la proposición 56 de los *Elementos de teología*. Moerbeke también traduce κρείττων por *eminentius*: “omne quod a secundis producitur, et a prioribus et causalioribus producitur *eminentius*, a quibus et secunda producebantur” pues la causa primera es *esse purus et unus et verus* (no puede haber multiplicidad en él) y su efecto es el ser creado *prima rerum creatarum est esse*, que alberga infinitas formas inteligibles. Cfr. LdC, prop. 4. El término, como mostramos, también se vincula con la voz *valentius* que expresa la misma idea. Cfr. *supra*, p. 14. Aquino también utiliza el término *eminentius* en conexión con el *modo* de causar denominado “eficiente” que caracteriza como *primordialiter* en su Comentario a la prop. 1 del *Liber*. Sobre el uso por parte de Tomás de Aquino del término *primordialiter*, Cfr. *supra*, pp.83-84, nota 258.

²⁷⁴ Cfr. LdC, prop. 18: *per modum creationis / per modum formae*. Asimismo, a la influencia absoluta creadora de la causa primera se le agrega la operación de las causas segundas que consiste en una especificación ulterior de esa realidad.

²⁷⁵ LdC, prop. 31 (219): “En consecuencia ya es patente y claro que toda unidad posterior al verdadero uno es adquirida, creada; pues el verdadero uno puro es quien crea las unidades, haciendo adquirir lo no adquirido, tal como mostramos”. Para la identificación de la Causa Primera, lo Uno Puro y el Ser Puro Cfr. LdC, prop. 4.

est ex alio, est ex uno primo acquisita unitas).²⁷⁶ Ciertamente, el autor del *Liber de causis*, describe a la causa primera como Ser Puro, Uno y Verdadero mientras que, del ser adquirido o creado, dice que “a pesar de ser uno se multiplica”²⁷⁷ (*esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur*). Nos ocuparemos de esta importante distinción en este mismo capítulo. Por ahora, sin embargo, nos interesa mostrar el énfasis que el autor del *Liber* otorga al aspecto trascendente de la causa primera. Justamente, esa trascendencia se asocia, en el tratado anónimo, a su modo de causar, es decir, la creación:

“Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis”.²⁷⁸

Que significa que la causa primera está más allá de las cosas creadas:

“Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res”.²⁷⁹

Ahora bien, como señalamos, el modo causal al que el autor del *Liber* denomina *creatio* es absoluto y su primer efecto universal es el ser creado.²⁸⁰ Las causas segundas, en cambio, ejercen su poder causal precisamente sobre ese sustrato (el ser creado) como sobre una “corteza”. Por ello, el tratado anónimo dice:

“Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae in quod efficiat operationes suas”.²⁸¹

²⁷⁶ LdC, prop. 31 (218): “En consecuencia, si existe desde otro, la unidad existe adquirida a partir del uno primero”.

²⁷⁷ LdC, prop. 4 (41).

²⁷⁸ LdC, prop. 19 (155): “La causa primera rige todas las cosas creadas sin que se entremezcle con ellas”.

²⁷⁹ LdC, prop. 8 (87): “Ciertamente la causa primera no es ni la inteligencia, ni el alma, ni la naturaleza, más aún está por encima de la inteligencia y el alma y la naturaleza, ya que es creadora de todas las cosas”. En el mismo sentido, Cfr. LdC prop. 5.

²⁸⁰ D’Ancona, habla de una creación *ex-nihilo* por el carácter absoluto que reviste el *modus creationis*. Cfr. D’Ancona, *Recherches... op.cit.*, p. 17; 52 *et passim*.

²⁸¹ LdC, prop. 3 (33): “Por consiguiente, después que la causa primera creó el ser del alma, la puso como una corteza de la inteligencia en la cual ejecute (*efficiat*) sus operaciones”. Para el término *stramentum*, Cfr. D’Ancona, *Commento al Libro delle Cause ... op.cit.*, p. 198, nota 18.

El verbo *efficere* utilizado, también, para describir la operación que llevan a cabo las causas segundas posee, entonces, un significado en relación al modo de causar específico en el que se manifiesta esa “eficiencia”. Justamente, como enuncia la proposición 17 del *Liber* se trata del modo de la formación. El modo en el que causan las causas segundas consiste en la impresión de una forma en un sustrato. Como se lee en el siguiente pasaje del *Liber de causis*:

“Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur [...] Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima [...] Et animae superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores. Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, est super impressionem fortior, et quod impressum est ab ea est fixum, stans, et est motus eius aequalis, continuus”.²⁸²

En efecto, la Causa Primera crea el ser de las cosas. El primer ser creado es la inteligencia que posee la potencia (*virtus*)²⁸³ para imprimir su forma inteligible tanto en las llamadas inteligencias segundas cuanto en las almas. Ello implica que la operación causal de la inteligencia se ejerce sobre un sustrato y en ello radica la diferencia fundamental con el *modus creationis* pues éste es un modo causal absoluto. A su vez, las almas que reciben las formas de las inteligencias primeras son más perfectas y completas. El autor del *Liber* las describe como almas superiores.²⁸⁴ Las almas superiores imprimen su forma (animante)²⁸⁵ en las almas inferiores. Su eficiencia, sin embargo, no solo depende de la causa primera - cuya *virtus* recibe²⁸⁶ sino también de la inteligencia. Precisamente, su capacidad causal

²⁸² LdC, prop. 4 bis (49): “Las inteligencias primeras superiores, que siguen a la causa primera imprimen unas formas segundas, estables que no se destruyen, [...] pero las inteligencias segundas imprimen formas declinantes, separables tal como el alma. (53) Las almas superiores infunden las bondades que reciben de la inteligencia en las almas inferiores. (54) Toda alma que recibe más potencia de la inteligencia es más fuerte por lo que respecta a la impresión y lo que es impreso por ella es fijo, estable y su movimiento es un movimiento igual y continuo”.

²⁸³ El término *virtus* manifiesta la idea de la potencia como fuerza y también como capacidad.

²⁸⁴ Cfr. LdC, prop. 4 bis (52): “Igitur animae quae sequuntur alachili id est intelligentiam, sunt completae, perfectae, paucae declinationis et separationis; et animae quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et declinatione sub animabus superioribus”.

²⁸⁵ Cfr. LdC, prop. 3 *operatio animalis*.

²⁸⁶ Cfr. LdC, prop. 3 (28): “Operatio [anima] autem divina est quoniam ipsa parat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima”.

(*virtus*) es mayor o menor en función de la potencia que recibe y esa recepción está determinada por la mayor o menor distancia respecto de su causa. Por ello, “toda alma, que recibe más virtud de la inteligencia es más fuerte por lo que respecta a la impresión”.²⁸⁷

De ese modo, el orden de lo real en el *Liber de causis* se manifiesta como una estructura escalonada: la causa primera como el origen trascendente que crea (el ser de) las causas segundas y sus efectos. Su capacidad causal superior (potencia/*virtus*) se transmite a las causas segundas que son eficientes en función de esa capacidad aunque, sin embargo, esa eficiencia se manifiesta en modo derivado. La distinción entre el modo de causar de la causa primera y el modo en que ejercen su potencia las causas segundas radica en el concepto de creación que indica, asimismo, la diferencia ontológica fundamental entre lo primero y lo segundo:

“Et completum, apud nos, quamvis sit sufficiens per se ipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino”.²⁸⁸

Hemos señalado que la clave interpretativa de Tomás de Aquino -quien analiza al *Liber de causis* según el esquema aristotélico de las cuatro causas- propone como aspecto principal (*primordialiter*) de las causas, su carácter eficiente.²⁸⁹ Esta interpretación, en rigor, es posible a partir de los cambios conceptuales introducidos por el propio autor del *Liber de causis* respecto de su fuente procleana pues, en efecto, ellos permiten extender el sentido de causalidad eficiente aristotélico al ámbito inteligible y, específicamente, a la operación de la causa primera que tiene lugar por el *modus creationis*. Ahora bien, al mismo tiempo, esas modificaciones conceptuales provocan que la noción de creación adquiera un significado específico en el marco del modelo causal que estamos analizando. Precisamente, el modo en que se ejerce esa operación (*creatio*) constituye la condición de posibilidad para que las causas segundas existan y actúen, es decir, desplieguen su propia *virtus efficiens*.

Por ello, según el análisis que hemos propuesto, podemos destacar tres supuestos metafísicos que operan en la especulación del autor del *Liber*. En primer lugar, la estructura

²⁸⁷ LdC, prop. 4 bis (54): “Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, est super impressionem fortior...”

²⁸⁸ LdC, prop. 21 (167): “Y entre nosotros, lo perfecto, aunque sea suficiente por sí mismo, con todo no puede crear alguna otra cosa ni infundir de sí mismo algo de ninguna manera”.

²⁸⁹ Cfr., *supra*, p. 90, nota 273.

escalonada de la realidad (según la cual lo superior es el origen y la causa de lo inferior) de acuerdo a la proximidad o lejanía de las entidades respecto del ser puro o causa primera; en segundo lugar, que la operación de la causa primera se denomina *influentia* y ello da cuenta de la existencia de una transmisión de sus perfecciones y de su potencia (*virtus*) a las causas segundas. Por último, puesto que la *influentia* es una operación que la causa primera ejerce continuamente sobre todo lo real, a ella conviene la conservación de los efectos en el ser. En lo que sigue, mostraremos el modo en el que estos tres supuestos impactan en la concepción que aporta el *Liber de causis* sobre la inteligencia, particularmente respecto de a) su carácter mediador; b) como primer ser creado y c) en lo concerniente a su vínculo con los efectos.

a) **La inteligencia único intermediario entre la causa primera y lo creado**

Si es cierto, como apunta Tomás de Aquino en su *Comentario al Liber de causis*, que la noción aristotélica de causa eficiente atraviesa el modelo causal del tratado anónimo, cabe preguntarse si no resulta insuficiente a la hora de caracterizar la operación de la causa primera. En efecto, si la noción de causa eficiente significa el inicio de un movimiento o señala al agente que origina un movimiento, ello no alcanza para explicar que la operación de la causa primera consiste en “dar el ser a los entes”²⁹⁰ por el modo de una creación que se concibe, claramente, como absoluta.²⁹¹ Justamente, ese sentido del concepto de creación que está presente en el tratado anónimo pero ausente en los *Elementos*, se revela fundamental para explicar la diferencia ontológica entre el ser que crea y el ser creado, diferencia que deriva, a su vez, en una distinción relativa a la capacidad causal (operativa) de ambos. Así, la potencia (*virtus*) de la causa primera constituye la condición de posibilidad para que las causas segundas ejerzan su operación, pues no solo transmite la primera perfección a las causas segundas -y en ese sentido ellas ejercen una operación propia (intelectible/animante)- sino que la potencia de la causa primera continúa operando a través de ellas.

²⁹⁰ Cfr. LdC, prop. 17: “ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis”. La proposición completa, *supra*, p. 88, nota 268.

²⁹¹ Esto es: *ex nihilo*. D’Ancona, *Recherches... op.cit.*, *supra*, p.91, nota 280.

Ahora bien, según nuestra consideración, de esta lectura del *Liber de causis* surge una imagen paradójica pues a pesar de que la jerarquía de la realidad se conforma a través de intermediarios que distancian ontológicamente a la causa primera de sus efectos, sin embargo su operación se ejerce continuamente sobre toda la realidad y, en ese sentido, conserva a los efectos en el ser. Dicho de otro modo, ¿por qué deberían existir intermediarios (causas segundas) entre la causa primera y sus efectos si la operación de la causa primera garantiza la existencia de los últimos? Esta tesis ambigua aparece en la primera proposición del *Liber* que, en virtud de su carácter programático, afecta la trama argumentativa de todo el tratado. Como puntualizamos, por un lado, la *influentia* como operación propia de la causa primera señala la conservación de los efectos en el ser:

“Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae. Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam”.²⁹²

Por otra parte, puesto que se trata de la trasmisión de una *virtus efficiens* hacia las causas segundas, de ello deriva el hecho de que éstas posean un *modo proprio* (*modus formae*) para ejercer su operación que, sin embargo, se presenta al mismo tiempo como una potencia (*virtus*) ajena. Así, la inteligencia, que posee una potencia propia, sin embargo opera también por la potencia de la causa primera pues:

“Intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea”.²⁹³

Asimismo, el alma posee tres operaciones: una propia denominada animante; una intelectible, que proviene de la inteligencia y una divina, que el alma recibe de la causa primera. Así explica la proposición 3:

²⁹² LdC, prop. 1 (16 y 17):” Y no se fija el causado de la causa segunda sino por la potencia de la causa primera. Es así porque, cuando la causa segunda produce una cosa, la causa primera, que es superior a ella, influye por propia potencia sobre aquella cosa; y por eso se adhiere a ella con más fuerte adherencia y la conserva”.

²⁹³ LdC, prop. 8 (81): “La inteligencia rige todas las cosas que están bajo ella por la potencia divina que en ella hay”.

“Omnis anima nobilis tres habet operationes; nam ex operibus eius est operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina [...]Manifestum est igitur nunc quod anima habet tres operationes, quoniam habet virtutes tres: scilicet virtutem divinam et virtutem intelligentiae et virtutem eius essentiae”.²⁹⁴

En efecto, la *virtus* (potencia) de la causa primera es condición de posibilidad de la operación de las causas segundas porque es la causa de la *virtus* que poseen las causas segundas. Es decir, la causa primera trasmite a las causas segundas su capacidad operativa:

“Virtus divina est supra omnem virtutem intellectibilem et animaleam et naturalem, quoniam est causa omni virtuti”.²⁹⁵

En lo que atañe a las similitudes y diferencias conceptuales entre los *Elementos de teología* y el *Liber de causis* cabe destacar aquí, el hecho de que puesto que la noción de *influencia* no designa directamente la inmanencia de la causa en el efecto sino que más bien indica la operación que la causa primera ejerce sobre toda la realidad, el valor que los intermediarios adquieren dentro del esquema causal no es relativo a la *constitución ontológica* del efecto sino a su *virtus*, es decir, al modo preciso de ejercer su capacidad operativa denominado *modus formae*. Justamente, esa capacidad la poseen las causas segundas y se ejerce como una operación propia aunque, no obstante, se trate de una potencia derivada de la causa primera. Por ello, en el tratado anónimo, el carácter necesario de los intermediarios vinculado con la *constitución ontológica* de los efectos se diluye notablemente pues la primera perfección -el *ser*- es dada por la causa primera por el modo de la creación. Contrariamente, el aspecto relativo a la *potencia causal (virtus)* atraviesa la estructura de la jerarquía desde la causa primera hasta el último efecto mediante la operación de las causas segundas, en rigor y específicamente, mediante la inteligencia.

²⁹⁴ LdC, prop. 3 (27; 31 y 36): “Toda alma noble tiene tres operaciones; pues entre sus operaciones está la operación del alma, la operación intelectual y la operación divina [...]En consecuencia, ahora queda manifiesto que el alma tiene tres operaciones, ya que tiene tres potencias, a saber, la potencia divina, la potencia de la inteligencia y la potencia de su esencia.

²⁹⁵ LdC, prop. 8 (89): “La potencia divina es superior a toda potencia intelectible y animante y natural ya que es causa de toda potencia”.

Ahora bien, puesto que el autor del *Liber de causis* ofrece una especulación metafísica en el marco de una concepción creacionista del universo ello modifica la noción procleana de mediación. La noción de mediación, en el esquema de los *Elementos*, constituye el eslabón fundamental de conexión entre la procesión y el retorno. Si es cierto entonces, que el concepto de *creatio* ha provocado las modificaciones conceptuales antes señaladas, ello deberá impactar en la concepción de los momentos constitutivos de lo real. En efecto, una de las consecuencias del énfasis puesto en el carácter trascendente de la causa primera en detrimento de su aspecto inmanente, resulta ser la modificación conceptual del momento de retorno o regresión del efecto hacia su causa. Justamente, en lo que concierne a este movimiento el autor del *Liber de causis* explica, en una sola proposición, en qué consiste la *reditio completa*. El retorno del efecto a su causa se concibe exclusivamente en el plano de la inteligencia:

*“Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. [...] Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam”.*²⁹⁶

La condición de la inteligencia es, en efecto, diversa a la del alma, la naturaleza y los demás seres también creados por la causa primera, pues la inteligencia se presenta como un ser

²⁹⁶ LdC, prop. 14 (124-128): “Todo cognoscente que conoce su esencia retorna a su esencia con un retorno completo [...] Esto no es así, sino porque el cognoscente y lo conocido son una cosa una, porque el conocimiento del que conoce su esencia es desde él y para él: es desde él porque es conoecedor, es para él ya que es conocido. Esto es porque en tanto que el conocimiento es conocimiento del cognoscente y el cognoscente conoce su esencia, su operación es de retorno a su esencia; por lo tanto, su substancia es la que retorna a su esencia otra vez. Y no significo por «retorno de la substancia a su esencia» sino que es presente, fijado por sí misma, no necesitada en su fijeza y en su esencia de ninguna otra cosa que la rijan, ya que es substancia simple, suficiente por sí misma”.

creado sin mediación (*absque medio*) mientras que el alma, la naturaleza y las cosas sometidas a generación y corrupción²⁹⁷ son creadas mediante la inteligencia:

“*Causa prima [...] verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res mediante intelligentia*”.²⁹⁸

Sobre el problema que concierne a la concepción de una creación a través de intermediarios, que en el caso del *Liber de causis* se traduce en la idea de una creación *mediante intelligentia*, Cristina D’Ancona ha investigado, en particular, una de las fuentes del tratado anónimo –la denominada plotiniana arábica.²⁹⁹ Destaca, respecto de esta fuente, la ausencia de una distinción cualitativa entre los dos modos de causar relativos a la operación de la causa primera y a la de las causas segundas que provoca comprender la mediación de la inteligencia como condición de posibilidad suficiente de la creación pero no necesaria.³⁰⁰ Según nuestra interpretación, en el *Liber de causis* la distinción cualitativa entre dos modos de causar se presenta claramente tanto desde el aspecto literal cuanto conceptual. Por ello, consideramos que esa distinción otorga cierta autonomía a la inteligencia y deriva en su condición de última instancia a la que pueden acceder las cosas creadas, ya sea en cuanto mediadora desde el punto de vista gnoseológico –para acceder a un cierto conocimiento de la causa primera-³⁰¹ ya sea en relación al momento de retorno entendido ontológicamente, es decir, como *communio et coniunctio* con la causa.³⁰²

²⁹⁷ LdC, prop. 32 (216): “Iam ergo manifestum est ex eo quod diximus, quod omne generatum cadens per substantiam suam sub tempore est habens substantiam pendentem per ens purum quod est causa durabilitatis et causa rerum sempiternarum omnium et destructibilium”. Para la identificación de las sustancias generadas con las sometidas a generación y corrupción, cfr. Prop. 29 (207): “inter substantias quae sunt sub tempore, scilicet cadentes sub generatione et corruptione”.

²⁹⁸ LdC, prop. 8 (87): “La causa primera [...] es creadora de la inteligencia sin mediador, y creadora del alma y de la naturaleza mediante inteligencia”.

²⁹⁹ Cfr. D’Ancona, *Recherches... op.cit.*, e el capítulo titulado “La doctrine de la création ‘mediante intelligentia’” pp. 73-95.

³⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 93.

³⁰¹ LdC, prop. 5 (63): “Et ipsa [causa prima] quidem non significatur nisi ex causa secunda quae est intelligētia et non nominatur per nomen causati sui primi nisi per modum altiore et meliorem quoniam quod est causati est causae iterum, verumtamen per modum sublimiorem et meliorem et nobiliorem, sicut ostendimus”. (La misma [causa primera], ciertamente, no es significada sino a partir de la causa segunda, que es la inteligencia; y no es nombrada por el nombre de su primer causado sino por un modo más alto y mejor, a causa de que lo que es el causado es también la causa, con todo, en verdad, por un modo más sublime y mejor y más noble, tal como mostramos).

³⁰² Cfr. *supra*, capítulo 1, p. 44. En ese sentido, como se desprende claramente del LdC, prop. 14, conocimiento y esencia tienen un vínculo complicativo pues conocer es conocer la esencia y retornar a ella es

Necesariamente, esta restricción del momento de retorno del efecto a la causa al plano exclusivo de la inteligencia impacta en el concepto de mediación procleano. Justamente, según el *Liber*, el retorno no es una prerrogativa de todas las realidades sino de algunas,³⁰³ a saber, de aquellas que reciben la forma intelectible de la inteligencia superior.³⁰⁴ En ese sentido, la proposición 18 expresa:

“Ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa [...] scilicet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae ex eis est intelligentia completa in primis, integra”.³⁰⁵

Pero si la constitución ontológica de un determinado efecto, según el tratado anónimo, remite al ser -dado por creación por la causa primera- surge con claridad la necesidad de postular un vínculo entre la inteligencia y el ser. En efecto, la inteligencia es el primer ser creado, la única instancia mediadora en la creación de la causa primera y la única instancia en la que se produce un retorno completo a la causa.

b) La inteligencia primer ser creado

Las modificaciones conceptuales efectuadas por el autor del *Liber de causis* al esquema causal procleano se manifiestan, claramente, en el significado que adquiere la noción de *ser* en el tratado anónimo. Según nuestra lectura, del texto de Proclo surge con claridad que el ser no ocupa el lugar superior de la estructura de lo real, pues su principio u origen lo

entendido como el movimiento, justamente, de la inteligencia sobre sí misma. Acaso en esta dirección puedan indentificarse las similitudes conceptuales con la noción de primer motor inmóvil aristotélico (una inteligencia que se piensa a sí misma).

³⁰³ LdC, prop. 11 (103 y 106): “Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio [...] Et illud quidem non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum”. (De todos los primeros, unos cuantos están en algunos por aquel modo por el cual conviene que esté uno de ellos en otro [...]) Y ello, ciertamente, no es así, sino porque cada uno de los primeros o bien es causa o bien es causado).

³⁰⁴ Cfr. LdC, prop. 4 bis (49 y 52).

³⁰⁵ LdC, prop. 18 (149 y 151): “Entre las inteligencias existe la que es inteligencia divina, ya que la misma recibe en abundancia de las bondades primeras que proceden de la causa primera [...] ya que no toda inteligencia depende de las bondades de la causa primera sino la que entre ellas es inteligencia perfecta, primera, íntegra”.

constituye la unidad. Justamente, el ser posee una relación de dependencia respecto de la unidad porque, según Proclo, un ser que pierde su característica esencial continúa existiendo como unidad.³⁰⁶ En el tratado anónimo, en cambio, la noción trasmuta notablemente en relación a su fuente pues se formula de dos maneras:³⁰⁷ la primera, define al ser como Puro, Uno y Verdadero:

“*esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum*”.³⁰⁸

La segunda definición concierne al ser creado, a saber, el primer efecto de la causa primera, compuesto de finito e infinito:

“*Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud [...] et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero [...] Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito*”.³⁰⁹

A propósito del carácter programático de la primera proposición del *Liber de causis*, allí el autor ofrece un ejemplo en el que el ser es definido como “causa remota” del efecto. Esta caracterización de la causa se contrapone a las denominadas “causas próximas” que, en el

³⁰⁶ Cfr. *supra*, capítulo 1, especialmente p. 16.

³⁰⁷ D’Ancona postula la idea de que en el *Liber de causis* se produce un “desdoblamiento del Ser”: “Nel De causis la nozione di essere sembra sdoppiarsi...”, *Commento al Libro delle Cause... op.cit.*, “Introducción”, p. 63. Por nuestra parte no optamos por esta denominación porque consideramos que “desdoblamiento” parece indicar que un mismo ser se transforma en dos y, en realidad, lo que parece decir el *Liber* es, según nuestra lectura, que el ser puro uno y verdadero es el único ser, mientras que el ser creado es un ser por homonimia, es un ser derivado, justamente, es creado. La noción de desdoblamiento, sin embargo, podría contribuir a mostrar el tratamiento exiguo que el autor del *Liber* dedica a la cuestión de la inefabilidad e incognoscibilidad de la causa primera, tratada con cierta profundidad solo en la proposición 5, y luego mencionada en las proposiciones 15 y 21. En efecto, la ambigüedad respecto del tratamiento de la causa primera como superior al ser, y al mismo tiempo, como ser puro, uno, verdadero para compararla con el ser creado (prop. 4 (38-40)), tiene un correlato con el tratamiento de la inaccesibilidad ontológica y gnoseológica de la causa primera que, en el *Liber de causis* se presenta mucho menos explícita que, por ejemplo, en la filosofía de Dionisio Areopagita.

³⁰⁸ LdC, prop. 4 (40): “[el ser creado] no fue hecho así sino a causa de su proximidad al ser puro y uno y verdadero en el cual no hay multitud de modos alguna”.

³⁰⁹ LdC, prop. 4 (37; 42): “La primera de las cosas creadas es el ser y ningún otro ha sido creado antes del mismo [...] Y no fue hecho así sino a causa de su proximidad al ser puro y uno y verdadero [...] Y él mismo, ciertamente, no es hecho muchos sino porque él mismo, a pesar de ser simple y de que no exista entre las creaturas algo más simple que él, con todo, es compuesto de finito e infinito”.

caso mencionado, son relativas a la vida y a la racionalidad.³¹⁰ Sobre la base del ejemplo es posible inferir que el ser como causa remota es el Ser Puro, Uno y Verdadero mientras que el primer ser creado es el efecto propio de la causa primera. La distinción entre *causa remota* y *causa propinqua* que propone el autor del *Liber* en la primera proposición refleja la idea del alejamiento o proximidad respecto del primer principio que, tanto en la obra de Proclo como en el tratado anónimo, dan cuenta de la estructura gradual de la realidad. Ese orden ontológico escandido, además, determina el grado de simplicidad y perfección de una entidad. Justamente, el ser Puro es simple y no admite multiplicidad alguna mientras que el ser creado, “aunque es uno se multiplica, es decir, que él mismo recibe la multiplicidad”.³¹¹ Las nociones de lejanía y proximidad, indican, por ello, la distancia entre la causa y el efecto. Puesto que en el *Liber* esa distancia marca la diferencia fundante entre el creador y lo creado, no se trata de una distancia espacial sino, específicamente, de una distancia ontológica.³¹²

En lo que concierne al vocabulario relativo al ser en el *Liber de causis*, Cristina D’Ancona explica su origen y uso comparando la traducción árabe de los textos de Proclo y Plotino y la del *Liber de causis*.³¹³ En el texto anónimo aparece la fórmula *anniyya faqat* que significa “solamente ser” que fue traducida al latín por *esse tantum*. Sin embargo, mientras que en las obras neoplatónicas traducidas al árabe, el Primer Principio es caracterizado como supraesencial y suprasubstancial, en el *Liber de causis* “el Primer Principio es

³¹⁰ LdC, prop. 1 (7, 8, 9, 12, 18): “Vivum ergo est causa hominis propinqua; et esse, causa eius loginqua. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini [...] Iam ergo manifestum est et planum quod causa loginqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam supere am et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinqua”. (En consecuencia, viviente es la causa próxima del hombre; y el ser su causa remota. Luego, el ser es más fuertemente causa del hombre que el viviente, ya que es la causa del viviente, que lo es del hombre [...]) En consecuencia, ya queda manifiesto y claro que la causa remota es causa de una cosa más intensamente que la causa próxima, que la sigue, y que la misma infunde su virtud sobre ella, la conserva y no se separa de ella por la separación de la causa próxima).

³¹¹ LdC, prop. 4 (41): “Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam”.

³¹² Cfr. *supra*, capítulo 1 de esta tesis, especialmente, p.47, nota 153.

³¹³ Cfr. D’Ancona Cristina, L’influence du vocabulaire arabe: causa prima est esse tantum”, en Hammese y Steel, *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age: actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société Internationale pour l’Etude de la philosophie médiévale*, Turnhot, Brepols, 2000, pp. 51-97. En p. 56 la autora explica: “Dans le traductions arabes de Plotin et de Proclus et dans le *Liber de causis*, les terms *al-aniyya* et *al-huwiyya* [...] se trouvent utilisés de façon presque synonyme pour traduire το όν, tandis que pour la traduction de το εἶναι c’est plutôt *al-aniyya* qui est adopté”. (“En las traducciones árabes de Plotino y Proclo, así como en el *Liber de causis* los término *al-anniyya* y *al-huwiyya* se utilizan como sinónimos para traducir το όν, a pesar de que para la traducción de το εἶναι se adopta, frecuentemente, el término *al-anniyya*”). Trad. Propia.

conocido como el grado puro y supremo del Ser”. En efecto, se trata de la fórmula *Causa prima est esse tantum*. Las proposiciones en las que se utiliza este vocabulario son, justamente, aquellas completamente independientes de los *Elementos de teología* de Proclo, las cuales, además, están dedicadas a describir la relación entre la inteligencia y la causa primera.³¹⁴ De ese modo, la causa primera o ser Puro por una parte y la inteligencia o ser creado por la otra, se expresan con la misma noción de ser y ello muestra la adopción, por parte del autor del *Liber*, de un contexto metafísico diverso al procleano que se inserta en lo que podríamos denominar “neoplatonismo creacionista”, según el cual la segunda hipóstasis, la inteligencia, adopta una función mediadora entre la causa primera y lo creado y, por ese carácter mediador, deviene regente de lo creado: el alma y la naturaleza.

“Ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea; et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiam”.³¹⁵

Desde el inicio del tratado, específicamente en la proposición 4, el autor del *Liber de causis* establece un vínculo complicativo entre el primer ser creado y la inteligencia:

“Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est achili id est intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus”.³¹⁶

³¹⁴ Cfr. *Ibid.* p.57. La fórmula aparece en las prop. 8 y 19.

³¹⁵ LdC, prop. 7 (72): “En consecuencia, la misma [la inteligencia] separa lo que es superior a ella y lo que es inferior a ella, y conoce que lo que está sobre ella es su causa, y que lo que está bajo ella es causado por ella; y conoce su causa y su causado por el modo que es causa suya, a saber, por el modo de su substancia”.

³¹⁶ LdC, prop. 4 (43): “Es así porque todo lo que, a partir de él (el ser), se sigue de la causa primera es *achili*, esto es, inteligencia, completa y última en potencia y en las restantes bondades”. D’Ancona traduce al francés *ultima potentia* por *sommet de la puissance*. Acordamos con esa traducción y mostraremos que, en efecto, el significado que adquiere la fórmula “*ultima en potentia*” en el *Liber* es el de “suma potencia”, es decir, una capacidad causal superior que, si bien depende y procede desde la Causa Primera pertenece a la Inteligencia en función de su autosuficiencia. Cf. D’Ancona, *Recherches... op.cit.*, p. 33, nota 39. El sentido de *ultima potentia* como suma potencia es muy importante porque el término “última” predicado de la potencia de la inteligencia podría ser interpretado refiriendo a una potencia pasiva, según uno de los sentidos que le otorga Aristóteles y que finalmente se impuso sobre el otro significado, a saber, el de potencia activa. Ello permitiría una interpretación de la fórmula “*ultima potentia*” marcando la distinción con la Causa Primera como acto puro, es decir, anulando del *Liber* el doble significado que adquiere la noción de potencia en el análisis procleano del concepto y, por lo tanto, enmarcando al texto anónimo, claramente, en lo que podríamos denominar una metafísica aristotélico-tomista. Nuestra interpretación propone lo contrario. Por ello, como intentaremos mostrar, en el siguiente capítulo, la exégesis de Alberto Magno y de Dante suponen un significado de *potencia* en sentido activo. En relación a la indentificación entre la inteligencia con el ser

Con la expresión “todo lo que se sigue de la causa primera es *achili*”, el autor del *Liber* refuerza la imagen de que la inteligencia coincide con el ser creado y de que, en rigor, todo lo que es y procede de la causa primera es inteligencia. Tanto es así que, a pesar de que el término semejanza aparece muy pocas veces en el tratado anónimo,³¹⁷ sin embargo, respecto de la inteligencia, el autor del *Liber* expresa:

“Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regit res quae sub ea sunt”.³¹⁸

Por ello, a pesar de establecer una clara distinción entre el ser Puro y el ser creado, en el *Liber* también se señala que entre nosotros (*apud nos*) existe una realidad suficiente por sí misma. En efecto, la inteligencia es completa y autosuficiente en el marco de aquello que es “entre nosotros”, distinguiéndose de lo Primero por su incapacidad para crear. Como indica la prop. 21:

“Et completum apud nos, quamvis sit sufficiens per se ipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino”.³¹⁹

creado, otras proposiciones son la prop. 15 (130): *ens primum creatum, scilicet intelligentia*; la prop. 6 (70): *Et intelligentia quidem non recipit divisionem quoniam est primum creatum quod cretum est a causa prima*; la prop. 22 (173): *Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimis*.

³¹⁷ Sobre la aparición del término semejanza en el *Liber de causis*, Cfr. *supra*, p. 83, nota 255.

³¹⁸ LdC, prop. 22 (173): “La inteligencia es el primer creado y el más semejante a Dios sublime; y a causa de ello rige las cosas que son inferiores a ella”. En relación con la distancia ontológica que mencionamos anteriormente la prop. 9 señala que, puesto que la inteligencia es más próxima y semejante a la Causa Primera su potencia es mayor a la de otras inteligencias. En ese sentido, “última potencia” significa “potencia superior” es decir, activa. Cfr. LdC, prop. 9 (95-96).

³¹⁹ LdC, prop. 21 (167): “Y entre nosotros, lo completo, aunque sea suficiente por sí mismo (autosuficiente) con todo no puede crear alguna otra cosa ni infundir de sí mismo algo de ninguna manera”. Desde el punto de vista terminológico y, en cierto sentido, literal, la expresión “autosuficiente”, a diferencia de “autosubsistente” que utilizamos en el análisis del capítulo 1 cuando analizamos los *Elementos* de Proclo, mostraría, en función de lo establecido por el autor del *Liber*, un significado diferente a lo que Proclo definía de esa manera -i.e. autosuficiente-, como de hecho lo hacen Gersh y Dodds. En el caso de Proclo indicaría, en efecto, una distinción respecto de que algo pueda ser causa de sí mismo y que, por ello, el substrato donde ejerce su potencia causal sea sí mismo. Estas características corresponderían, según nuestra interpretación, a las hénadas y sustancias inteligibles procleanas pues ellas se describen, como vimos, como *autohypostaton*, esto es, causa de su propia sustancia. De allí, nuestra preferencia por el término autosubsistentes. En cambio, en el marco de la argumentación del *Liber de causis*, autosuficiente (*sufficiens per se ipsum*) no significa ni causa de su propia substancia ni tampoco, justamente, indica la capacidad de causar sin un substrato, es decir, de crear. *Autosuficiente*, predicación que se otorga a la inteligencia en el *Liber*, significaría entonces, poseedora de una capacidad causal propia, de una potencia/*virtus* propia, a saber, la *virtus* intelectible. Ello constituye la condición de posibilidad del conocimiento de todo lo real, tanto el acceso (quizás inadecuado) al

Precisamente, la inteligencia se distingue de la causa primera, fundamentalmente por su imposibilidad para operar por el *modus creationis*, sin embargo al mismo tiempo, el autor del *Liber* la describe como entre nosotros (*apud nos*), suficiente por sí misma (*sufficiens per seipsam*) y como la instancia en la que es posible un retorno a la causa (*reditio completa*).

Por ello, sobre la base del concepto de *creatio* y la diferencia ontológica implicada en esa noción, el autor del *Liber* puede trasladar ese esquema jerárquico de carácter metafísico a la esfera del gobierno. Así, mientras que el primer ser creado -i.e. la inteligencia- rige entre nosotros (*apud nos*), quien gobierna la totalidad de lo creado es la causa primera, es decir, Dios:

*“Regens ergo est Deus, benedictus et sublimis, quoniam ipse replet res bonitatibus. Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regis res quae sub ea sunt [...] Verumtamen, quamvis intelligentia regat res quae sunt sub ea, tamen Deus, benedictus et sublimis, praecedit intelligetiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentia, quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen. Et significatio illius est quod res, quae non recipient regimen intelligentiae, recipient regimen creatoris intelligentiae”.*³²⁰

conocimiento de la causa primera cuanto el conocimiento de lo que es “entre nosotros”. Como explica, entre otras, la prop. 7 (76): “Y, si esto es así, entonces sin ninguna duda, las bondades que descienden sobre la inteligencia desde la causa primera son en ella intelectibles, y de igual manera las cosas corpóreas sensibles son intelectibles en la inteligencia”. En este sentido, y según estos pasajes, interpretamos que aquí aparecen dos nociones que, mientras que en la obra de Proclo eran conceptualmente excluyentes, según el *Liber* pueden concebirse conjuntamente. En efecto, según los *Elementos*, autosubsistente significa que una substancia es causa de sí misma, es decir que no depende de otro y menos en relación al ser pues las hénadas y principios autosubsistentes son supraesenciales. En cambio, según el *Liber*, el carácter autosuficiente de la inteligencia no anula la posibilidad de que su ser sea creado por la causa primera. Por el contrario, su condición de “creada” permite pensarla como semejante a la causa primera, es decir, precede y al mismo tiempo es otra de la causa primera.

³²⁰ LdC, prop. 22 (173, 174, 175): “En consecuencia quien rige es Dios, bendito y sublime ya que él mismo llena de bondades las cosas. La inteligencia es el primer creado y el más semejante a Dios sublime; y a causa de ello rige las cosas que son inferiores a ella. Pero aunque la inteligencia rija las cosas inferiores a ella, con todo, Dios bendito y sublime, precede en el gobierno a la inteligencia y rige a las cosas con un régimen más sublime y más alto que el régimen de la inteligencia, ya que es aquello que da el gobierno a la inteligencia. (22 (174). El significado de ello es que las cosas que no reciben el gobierno de la inteligencia reciben el gobierno del creador de la inteligencia”.

En efecto, la inteligencia ejerce la función de un príncipe, esto es, rige las cosas inferiores a ella por su semejanza con la causa primera:

“Intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea et retinen seas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae. Et similiter intelligentia regit naturam per virtutem divinam”.³²¹

Como señalamos, las proposiciones 6 a 10 enuncian las características principales de la inteligencia: indivisibilidad, incorporeidad y capacidad para efectuar un retorno completo sobre sí misma. Puntualizamos, además, que la inteligencia se presenta como el primer ser creado cuyo modo de causar es por el *modus formae*, es decir que todo aquello que es informado por la inteligencia deviene inteligible. Asimismo, enunciamos al inicio de este capítulo que el *Liber de causis* establece que *“intelligentia regit naturam per virtutem divinam”*³²² y *“comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam”*.³²³ Por último, existen inteligencias primeras y segundas. Ambas “están llenas de formas” aunque en el primer caso son formas universales y en el segundo particulares.³²⁴

Ahora bien, también hemos puntualizado que no todas las instancias de la realidad poseen la capacidad para retornar a su causa en función de que no reciben la forma intelectible del mismo modo.³²⁵ A continuación analizaremos ese particular aspecto de la doctrina del *Liber* al que su autor denomina con la fórmula *modus suae potentiae*.

³²¹ LdC, prop. 8 (82): “el príncipe de las cosas que están bajo ella, y las retiene y las rige, tal como la naturaleza rige las cosas que están bajo ella, por la potencia de la inteligencia. Similarmente, la inteligencia rige la naturaleza por la potencia divina”.

³²² LdC, prop. 8 (82): “la inteligencia rige la naturaleza por la potencia divina”.

³²³ LdC, prop. 8 (84): “comprende las cosas generadas y la naturaleza y el horizonte de la naturaleza, a saber, el alma, pues ella es superior a la naturaleza”.

³²⁴ LdC, prop. 9 (92-93): “Omnis intelligencia plena est formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales. Quod est quoniam formae quae sunt in intelligentiis secundis inferioribus per modum particularem, sunt intelligentiis primis per modum universalem; et formae quae sunt in intelligentiis primis per modum universalem sunt in intelligentiis secundis per modum particularem”.

³²⁵ En ese sentido, Cfr. *supra*, la prop. 22, nota 320. En efecto, aún cuando entre nosotros rige la inteligencia y algunos reciben en mayor medida la forma intelectible, sin embargo, todo está gobernado por la causa primera. La inteligencia rige, entre nosotros, por la potencia de la causa primera.

c) *Modus potentiae*

Hemos señalado la distinción cualitativa entre los dos modos de causar que -según surge del contraste entre las traducciones árabes de Proclo y Plotino y la composición del *Liber de causis*-³²⁶ resulta específica de este último texto. Acaso podrían sumarse otras distinciones que, a pesar de no basarse en aspectos literales relativos a las traducciones árabes, sin embargo pueden sostenerse desde un punto de vista conceptual. Precisamente, el autor del *Liber* parece aceptar y reforzar la diversidad entre el ámbito inteligible y el sensible, pues ella se manifiesta en una serie de diferenciaciones, a saber, entre la única causa primera y las causas segundas; entre el ser Puro, Uno y Verdadero y el ser creado que se multiplica; entre el verdadero agente y el agente mediador.³²⁷ En ese sentido, a esas distinciones metafísicas podría agregarse, también, una consideración que atañe a los efectos y que el autor del tratado denomina “modo de la potencia”.³²⁸ Justamente, ahora nos interesa profundizar acerca del modo en el que, según el *Liber de causis*, el efecto se comporta frente a la influencia de las causas. Para ello, el punto de partida del análisis lo constituye la proposición 19 del tratado donde se describe esa dinámica entre causa y efecto:

“Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxiones secundum modum suae virtutis et sui esse [...] Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem [...] et bonitas et virtus et ens sunt

³²⁶ En relación con el vocabulario árabe en el *Liber de causis*, Cfr. D’Ancona, *supra*, p. 101, nota 313.

³²⁷ LdC, prop. 19 (159-160): “inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator continuator neque res alia media [...] scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum et sunt composita [...] Agens vero inter quod et inter factum suum non est continuator penitus, est agens verum et regens verum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud; et regit factum suum per ultimum regiminis” (“Entre todo agente que actúa por su sólo ser (*esse suum tantum*) y su producto, no existe algo que lo prolongue u otra cosa intermedia [...] a saber, cuando el agente y el producto lo son por medio de un instrumento y no actúa por su ser y son compuestos [...] Pero el agente, entre el cual y su producto no media en absoluto un continuador, es verdadero agente y verdadero rector, que produce la cosa con una perfección total, más allá de lo cual no es posible que exista otra perfección y rige su producto con el ordenamiento supremo”). Nos hemos ocupado de este tema en el artículo “Sobre el concepto de *virtus* en el *Liber de causis* y el problema de la mediación de las causas segundas en la creación de los seres” en *En torno al neoplatonismo en la Edad Media*, Ed. Rubén Peretó Rivas, 2011, pp. 9-15.

³²⁸ Cfr. LdC, prop. 21 (170).

res una. Sicut ergo ens primum et bonitas sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una. Et diversificantur bonitates ex concursu recipientis. Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam".³²⁹

Es decir, el recipiente recibe la potencia de la causa primera según su propia capacidad y su ser (*virtus et esse*). Surge con claridad que a la distinción indicada entre el ser Puro y el ser creado corresponde, asimismo, una diferenciación entre dos modos de la potencia. En ese sentido, la proposición 21 del *Liber* sostiene:

"Causa prima [...] est creans res et influens bonitates super eas influxione completa [...] verumtamen omne saeculum non recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae".³³⁰

Allí, el autor del *Liber* explica que, si bien la influencia de la causa primera es única y completa, los efectos la reciben diversamente de acuerdo a su propia capacidad. Así, los dos sentidos del concepto de potencia, que Proclo había enunciado sobre la base de su lectura de Aristóteles como potencia activa y pasiva, parecen manifestarse, el primero, en el carácter activo de la operación ejercida por la causa primera y el segundo en la condición pasiva de los efectos que, precisamente, reciben esa influencia según el modo de su potencia (*modus suae potentiae*).³³¹ Ese modo determinado concierne a la capacidad de los

³²⁹ LdC, prop. 19 (157 y 158): "La primera bondad infunde sus bondades sobre todas las cosas en una infusión una; con todo cada una de las cosas recibe aquella infusión según el modo de su capacidad y de su ser [...] La bondad primera no infunde las bondades sobre todas las cosas sino por el modo uno, ya que no es bondad sino por su ser, su ente y su potencia [...] bondad y potencia y ente son una cosa una. En consecuencia, tal como el ente primero y la bondad son una cosa una, acontece que él mismo infunde las bondades en las cosas por una efusión común una. Las bondades se diversifican con la intervención del recipiente. Es así ya que quienes reciben las bondades no las reciben igualmente, más aun, algunos las reciben más que otros".

³³⁰ LdC, prop. 21 (169 y 170): "La causa primera [...] es creadora de las cosas y quien infunde las bondades en ellas con una infusión completa [...] sin embargo, no todo lo que está entre nosotros recibe de aquella bondad sino según el modo de su potencia". Sobre los términos *apud nos*, Cfr. LdC, prop. 21(167).

³³¹ Hemos señalado que la interpretación de Aquino involucra especialmente la noción de causalidad eficiente. En efecto, la denominada *virtus efficiens* se predica tanto de la causa primera como de la segunda pero: 1) el autor del *Liber* distingue claramente entre creación y formación y 2) distingue claramente entre la eficiencia sublime/superior de la Causa Primera y la derivada de las segundas. Es posible, también por ello, hablar de una distinción respecto de la noción de potencia que atañe a ambos tipos de causas. En efecto, *virtus* parece referir a la potencia activa y la fórmula *modus potentiae* a la potencia pasiva. Sobre la interpretación de Aquino, Cfr. *supra*, pp. 83-84 y 88.

efectos para recibir tanto la influencia de la causa primera cuanto la impresión de las causas segundas. Por ello, “el modo de su potencia”, que designa una cierta capacidad en los efectos, puede asimilarse conceptualmente a la potencia pasiva enunciada por Proclo.

En ese sentido, la proposición 1 del *Liber* indica que una cosa “padece” (*patitur*) la operación de las causas:

“Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua; deinde patitur secundo a virtute quae est sub prima”.³³²

Así, a pesar de que el autor del *Liber de causis*, no presenta la misma argumentación que Proclo para fundamentar la anterioridad ontológica de lo Uno respecto de lo múltiple, en el tratado anónimo la diversidad de lo múltiple tampoco depende de una diferencia -que implicaría un cambio y por ello una disminución- de la potencia de la causa primera. Precisamente, en el marco teórico del tratado anónimo, la diversidad depende del modo de la potencia de los efectos -y en ese sentido se trata de una capacidad- pero no para efectuar el retorno hacia un primer principio, como en los *Elementos*, sino como posibilidad de recibir la *virtus* de la causa primera.³³³ En efecto, las entidades más cercana a ella reciben una mayor potencia mientras que las más alejadas reciben menos potencia y, se describen, por ello, como menos perfectas.

Esta transformación conceptual del esquema propuesto por Proclo que, ciertamente, se refleja en la modificación de la terminología ofrecida por el tratado anónimo, indica también la aparición de una nueva configuración metafísica de la realidad y, en especial, de la dinámica causal. Así, la “regla de oro” del neoplatonismo que en los *Elementos*

³³² Cfr. LdC, prop. 1 (12; 13): “Y ello, ciertamente, no se realiza así, sino porque la cosa, en primer lugar, no padece sino por su potencia lejana; y en segundo lugar, padece por la potencia que está bajo la primera”. Además, según el *Liber de causis*, la influencia de la causa remota se ejerce con mayor fuerza (*vehementius*) en el efecto próximo y disminuye en el más lejano. Asimismo, la *virtus efficiens* (potencia causal) de la causa remota es creadora mientras que en las causas próximas se manifiesta como una operación que, porque determina la cosa, la convierte en un efecto particular.

³³³ Sobre esta cuestión disiente Tomás de Aquino en su *Comentario al Liber* en relación con la prop. 8 (9). Según Aquino, la potencia solo la reciben las causas y no los efectos: “Aliquid est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse; aliquid autem est quod non pervenit ad effectus in quantum sunt effectus, sed solum ad causas in quantum sunt causae, scilicet virtus, unde participatio virtutis pervenit usque ad naturam quae habet rationem principii”. Cfr. *Super librum de causis... op. cit.*, lectio 9. En verdad, puesto que Tomás tiene en mente el esquema aristotélico acto-potencia le asigna a los efectos la potencia y a las causas el acto. Pero el problema consiste en explicar cómo puede una causa segunda estar en acto pero no completamente, porque acto puro solo es la Causa Primera.

enunciaba “todo está en todo pero en cada uno según su modo propio”, en el *Liber* se presenta de la siguiente manera:

“Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio [...] Et illud quidem non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati”.³³⁴

A pesar, entonces, de que el *Liber de causis* reproduce el orden gradual de la realidad propuesto en su fuente neoplatónica y, además, retoma, en cierto sentido, la idea de que la causa produce o hace al efecto, esa producción ya no se expresa como “salir o conducir hacia adelante” sino como una influencia que ejerce la causa primera sobre todos los efectos propios y los efectos de las causas segundas. Según el *Liber de causis*, la *influentia* se efectúa desde la causa en el efecto. El retorno, en cambio, parece depender del modo de la potencia del efecto, a saber, de su capacidad para recibir la influencia de la causa primera. Así, *recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam*”.³³⁵

Si esto es así, surge con claridad que en el marco argumentativo del tratado anónimo, la idea de que el efecto recibe, en función de su capacidad, la influencia una y completa de la causa primera eclipsa la sustancialidad de la mediación y, por ello, también su carácter necesario. En ese sentido, si en los *Elementos de teología* habíamos caracterizado al modelo causal como dinámico sobre la base de los tres momentos constitutivos del ser del efecto, en el texto anónimo, se desvanece ese carácter dinámico para dar lugar a un modelo que plantea solo dos planos o direcciones: las instancias reales o bien son causas o bien son efectos.³³⁶

³³⁴ LdC, prop. 11 (103 y 106): “De todos los primeros, unos cuantos están en algunos por aquel modo por el cual conviene que esté uno de ellos en otro [...] Y ello, ciertamente, no es así, sino porque cada uno de los primeros o bien es causa o bien es causado. En consecuencia, el causado está en la causa por el modo de la causa, y la causa en el causado por el modo del causado”.

³³⁵ LdC, prop. 19 (158): “Es así ya que quienes reciben las bondades no las reciben igualmente, más aun, algunos las reciben más que otros”.

³³⁶ Cfr. D’ancona, “Introducción”, *Commento al Libro delle cause... op.cit.*, p. 54.

“Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem una, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam. Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaque rerum recipit eam secundum modum sua potentiae [...] Et diversitas quidem receptionis non fit ex causa prima ser propter recipiens [...] Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res bonitates aequaliter. Res igitur sunt causa diversitatis influxionis bonitatis super res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in causa prima per modum unum”.³³⁷

Precisamente, ahora, el flujo de la potencia (*influentia*) si bien atraviesa la compleción de las causas segundas y de sus efectos y transmite una cierta perfección al efecto, en éste se manifiesta de manera degradada y en absoluta dependencia de la operación continua de la causa primera, como explica, claramente, la proposición 20 del tratado anónimo:

“Si autem aliquis vult scire quod [causa] prima est dives, proiciat mentem suam super res compositas et inquiret de eis inquisitione perscrutata. Inveniet enim omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur”.³³⁸

Por lo tanto, como hemos señalado, la noción de creación ausente en los *Elementos* pero fundamental en el *Liber* denota una dependencia metafísica que se basa en la condición ontológica superior del creador y a la inferior de lo creado. Ello se manifiesta, asimismo, en la distinción cualitativa respecto del modo de causar de la causa primera en relación a las causas segundas (*modus creationis* y *modus formae*). Hemos mostrado, además, que desde el punto de vista argumentativo, esa distinción metafísica fundamental se evidencia en el énfasis que el autor otorga al carácter trascendente de la causa primera respecto de todo lo

³³⁷ LdC, prop. 23 (176, 177 y 179): La causa primera existe en todas las cosas según una única disposición, pero todas las cosas no existen en la causa primera según una disposición única. Es así ya que, a pesar de que la causa primera exista en todas las cosas, con todo cada una de las cosas la recibe según el modo de su potencia [...] Ciertamente, la diversidad de las recepciones no se produce a partir de la causa primera, sino a causa del receptor [...] El que infunde existe como un uno no diverso, infunde a todas las cosas igualmente las bondades, puesto que la bondad fluye por igual sobre todas las cosas desde la causa primera. Por consiguiente, las cosas son la causa de la diversidad de infusiones de la bondad sobre las cosas. Sin duda alguna, en consecuencia, no se hallan todas las cosas en la causa primera por el modo del uno.

³³⁸ LdC, prop. 20 (164): Si alguien quiere conocer por qué la [causa] primera es rica proyecte su mente sobre las cosas compuestas e inquire en ellas con aguzada investigación. Hallará todo compuesto disminuido, ciertamente necesitado o de otro o de las cosas de las que está compuesto.

creado. Precisamente, según el *Liber de causis* el orden de lo real se presenta como un esquema escalonado. Puesto que ese orden ontológico escandido no anula la continuidad del sistema -pues es claro que debe existir una relación entre la causa y el efecto- el concepto de *virtus* (potencia) habilita un vínculo entre la causa primera y las segundas. Justamente, la trasmisión de las bondades o perfecciones de la causa primera a lo creado se ejerce, de una parte, como una infusión completa y única; como contrapartida es recibida por las causas segundas y los efectos según el modo de su potencia. Así, la *virtus* de las causas segundas es propia pero simultáneamente extrínseca porque también proviene de la causa primera. Por eso, la argumentación del autor del *Liber de causis* conduce, según nuestra interpretación, a una separación entre dos ámbitos: por un lado el más allá, trascendente, y por el otro, el “entre nosotros” o el ámbito “secular”.³³⁹ En suma, el autor del *Liber de causis* establece que existe “entre nosotros” lo perfecto y suficiente por sí mismo haciendo referencia a la inteligencia.

La recepción del *Liber de causis* en el siglo XIII

Intelligentia ultima in potentia

Como hemos precisado, el autor del *Liber de causis* acentúa la trascendencia de la causa primera respecto de los efectos postulando la creación como un modo sublime y paradigmático de causar. Además, destaca la idea de que si las causas segundas no ejercieran su capacidad operativa, el efecto de ellas aún seguiría subsistiendo por la acción de la causa primera. Ahora bien, al mismo tiempo el *Liber* sostiene, que la operación causal de la inteligencia que tiene lugar por su modo propio -v.g. *modus formae*- resulta explicativa de una legalidad propia para el ámbito en el que ella ejecuta sus operaciones. Por ello, refiriéndose a esta hipóstasis el autor del tratado dice:

“Quod est quoniam omne quod est primum rebus et causa eis, est retinens illas res et regens eas et non evadit ab eo ex ipsis aliquid propter virtutem suam altam [...] Et intelligentia quidem non facta est retinens res quae sunt post eam et regens eas et

³³⁹ Otro modo de enunciar el *apud nos* en la misma prop. 21 (170): “Bonitas ergo prima implet omnia *saecula* bonitatibus; verumtamen omne *saeculum* non recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae”.

suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtus substantialis ei, immo ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis".³⁴⁰

Así, explica que la inteligencia es la causa de la capacidad o fuerza de "las cosas que siguen a ella". Ello constituye, además, una justificación metafísica para identificar su función con la de un príncipe que rige todas las cosas inferiores.³⁴¹ Justamente, la inteligencia representa la última instancia a la cual puede accederse a través del discurso (*narratio*) y el pensamiento (*cogitatio*), es decir, que puede alcanzarse mediante la razón. Puesto que, en rigor, la causa primera es inefable, indescriptible e incognoscible,³⁴² la inteligencia constituye la instancia que la significa:

"Et ipsa [causa prima] quidem non significatur nisi ex causa secunda quae est intelligetia et non nominatur per nomen causati sui primi nisi per modum altiore et meliorem".³⁴³

Así, el autor del *Liber* establece un vínculo entre la inteligencia y la multiplicidad de individuos, que son efectos -en cuanto a su ser- de la causa primera. Como señalamos, asigna a esa causa segunda su propio poder causal (de otro modo ¿cómo podría llamarse causa?) y postula, de esa forma, una nueva cadena de causas y efectos³⁴⁴ cuyo principio explicativo es la inteligencia, eventualmente cognoscible a través de la razón humana.

³⁴⁰ LdC, prop. 8 (82-83): "Es así ya que todo aquello que es primero entre las cosas y causa de ellas retiene tales cosas y las rige, y de las mismas nada escapa de él a causa de su alta potencia [...] Y, ciertamente, la inteligencia no se hizo para retener las cosas que siguen a ella, para regirlas y para que su potencia gravitara sobre ellas, sino porque las mismas no son potencia substancial para ella, más bien ella misma es potencia de las potencias substanciales, ya que es causa de ellas".

³⁴¹ Cfr. LdC, prop. 8 (82).

³⁴² Cfr. LdC, prop. 5 especialmente (61 y 57). Sobre el tema, Cfr. D'Ancona, *Recherches... op.cit.*, p.49: "La naturaleza noética de la inteligencia se encuentra entre la causa primera y toda la creación sucesiva: este es el corazón de la prop. 8 (9) totalmente independiente de Proclo". El rol principal de la inteligencia se debe a lo que dice la prop. 5 en la última sentencia: "por la inteligencia podemos acceder a un conocimiento inadecuado de la causa primera". En ese sentido D'Ancona señala que el autor del *Liber* efectúa una "transposición *per viam eminentiae*", Cfr. *Recherches*, p. 50. Según nuestra lectura, las proposiciones del *Liber* que describen la inteligencia, nos informan más sobre nuestra dependencia respecto de un principio que sobre la esencia de la causa primera.

³⁴³ LdC, prop. 5 (63): "La misma [i.e causa primera], ciertamente, no es significada sino a partir de la causa segunda, que es la inteligencia; y no es nombrada por el nombre de su primer causado sino por un modo más alto y mejor".

³⁴⁴ Para la procesión de la inteligencia primera hacia las inteligencias más y menos universales Cfr. LdC, prop. 9.

Al afirmar el vínculo complicativo entre la inteligencia y el ser, el autor del *Liber* introduce una clara identificación entre ella y el primer ser creado. Junto con esa identificación, en la proposición 4, la inteligencia se describe con la fórmula *ultima in potentia*:

“*Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam [...] Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est achili id est intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus*”.³⁴⁵

La fórmula nos interesa particularmente porque Dante utiliza en *Monarchia* una frase casi idéntica desde el punto de vista literal que, conceptualmente, también admite una interpretación del concepto de *potencia* en el marco de la filosofía neoplatónica. En efecto, con el objetivo de descubrir la capacidad específica del ser humano dice que ello será manifiesto *si ultimum de potentia totius humanitatis appareat* refiriéndose justamente a la *potentia sive virtus intellectiva*. En su planteo político Dante considera que la actualización de esa potencia es condición de posibilidad para que la totalidad de la humanidad alcance su fin propio.³⁴⁶ Por ello, entendemos que resulta útil presentar, en primer lugar, nuestra exégesis sobre el significado que adquiere esta fórmula en el *Liber de causis*. Luego, abordar en particular la interpretación que de esta frase ha ofrecido Alberto Magno en su paráfrasis del *Liber de causis* titulada *De causis et processu universitatis*.³⁴⁷ Consideramos posible, precisamente, que tanto el tipo de especulación filosófica cuanto la metodología hermenéutica utilizada por el Doctor Alemán hayan determinado el pensamiento político de Dante. Ello nos permitirá, en el próximo capítulo, analizar la utilización de esta fórmula por parte de Dante.

³⁴⁵ LdC, prop. 4 (41 y 43): “Y el ser creado, aunque sea uno, con todo se multiplica, a saber, ya que él mismo recibe la multiplicidad [...] Es así porque todo lo que, a partir de él, se sigue de la causa primera es *achili*, esto es, inteligencia, completa y última en potencia y en las restantes bondades”. Cfr. *supra*, p. 102.

³⁴⁶ Este tema será estudiado en el capítulo siguiente (capítulo 1 de la segunda parte). El pasaje al que nos referimos es *Mon.* I, 3, 4 y la fórmula se presenta de esta manera: “Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat”.

³⁴⁷ Utilizaremos la Edición de Fauser. Alberto Magno, *Opera Omnia*, Tomus XVII, pars II, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Edidit Winfridus Fauser SJ, Monasteri Westfolorum in Aedibus Aschendorff, 1993.

Hemos mostrado, que en los *Elementos de teología* Proclo había postulado que la infinitud en sí -intermedia entre lo Uno y el Ser- era la causa de la eternidad de una sustancia.³⁴⁸ De ese modo, el autor neoplatónico caracterizaba las sustancias, cuya potencia fuera infinita, como eternas.³⁴⁹ La Infinitud, por lo tanto, está vinculada con la potencia activa de una sustancia, a saber, la potencia que posee la causa para producir un efecto. Asimismo, las sustancias eternas son, según Proclo, indivisibles. En efecto, según la doctrina expuesta en los *Elementos* *indivisibilidad significa potencia infinita*.³⁵⁰

También según el *Liber de causis*, la inteligencia es una sustancia indivisible:

“*Intelligentia est substantia quae non dividitur*”.³⁵¹

Asimismo, la indivisibilidad de la inteligencia está asociada, según el *Liber*, con su carácter eterno:

“*Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate; quapropter facta est altior et superior omni corpore et omni multitudine. Quod si inveniatur in ea multitudo, non invenitur nisi quasi res existens una. Cum ergo intelligentia sit secundum hunc modum, penitus divisionem non recipit*”.³⁵²

Si bien, entonces, la potencia de la inteligencia es infinita y su sustancia indivisible y, en ese sentido, es autosuficiente como los *authypostatón* postulados por Proclo, no lo es en cuanto a su ser creado. Justamente, esa dependencia ontológica provoca la aparición de una distinción respecto de su duración eterna. En efecto, en la proposición 10 del *Liber* la inteligencia se define como sempiterna:

“*Si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur nec permutantur neque cadunt sub generatione et corruptione. Et*

³⁴⁸ Cfr. *supra*, capítulo I de la primera parte de la tesis, especialmente p. 26.

³⁴⁹ Cfr., *supra*, p. 25, nota 63.

³⁵⁰ Cfr. E.T, prop. 86. Del capítulo I de esta primera parte, Cfr. p. 26; p. 52; p. 56.

³⁵¹ LdC, prop. 6 (64): “La inteligencia es una sustancia que no se divide”

³⁵² LdC, prop. 6 (67): “Y, ciertamente, la inteligencia no es en el tiempo, más aún, es con la eternidad; razón por la cual es más alta y superior a todo cuerpo y a toda multitud. Y si se encontrase en ella multitud, no se hallaría sino casi como una cosa que existe como una. En consecuencia, puesto que la inteligencia existe de esta manera, no recibe ninguna división en absoluto”.

intelligentia quidem non est ita, nisi quia intelligit rem per esse suum, et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur".³⁵³

La fórmula *última en potencia* referida a la inteligencia describe, entonces, su composición: obtiene el ser por creación y de ese modo posee un límite, que es su forma.³⁵⁴ Simultáneamente, puesto que es indivisible y ello garantiza su unidad, la inteligencia deviene la última instancia cuya potencia es infinita. Nuevamente, el autor del *Liber* ofrece un tratamiento de las nociones de ser y potencia en dos planos diferentes. En efecto, si bien la inteligencia obtiene su ser de otro y, en ese sentido es determinada por un límite, se presenta como infinita y autosuficiente en lo que atañe a la potencia (*virtus*). Así, la proposición 15 del *Liber de causis* expone lo siguiente:

“Quod si aliquis dicat quod ens primum creatum, scilicet intelligentia, est virtus cui non est finis, dicemus quod non est ens creatum virtus, immo est ei virtus quaedam. Et virtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius [...] Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et virtuti eius est finis [...] Ens autem primum creans est infinitum primum purum [...] Ens autem creatum primum, scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est infinitum [...] Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura convenienti omni enti. Redeamus ergo et dicamus quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum [...] infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vitae et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis,

³⁵³ LdC, prop. 10 (101): “si la inteligencia es siempre lo que no se mueve, entonces ella es causa de las cosas sempiternas que no se destruyen, ni cambian, ni caen bajo la generación y la corrupción. Y, ciertamente, la inteligencia no es así, sino porque entiende la cosa según su ser, y su ser es sempiterno pues no se corrompe”. A la luz de esta proposición pueden comprenderse también las sentencias de las proposiciones 2 (21) y 6 (71) donde se establece que la inteligencia es *cum aeternitate*.

³⁵⁴ Cfr. LdC, prop. 8 (90): “Et intelligentia est habens *yliathim* quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *yliathim* et natura est habens *yliathim*. Et causae quidem primae non est *yliathim*, quoniam ipsa est esse tantum”. Sobre la descripción de la causa primera como *esse tantum*, Cfr. *supra*, pp. 101-102. Para la definición de *virtus* como el “límite de una potencia” que da Alberto Magno Cfr. *infra*, p.161, nota 495.

*et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causata intellectibilia et corporea, mediante intelligentia”.*³⁵⁵

Por ello, podemos establecer que el autor del *Liber* considera a la inteligencia como *ultima in potentia*, significando con ello que en virtud de ser *sufficiens per se ipsam* constituye el principio superior de una cadena de efectos que degradan desde lo más universal hacia lo particular.³⁵⁶ Acaso por ello, el autor del *Liber* considera que la instancia completa *apud nos* es la inteligencia. En ese sentido, la noción de potencia admite una interpretación que destaca, como en su fuente procleana, la idea de que en el ámbito inteligible la potencia es una fuerza o capacidad causal y productiva.³⁵⁷ En esa línea interpretativa, es *última* para lo que se sigue de ella pues su modo de vinculación con lo creado la distingue claramente de la causa primera. En efecto, puede alcanzarse mediante una actividad racional, rige las cosas inferiores a ella y obtiene su ser de la causa primera que lo otorga por el modo de la creación. Justamente, la inteligencia vincula los planos inteligible y sensible. Precisamente por ello, el texto anónimo explica que la inteligencia es el único intermediario entre la causa primera y las realidades tanto inteligibles³⁵⁸ cuanto sensibles:

³⁵⁵ LdC, prop. 15 (130, 131, 132, 134, 135, 136, 137): “Si alguno dijere que el ser primero creado, a saber, la inteligencia, es una potencia de la cual es propio no tener límite, le diremos que el ser creado no “es” una potencia, más bien “hay en él” una cierta potencia. Y ciertamente, su potencia no se hizo infinita sino para los inferiores, no para los superiores [...] El ente primero creado, a saber, la inteligencia, tiene límite y el límite es propio de su potencia [...] En cambio, el ente primero creador es el infinito primero puro. El primer ente creado, es decir, la inteligencia, no es “no finito”; más bien se dice que es “infinito” [...] En consecuencia, el ente primero es medida de los entes primeros intelectibles y de los entes segundos sensibles, ya que el mismo es lo que creó los entes y los midió con aquella medida conveniente para todo ente. Por consiguiente, retrocedamos y afirmemos que el ente primero creador es “superior al infinito”, pero el ente creado segundo es “infinito” [...] el infinito procede de la causa primera y el primer causado es causa de toda vida y, de manera similar, las restantes bondades, que descienden de la causa primera, en primer lugar sobre el causado primero y es la inteligencia, después descienden sobre los restantes causados intelectibles y corpóreos, por medio de la inteligencia”.

³⁵⁶ La gradación de las inteligencias más universales a las menos universales, de las almas que participan en mayor a menor medida de la inteligencia, de los cuerpos que tienen alma y cuerpos que no las tienen también se presenta en los *Elementos* de Proclo. Cfr. E.T, prop. 20, pp. 33-34 del capítulo I de esta primera parte.

³⁵⁷ En el ámbito sensible, en cambio, la potencia es una capacidad para devenir algo determinado. Así, *potencia* en sentido aristotélico = *potencia pasiva* en sentido procleano.

³⁵⁸ En relación con las sustancias inteligibles y el modo en que la inteligencia procede hacia ellas según su *modus potentiae*, Cfr. LdC, prop. 9.

“Ergo ipsa [intelligentia] discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea”.³⁵⁹

Como hemos indicado, el *Liber de causis* fue citado de modo aleatorio desde 1202. Alberto Magno escribió un comentario sobre él, probablemente entre 1264-1267, considerado también como una paráfrasis completa y sistemática del texto.³⁶⁰ De Libera estima que las interpretaciones y comentarios que Alberto Magno y Tomás de Aquino han ofrecido sobre el *Liber de causis* representan dos épocas de la historia de la filosofía. En buena parte, esa consideración se debe a que mientras que Alberto no disponía de la fuente principal del *Liber* -i.e. los *Elementos* de Proclo- Tomás ya contaba con la traducción de Moerbeke. Esta circunstancia muestra, según De Libera, que ambos comentarios suponen, en efecto, la pertenencia a dos escuelas de pensamiento. En ese sentido, Alberto recurre a una gran cantidad de textos representativos de diversas corrientes filosóficas pero encuadradas en lo que él mismo considera el pensamiento de los “peripatéticos”. Esa tradición estaría conformada por un *corpus* platónico, otro hermético y un tercero paripatético griego y árabe donde Al-Gazel, Avicena y Averroes juegan un papel preponderante.³⁶¹ Además, el Doctor Universal disponía de varios textos de Aristóteles a quien asignaba también, la autoría del *Liber*.

Tomás de Aquino, en cambio, dispuso de la fuente principal del texto anónimo traducida en 1268. Asimismo, comentó el tratado teniendo delante de sus ojos el *corpus dionysiacum* y, por supuesto, valiéndose de su profundo conocimiento y acceso a todas las obras de Aristóteles.³⁶² Puede decirse que Aquino colocó al *Liber* en su contexto doctrinal original comentándolo en el marco de la tradición neoplatónica.³⁶³

³⁵⁹ LdC, prop. 7 (74): “En consecuencia, [la inteligencia] separa lo que es superior a ella y lo que es inferior a ella, y conoce que lo que está sobre ella es su causa, y que lo que está bajo ella es causado por ella”.

³⁶⁰ Cfr. Alberto Magno, *De causis et processu...* op.cit., Ed. Fauser, “Prolegomena”, pp. VI-VII.

³⁶¹ Cfr. De Libera, *Albert le Grand et Thomas D’Aquin...* op.cit., p. 347-349.

³⁶² El comentario de Tomás de Aquino fue escrito en el año 1272 cuando se disponía, desde hacía ya diez años, de todas las obras de Aristoteles. Como se sabe, la última obra de Aristoteles en conocerse en el Occidente latino fue la *Política* entre 1250-1260.

³⁶³ Para De Libera el *Comentario al Liber de causis* de Aquino es una “revolución copernicana, un cambio de paradigma en la concepción de la esencia de la filosofía”. Cfr. *Albert le Grand et Thomas D’Aquin...* op.cit., p. 347: “S. Thomas d’Aquin fait ine manière de “révolution copernicienne” [...] disons un “changement de paradigme” dans la conception de l’essence de la philosophie”. Me he ocupado del tema en “Causalidad

Hemos señalado, entonces, que Alberto recurre a lo que él mismo considera la tradición de pensamiento peripatética. Según el Doctor Alemán, el *Liber* es el producto de una combinación de dichos de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi organizados en forma de teoremas por un tal David Iudaeus. En efecto, en el Libro II, tr. I, cap. 1 explica que:

“...ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans...”³⁶⁴

Luego, al final de ese mismo capítulo, esta confluencia de fuentes se define aún más cuando su autor indica que el *Liber* se basa en una carta de Aristóteles llamada *Sobre el principio del universo* a la que David Iudaeus adjuntó ciertos dichos de Avicena y de Alfarabi:

“Davis autem, sicut iam ante diximus, hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistula, quam de principio universo esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alfarabii sumpta”.³⁶⁵

¿De qué carta se trata? Alberto la considera como una fuente importante del *Liber* y la atribuye a Aristóteles en diversas obras.³⁶⁶ Se han propuesto dos hipótesis sobre este texto: la primera, que fuera una versión latina actualmente perdida de la auténtica *Teología* de Aristóteles, es decir, de la tercera parte de su obra de juventud titulada *De philosophia*.³⁶⁷ La segunda, indicada por De Libera, sugiere que se trataría, en realidad, de una obra de Alejandro de Afrodisia preservada en árabe, traducida del griego al siríaco y luego del siríaco al árabe y actualmente editada y traducida al francés por A. Badawi con el título *Épître d'Alexandre d'Aphrodise. Des principes du tout selon l'opinion d'Aristote le Philosophe*.³⁶⁸ Cabe subrayar aquí, el vínculo entre esta obra y las versiones árabes de

neoplatónica y aristotélica en la obra de Tomás de Aquino: el comentario a la proposición 1 del *Liber de causis*”, en *op. cit*, Cfr. *supra*, p. 74, nota 237.

³⁶⁴ Cfr. *De causis et processu...*, L.II, I, 1, 10-15; Ed. Fauser, p. 59.

³⁶⁵ Cfr. *ibid.* 65-68, Ed. Fauser, p. 61. También en De Libera, *Albert le Grand et Thomas D'Aquin... op.cit.* p. 354.

³⁶⁶ Cfr. De Libera, *ibid.*, p. 356.

³⁶⁷ La tesis es de Francoise Hudry, 1989, Cfr. *Ibid.*, p. 356.

³⁶⁸ En Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987. Cfr. *Ibid.*, p. 356.

Proclo y Plotino que, al parecer, formaron parte de los estudios que en la escuela de Bagdad se consideraron la culminación de la metafísica aristotélica.

De esta carta, de Libera destaca la descripción que en ella se ofrece de Dios utilizando la frase *in fine simplicitatis* la cual aparece, también, en la prop. 21 del *Liber* cuando su autor define lo uno como *simplex in fine simplicitatis*. A nosotros nos interesa particularmente la noción de “máxima simplicidad” en cuanto se asocia, según el *Liber*, a la de *sufficiencia*, es decir, el carácter autónomo que Proclo adjudicaba a los *authypostatón* y que el autor del tratado anónimo utiliza para designar a la inteligencia al calificarla como *per se sufficiens* en la misma proposición 21.³⁶⁹

Como hemos señalado, el *Liber de causis* fue considerado, hasta el *Comentario* de Tomás, un texto aristotélico. Asimismo, fue comprendido como la continuación y culminación del libro *Lambda* de la *Metafísica*. En ese sentido, la carta exhibe otras sentencias que pueden recordar el contenido expuesto por el Estagirita en ese libro XII, por ejemplo, la que señala que “si el acto de la inteligencia es vida, la inteligencia en acto es la vida eterna”.³⁷⁰ El procedimiento hermenéutico de Alberto, en efecto, incluía la lectura del libro XII junto con el *Liber* y la *Epístola*.

Ahora bien, en lo que atañe a la fórmula que nos ocupa, *ultima in potentia*, en el segundo tratado del Libro II, el Doctor de Colonia aborda la cuestión de las inteligencias.³⁷¹ Explica, en efecto, que la inteligencia es una sustancia que no se divide y ello significa *quod in se et per se subsistit per esse, quod habet a causa prima*.³⁷² La inteligencia obtiene su ser a partir de la causa primera en el marco de una procesión del universo. Justamente, *processus est ordinis secundum proximus et remotius et secundum prius et posterior*.³⁷³ El orden según el cual se estructura lo real es, tal como lo expone el autor del *Liber*, escandido y gradual. La

³⁶⁹ Cfr. LdC, prop. 21, *supra*, p. 103, nota 319.

³⁷⁰ La traducción es a partir de la de Badawi “la vie de l’Intelligence est vie, l’Intelligence en acte est la vie éternelle”. Aristóteles, *Met.* XII, 7, 1072b 25-30: “Esto ocurre de la siguiente manera: la vida pertenece al principio original. Pues la actividad del intelecto es vida, pero el intelecto es precisamente actividad. La actividad de él es la vida superior y eterna. Afirmamos que Dios es una ser viviente, eterno y supremo. De aquí que vida y duración continua y eterna pertenecen a Dios. Eso es precisamente Dios”. (Trad. Zucchi, *op.cit.*). “Et vita autem utique existit. Etenim intellectus actus, vita. Illud autem ipse actus est. Actus autem qui secundum se illius vita optima et sempiterna. Dicimus autem Deum esse animal sempiternum optimum. Quare vita, et duratio continua et aeterna existit Deo. Hoc enim Deus”. (*Met.* Trad. Gredos, *op.cit.*).

³⁷¹ Cfr. *Tractatus secundus*. De intelligentiis, Ed. Fauser p. 92 y ss.

³⁷² L. II, II, cap. 2, 70-75, Ed. Fauser, p. 94: “que subsiste en sí y por sí, por el ser que tiene de la causa primera”.

³⁷³ L. II, II, cap. 4, 70-73, Ed. Fauser, p. 97: “la procesión del orden es según lo próximo y lo remoto y según lo primero y lo segundo”.

procesión de lo real tiene lugar desde un principio –v.g. la causa primera- que da el ser a sus efectos. Por lo tanto, la imagen inmediata que emerge de la exposición de Alberto es la de una secuencia de causas y efectos que proceden desde lo absolutamente simple hacia lo compuesto. En el ámbito inteligible, el primer ser creado es la inteligencia que, como dice el *Liber*, está llena de formas. Según Alberto, esas formas inteligibles, como vivir, sentir o razonar, son en las instancias superiores de la gradación, más abarcativas y fuertes.³⁷⁴ La sucesión de las distintas instancias es continua y en la procesión ellas devienen cada vez más determinadas.³⁷⁵

Ello significa que si bien en el *Liber* la inteligencia constituye un principio cosmológico separado de lo que se sigue de ella, la interpretación de Alberto postula un proceso de continuidad entre esa hipóstasis, las formas inteligibles y su instanciación en lo sensible. En efecto, en el *De causis et processu*, el Doctor Universal explica que este proceso también tiene lugar en el mundo sensible solo que mientras que en el mundo inteligible, inmaterial, la unión de los intelectos se produce sin corrupción, en el sensible la unión de la forma y la materia no puede darse sin ella.³⁷⁶ Precisamente, las formas simples poseen un ser superior, son eternas y universales. En la materia, en cambio, las formas son temporales y particulares. Para apoyar su argumentación relativa a este punto, Alberto recurre a Aristóteles y Boecio cuando dicen, “*universale est, dum intelligitur, particulare autem dum sentitur*”.³⁷⁷ La distinción entre las esferas inteligible y sensible y los procesos, que en cada uno de esos ámbitos afectan el modo en que se comportan la forma y la materia están vinculados también con las categorías de acto y potencia pues en el mundo sensible ellas se aplican a las cosas, justamente, en relación a su composición de materia y forma.³⁷⁸ Sin embargo, en el caso de la inteligencia su “diferencia” radica en su composición de finito e infinito. Esta composición atañe a todas sus bondades con las que influye en toda la

³⁷⁴ Cfr. L. II, I, cap. 19, 9-10, Ed. Fauser, p. 83. El título del capítulo es “Quod quamvis esse sit simplex, tamen compositum est ex finite et infinito”. Alberto explica: “Formae enim intelligibiles, sicut vivere, sentire et ratiocinare, in ipso acceptae latiores sunt et vehementius universales quam in seipsis”.

³⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 30-35, Ed. Fauser, p. 84.

³⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 42-43; 50-51, Ed. Fauser, p.84: “Sed esse quod est intellectus primus, sequenti intellectui coniungitur absque sua corruptione [...] Forma autem inferioris et materialis non coniungitur absque corruptione. Generatio enim unius non fit absque corruptione multorum et abiectione”.

³⁷⁷ *Ibid.*, Ed. Fauser: “Es universal mientras es inteligida pero es particular mientras es sentida” en la p. 84, Fauser apunta Aristóteles *Met.* 1035b 27-1036 a 12 y Boecio *Cons.Phil.*, I.5, pr. 6.

³⁷⁸ Cfr. L.II, I, cap. 18, 85-87 y 1-5, Ed. Fauser, pp. 82-83.

secuencia de realidades posteriores a ella.³⁷⁹ En ese marco argumentativo, Alberto señala el modo en que entiende que la inteligencia es *ultima in potentia*:

“*Dico autem ultima quia ultra illa nulla bonitas et nulla potentia adeo ampla est et lata ad influendum quemadmodum sua*”.³⁸⁰

Así, define a la inteligencia como infinita *comparatum ad id quod post ipsum est* y finita en relación al primer principio.³⁸¹ Por ello, la inteligencia se constituye en el límite y el principio de la composición de las formas universales.³⁸² De allí que la inteligencia, que es primer ser creado, no sea considerada por Alberto *simpliciter primum, sed primum creatum*.³⁸³

La tradición peripatética en la que se enmarca la exégesis de Alberto, colabora para que la noción de *sufficiencia* que aparece en el *Liber* en relación a la inteligencia, no pueda comprenderse como el *authypostatón* procleano sino que, casi forzosamente, remita a la idea de que el primer principio debe entenderse como actualidad pura.³⁸⁴ Si, además, la inteligencia se identifica con el Primer Motor Inmóvil del libro XII, ello aumenta la dificultad para interpretar el sentido de la noción de potencia aplicada a la segunda hipóstasis. Es posible que Alberto, ciertamente auxiliado por la letra del *Liber de causis*,³⁸⁵ entienda que la inteligencia pueda officiar como vínculo entre la causa primera y las creaturas. Comparada con la causa primera no puede ser acto puro y por lo tanto posee una cierta potencia dada por su composición de finito e infinito. En relación a las creaturas

³⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, cap. 19, 65-67 y 4-6: “*intelligentia est forma a lumine intellectus agentis in esse producta et in simplici illo lumine per intentionem accepta [...] Est igitur hoc modo intelligentia complexa ex finito et infinito in bonitatibus et virtutibus et in reliquis potentiis, quas influere habet super sequentia, ultima*”. Nótese la asimilación de los términos *bondad, virtud y potencia*.

³⁸⁰ *Ibid.*, 7-9, Ed. Fauser, p.84: “Sin embargo, digo “última”, porque más allá de ella ninguna bondad ni ninguna potencia es hasta tal punto amplia y extensa para influenciar de la misma manera que la suya”.

³⁸¹ *Ibid.*, 75-85, Ed. Fauser, pp. 83-84: “*Comparatum ad id quod post ipsum est, infinitum est potentialiter [...] sed quod advertendum, quod secundum seipsum acceptum est infinitum [...] Finitum autem est non ex seipso, sed ex primo principio*”.

³⁸² *Ibid.*, 89- 91, Ed. Fauser, p. 84: “*et nisi esset finitum hoc modo non posset esse terminus resolutionis et principium compositionis universorum*”.

³⁸³ *Ibid.*, cap. 17, 20-22, Ed. Fauser, p. 82.

³⁸⁴ Cfr. De Libera, *Albert le Grand et Thomas D’Aquin... op.cit.*, p. 362. De Libera menciona el pasaje de la *Met.* de Aristóteles, Libro XII donde el estagirita explica que la actualidad pura caracteriza al Primer Motor y que por ello no puede ser en potencia ni en hábito. El autor francés no cita la fuente aristotélica. Quizás se refiera a 1072b 5-10.

³⁸⁵ Cfr. LdC, prop. 8.

constituye un primer principio causal, y en ese sentido una primera causa, en una secuencia que se despliega en el ámbito de lo creado siguiendo un esquema ordenado desde lo superior hasta lo inferior.³⁸⁶

Hemos podido mostrar que tanto en el texto de Proclo como en el *Liber de causis* la condición de las sustancias autosuficientes se vincula, claramente, con su carácter eterno o sempiterno. Asimismo, hemos reportado una de las frases de la *Epístola* atribuida a Aristóteles y manifiestamente vinculada con el pasaje de *Metafísica XII*.³⁸⁷ En ese contexto hermenéutico, Alberto presenta un análisis de esta hipóstasis en relación con la eternidad. La argumentación resulta interesante para nuestro trabajo pues aparece en el marco de la gradación establecida en la primera proposición del *Liber*, entre ser, sentir y razonar que, como veremos en el siguiente capítulo, será retomada por Dante aunque resignificada en relación con el *De anima* aristotélico.³⁸⁸

Así, Alberto establece una caracterización de la vida respecto de la actividad vegetal (nutritiva) y del sentir en relación al cuerpo según la cual quedaría descartada la posibilidad de que ellas sean el principio primero de la vida:

*Omne enim intellectuali operatione operans vivens est. Primum autem intellectuali operatione operans est. Primum igitur per seipsum vivens est [...] Vegetari igitur et sentire non potest esse primum vitae principium.*³⁸⁹

Asimismo, el Doctor Alemán describe la vida del primer principio -del cual depende toda vida pues es *omnis vitae principium*- en relación a la felicidad. En efecto, al primer principio corresponde una vida perfecta, feliz y noble:

*Est autem felicissima vita [...] Primum igitur vivit et vitae principium est et perfectissima et nobilissima et felicissima vivit vita.*³⁹⁰

³⁸⁶ Cfr. Alberto Magno, *De causis et processu... op.cit.*, L. II, II, cap. 5, esp. 70-75, Ed. Fauser, p. 98.

³⁸⁷ Cfr. *supra*, p. 119.

³⁸⁸ *De anima* II, Cfr. *infra*, p. 168.

³⁸⁹ Alberto Magno, *De causis et processu... op.cit.*, L. I, II, cap. 2, 80-85 y 90-93, Ed. Fauser, p. 27: En efecto, todo viviente es operante por una operación intelectual. El primero es operante por la operación intelectual. Por lo tanto, el primero es viviente por sí mismo [...] el primer principio de la vida no puede ser vegetar y sentir. Por el contrario: *Vita in intelligentiis invenitur ante sentire et vegetari*, Cfr. L. I, II, cap. 2, 2-3.

³⁹⁰ L. I, II, cap. 2, 77-83, Ed Fauser, p. 27: Pero es la vida felicísima [...] Por lo tanto, lo primero vive y es principio de la vida y vive una vida perfectísima y nobilísima y felicísima. Fauser indica E.N, 1102 a 5-6 y 1177 a 12-13.

El autor del *Liber* aborda el vínculo entre lo eterno y lo temporal en las últimas proposiciones del *Liber de causis*. La argumentación que ofrece el tratado anónimo, en relación con la eternidad y el tiempo, parece seguir la especulación procleana pues las considera como únicas medidas de lo real. Asimismo, según el *Liber*, la eternidad mide las sustancias indivisibles o totalidades y el tiempo las sustancias compuestas de partes:

“Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt species quarum una est aeterna, et altera est temporalis [...] Et universalitas unius earum est per essentiam suam, et universalitas alterius est per partes suas quarum unaquaeque est seiuncta suae compari per modum primum et postremum”.³⁹¹

Según hemos estudiado, en los *Elementos* las sustancias intermedias entre las eternas y las temporales se definen por su devenir perpetuo, es decir, por “ser perpetuamente engendradas”.³⁹² El autor del *Liber de causis* agrega que esas entidades intermedias se caracterizan por su sustancia eterna y su operación en el tiempo:

“Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis”.³⁹³

Ahora bien, en el marco del desarrollo de las proposiciones 52 y 54 de los *Elementos*, Proclo explica que *quod quidem igitur secundum totum mensurat eternitas est, quod autem secundum partes tempus*.³⁹⁴ La eternidad es, por ello, la causa de la existencia de la

³⁹¹ LdC, prop. 29 (208): “En consecuencia, ya se ha mostrado con esto que hay dos especies de duración, de las cuales una es eterna y la otra temporal [...] Y la universalidad de una de ellas es por su esencia, y la universalidad de la otra es por sus partes, de las cuales cada una de ellas está separada de su igual por el modo de primero y posterior”.

³⁹² Cfr. *supra*, capítulo 1, “Temporalidad”, pp. 36-39.

³⁹³ LdC, prop. 30 (210): “Entre la cosa cuya substancia y acción están en el momento de la eternidad y la cosa cuya substancia y acción están en el momento del tiempo, existe un intermedio, y es aquél cuya substancia existe desde el momento de la eternidad y la operación desde el momento del tiempo”.

³⁹⁴ E.T, prop. 54: “Por lo tanto, ciertamente lo que mide según el todo es la eternidad pero lo que mide según las partes, el tiempo”.

totalidad (*eius quod est tota esse eternitas est causa*).³⁹⁵ De ese modo, las sustancias eternas poseen su existencia y su actividad simultáneamente, esto es, no actualmente en una parte y potencialmente en otra, sino actualmente en la totalidad de sus partes (*omne eternum totum simul est*)³⁹⁶. Las entidades que permanecen en la eternidad son totalidades simultáneas (*habens esse et simul omne/ tota secundum se ipsam*), luego las entidades intermedias se vinculan de una parte, a las que permanecen eternamente en virtud de su naturaleza eterna (*eternorum natura*), y, por otro lado, a las que devienen perpetuamente.

En la proposición 86, Proclo caracteriza al ser en sí como infinito en relación a la potencia.³⁹⁷ En la traducción de Moerbeke se lee la explicación de esta proposición de la siguiente manera:

“Quod autem semper ens infinitum quidem est ut inextinguibilem habens vitam et existentiam indeficientem et operationem inminorabilem”.³⁹⁸

Cabe notar que la proposición que sigue en los *Elementos*, la 87, es la que indica que todo lo eterno es ser pero no todo ser es eterno que será la fuente principal de la proposición 2 del *Liber de causis* según la cual la inteligencia es *cum aeternitate*. De ese modo, conjeturamos que comienza a explicitarse un vínculo conceptual entre el ser, su infinita potencia activa y su carácter eterno que recorre las obras de algunos autores que comparten al menos un supuesto característico de la tradición neoplatónica: la convicción de la compatibilidad entre las filosofías de Platón y Aristóteles. En ese sentido, Proclo incorporó a su concepción de la vida eterna la idea aristotélica de que la vida de la divinidad es actividad inmóvil³⁹⁹ y esa reflexión se transmitió a la teología cristiana en la noción de eternidad como *totum simul*.⁴⁰⁰ Así, tanto literal cuanto conceptualmente, el modo procleano de concebir la *aeternitas* ofrece puntos de contacto con la definición que Boecio enuncia en la *Consolatio philosophiae* pues dice que la eternidad es:

³⁹⁵ E.T, prop. 52: “el ser eterno es causa de eso que es totalidad”.

³⁹⁶ Cfr. la prueba de la prop. 52 de la E.T.

³⁹⁷ E.T, prop. 86: “Omne enter ens infinitum est non secundum multitudinem neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam”.

³⁹⁸ E.T, prop. 86: “Pero el ente que es siempre, en efecto, es infinito pues posee una vida inextinguible y una existencia que no cesa y una operación que no disminuye”.

³⁹⁹ Cfr. Aristóteles, EN 1054 b 27; Cfr. Dodds, *The Elements... op.cit.*, “Commentary”, p. 228.

⁴⁰⁰ Cfr. Dodds, *ibid.*, ofrece ejemplos en S. Agustín, Boecio y Tomás.

“*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”.⁴⁰¹

Según Boecio, la sempiternidad constituye un medio entre la eternidad y el tiempo. Señala, además, que es el término *semper* el que define su característica propia:

“*nostrum “nunc” quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divino vero “nunc” [...] aeternitatem facit; cui nomini si adicias “semper”, facies eius quod est nunc iugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum quod est sempiternitas*”.⁴⁰²

En efecto, *semper* es la expresión que indica la mediación entre la *aeternitas* de las entidades cuya *vita* es *tota simul et perfecta*, y de las sustancias *secundum partes et in potentia* medidas por el tiempo. Para esta tradición de pensamiento, que involucra a Boecio y al *Liber de causis*, la sempiternidad y la temporalidad supone una diferencia ontológica entre el todo y la parte; entre lo completo/perfecto y lo que es en potencia; entre lo simultáneo y lo discontinuo. Esta diferencia constituye, a tal punto, un principio de individuación que exige una medida propia: la eternidad y el tiempo respectivamente. En el caso particular de la caracterización de la inteligencia como *ultima in potentia*, esta fórmula da cuenta, por un lado de su carácter autosuficiente en relación a su capacidad productiva (*potentia/virtus*) y, por el otro, de su sempiternidad. Sin embargo, a diferencia de los conceptos de acto y potencia, que en la especulación metafísica aristotélica poseen un sentido específico cuando se aplican a los procesos de generación y corrupción propios del

⁴⁰¹ Boethius *The theological tractates*, texto bilingüe con traducción al inglés de H.F. Stewart y E.K. Rand, London, 1968. *De cons. philos.* V, prosa 6: “Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec nec desinat vitaeque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum transacta iam non habet” (“Así, aquello que padece la condición del tiempo, a pesar de que como Aristóteles afirmó acerca del mundo, éste nunca comenzó ni tendrá fin y su vida durará en tiempo infinito, no por ello es tal que deba necesariamente ser eterno. Pues no comprende y abarca total y simultáneamente todo el espacio de su vida, pues aunque sea llamada infinita no posee el tiempo futuro que está por venir”). Cfr. Dodds, *Ibid.*, p.228.

⁴⁰² Boecio, *Ibid.*, *De trinitate*, IV, 73-77: “Nuestro “ahora” connota un tiempo cambiante y la sempiternidad; el “ahora” de la divinidad {...} connota la eternidad; si agregas “siempre” a ese nombre [v.g. eternidad] obtienes lo que es ese “ahora” continuo e infatigable y por lo tanto el curso/correr perpetuo, que es la sempiternidad”.

ámbito sensible, la noción de *potencia activa* procleana logró subsistir en la metafísica del siglo XIII aplicada al ámbito inteligible pues allí adquiere el sentido de una capacidad operativa o *virtus* causal superior respecto del ámbito ontológicamente inferior en el cual se ejerce.

A propósito del concepto de eternidad, Alberto ofrece una exégesis de cada una de las características que componen la definición boeciana: *totus, simul, perfectus y possessus*.

Y concluye:

*Cum autem sit ex intellectus universaliter agentis constitutione, patet, quod est secundum actum vivens. Intelligere enim vivere est. Et ideo Boethius deffiniens aeternitatem in V de Consolatione Philosophiae dicit, quod ‘aeternitas est interminabilis vitae possessio tota simul existens et perfecta’.*⁴⁰³

Acaso esta tradición de pensamiento sea la que ofreció a Dante las herramientas conceptuales para la elaboración de la idea de que es posible actualizar la *potentia sive virtus intellectiva* y, de ese modo, describir la operación específica que la totalidad de la humanidad debe ejercer *tota, simul, semper* para constituirse en un ser viviente. Asimismo, esa operación o actualización de la potencia intelectual implica alcanzar su perfección, esto es, su fin ético, a saber, la felicidad en esta vida. Es cierto que Dante expone claramente en el *Convivio* el vínculo entre la vida y la actividad intelectual del ser humano. En efecto, en el mismo contexto argumentativo que Alberto -pues el pasaje se desarrolla según las tres instancias nutritiva, sensitiva y racional o intelectual- Dante explica:

*“Vivere ne l’uomo è ragione usare; dunque, se’l vivere e l’essere de l’uomo è così, da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto”.*⁴⁰⁴

⁴⁰³ L. II, I, cap. 8, 20-25: “Pero, puesto que el viviente existe universalmente a partir de la constitución del intelecto agente, es manifiesto que existe según el acto. En efecto, inteligir es vivir. Y por ello Boecio definiendo la eternidad en el libro V de la *Consolación de la filosofía* dice que ‘eternidad es la posesión perfecta de una vida interminable total y simultáneamente’”.

⁴⁰⁴ *Convivio* IV, 7, 11-12: “Vivir en el hombre es usar la razón; por eso si el vivir y el ser del hombre son eso, apartarse de ese uso es apartarse del ser, y por lo tanto es estar muerto”.

Si esto es así, la descripción que hemos aportado sobre el recorrido histórico-conceptual de la filosofía expuesta en los *Elementos de teología* de Proclo y en el *Liber de causis* culminaría con una curiosa reflexión. En efecto, el *De causis et processu universitatis* de Alberto Magno se inscribe, según su propio autor, en la tradición “peripatética” que, como señalamos, se constituyó a partir de una combinación de diversas corrientes de pensamiento entre las cuales se incluyen parte de la filosofía árabe, platónica y aristotélica. En el marco de esta tradición, algunas nociones de la especulación boeciana, cuyo vínculo con el platonismo fue puesto de manifiesto, influenciaron el pensamiento de Dante y le aportaron herramientas conceptuales para la formulación de su teoría política.

Por otra parte, en su *Comentario al Liber de causis* Tomás de Aquino conectó por primera vez al tratado anónimo con su fuente procleana y con la obra de Dionisio Areopagita delimitando, de esa forma, lo que denominamos “filosofía neoplatónica”. A propósito de la influencia que el neoplatonismo ejerció sobre el pensamiento de Dante, resulta notable entonces, que ella se trasmite en el marco de la corriente “peripatética” representada por Alberto. En cambio, el pensamiento que la historiografía clásica ha denominado “aristotélico-tomista” que, como veremos, fue considerado como la influencia principal para comprender la filosofía dantesca resulta ser el marco teórico dentro del cual se han establecido los límites conceptuales de la tradición neoplatónica.

Segunda parte

Influencia de la metafísica neoplatónica en el pensamiento político de Dante

Introducción general

En la primera parte de esta tesis hemos presentado el modelo causal neoplatónico ofrecido por Proclo en los *Elementos de teología*, para luego abordar el análisis del *Liber de causis*, es decir, la recepción y modificación que de ese esquema causal realizaron los filósofos islámicos en oriente y su posterior ingreso en occidente en el marco del amplio movimiento cultural de traducciones que estudiamos, especialmente, en lo que concierne a la España musulmana. Uno de los objetivos de esa presentación fue mostrar la manera en el que ese modelo causal se integró al pensamiento metafísico medieval particularmente durante los siglos XII y XIII al mismo tiempo que se producía, en occidente, el complejo proceso de ingreso del *corpus* aristotélico. Además, según expusimos en el capítulo anterior, la tradición neoplatónica procleana, transmitida por el *Liber*, fue recepcionada en el siglo XIII por autores como Alberto Magno y Tomás de Aquino cuyos aportes filosóficos fueron determinantes para el pensamiento de los intelectuales del siglo XIV.

En esta segunda parte de nuestra tesis, el objetivo consiste en estudiar la *operatividad del modelo causal neoplatónico en el marco argumentativo de Monarchia ofrecido por Dante para afirmar, por un lado, la entidad del poder temporal en el Libro I y, por el otro, para defender en el Libro III, la autonomía de ese poder frente al poder papal*. Para ello, analizaremos la aplicación específica de un esquema teórico –considerado, hasta aquí, según el punto de vista metafísico- al campo del pensamiento político.

Nuestra tarea se enmarca en una línea de trabajo iniciada y profundizada por Francisco Bertelloni, según la cual el desarrollo de la filosofía política en el medioevo puede comprenderse a la luz de un determinado modelo de causalidad.⁴⁰⁵ Específicamente, Bertelloni mostró que en el contexto histórico-político medieval -atravesado por el conflicto entre quienes intentan legitimar algún grado de autonomía del poder temporal respecto del poder espiritual, y quienes sostienen la *plenitudo potestatis* papal- las obras de

⁴⁰⁵ Cfr. Bertelloni F., “Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval” en *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n2, jul-dez. 2005; “El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV”, en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), Vol. X, 1997, pp. 115/143; “Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano) en *Il pensiero politico medievale*, Ed. Pátron, Bologna, 2004.

Tomás de Aquino y Egidio Romano suponen el uso de un modelo de causalidad preciso.⁴⁰⁶ En el caso de Tomás de Aquino, la influencia es claramente aristotélica mientras que en el de Egidio Romano el modelo utilizado es neoplatónico. La obra de Dante *Monarchia* se estructura, según nuestra interpretación, apelando a la confluencia de diversas corrientes de pensamiento. Por ello, el análisis del texto exige precisar ese modo complejo en que el modelo de causalidad neoplatónico, presente en el *Liber de causis*, opera como justificación filosófica de algunos puntos fundamentales de la teoría política expuesta por nuestro autor en ese tratado.

Antes de emprender el estudio específico del texto político, sin embargo, debemos abordar algunos aspectos relativos a la concepción dantesca del alma y del conocimiento humano que aparecen desarrollados, con cierta profundidad, en la obra *Convivio* escrita antes que el tratado *Monarchia*.⁴⁰⁷ En efecto, consideramos que las ideas sobre la naturaleza humana que aparecen en *Convivio* -obra filosófica escrita en italiano- se revelan fundamentales para comprender algunos de los argumentos más importantes de *Monarchia*, particularmente, en lo que atañe a la operatividad de las nociones de causalidad final y eficiente.

Esta segunda parte de nuestra tesis, entonces, se estructura de la siguiente forma: una introducción general que se divide en a) un primer apartado en el que exponemos algunas posturas historiográficas sobre el pensamiento medieval y b) un segundo punto, donde ofrecemos un panorama sobre el contexto histórico, político y cultural en el que se inserta la vida de Dante y su obra *Monarchia*. Acerca del primer apartado a) nos interesa destacar, principalmente, que existe cierto consenso entre los historiadores de la filosofía medieval al afirmar que en la base del pensamiento político de los siglos XIII y XIV se encuentra una

⁴⁰⁶ Cfr. Bertelloni F., “Filosofía y teoría política en la Edad Media (Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)” en *Anales de Estudios Clásicos y Medievales* I, Neuquén, 2004, pp.61-90; “Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort” en *Mediaevalia textos e estudos* 24, 2005, pp. 63-96.

⁴⁰⁷ Utilizamos en esta tesis las siguientes ediciones y traducciones del texto *Monarchia*: Edición crítica con introducción y notas de Pier Giorgio Ricci, *Monarchia*, Ed. Mondadori, 1965. El texto bilingüe latín-italiano con traducción, introducción y notas de Vinay Gustavo, Dante Alighieri, *Monarchia*, Sansoni, Firenze, 1950 quien utiliza el texto latino Dantis Alagherii *operum latinorum concordantiae... ediderunt* E. Kennard Rand et E. Hatch Wilkins, Oxford, 1912. Asimismo, consultamos el texto bilingüe latín-italiano traducido por Maurizio Pizzica quien sigue la edición crítica de Ricci, con introducción de Giorgio Petrocchi, *Monarchia*, Ed. BUR, 2001. Seguimos la traducción de Francisco Bertelloni de aquellos pasajes publicados en *Dante. De la Monarquía y otros textos*, Estudio preliminar y selección: C.Francisco Bertelloni, Centro Editor de América Latina, 1984. Del texto *Convivio*, utilizamos el texto en italiano original con introducción y notas de Giorgio Inglese, Ed. BUR, 2004. Aclaremos en el caso de que las traducciones propias del texto *Monarchia* no coincidan con las de Bertelloni. Las traducciones de *Convivio* son propias.

nueva elaboración de la noción de *naturaleza humana* que impacta sobre la doctrina agustiniana que, hasta el ingreso de Aristóteles en el occidente latino, constituyó un pensamiento hegemónico. Respecto del segundo apartado, allí exponemos cuestiones relativas al período específico en el que vivió Dante y analizamos el contexto histórico-político en el que escribió su obra *Monarchia*.

Luego de los dos apartados mencionados siguen dos capítulos: en el primero 1) presentamos el análisis de las notas fundamentales relativas a la concepción dantesca del alma humana y de su facultad cognoscitiva presentes en *Monarchia* pero, como señalamos, desarrollados con profundidad en *Convivio*. En el segundo 2) mostramos específicamente la aplicación concreta del modelo causal del *Liber de causis* en *Monarchia* analizando, particularmente, las nociones de *ordinatio* y *reductio* presentes en el Libro I y el III de esa obra pues representan, en primer lugar, la interrelación de ese modelo causal con los conceptos de causalidad final y eficiente de origen aristotélico. En segundo lugar, pues esas nociones poseen una clara función conceptual y argumentativa dentro de la teoría política dantesca.

a. Tesis historiográficas en torno al concepto de *naturaleza humana* en el marco del pensamiento político medieval

Los trabajos en los que Bertelloni estudió la aplicación de distintos modelos causales en la producción de tratados políticos en los siglos XIII y XIV abren a una nueva consideración del aristotelismo y, particularmente, del concepto de naturaleza al que acuden los pensadores medievales en ese período histórico. Específicamente, la elaboración de una nueva idea de *natura* en el ámbito intelectual medieval, impactó en la producción de tratados de teoría política. En efecto, como hemos indicado,⁴⁰⁸ actualmente la historiografía medieval propone comprender el fenómeno de recepción de los textos aristotélicos y de su incorporación al pensamiento político, como un *pasaje de la fundamentación teológica a la fundamentación filosófico-teórica de la política en el siglo XIII en el occidente latino*

⁴⁰⁸ Cfr., *supra*, p. 3.

señalando, de ese modo, una reflexión sobre la nueva ciencia política que es consecuencia de la utilización de nuevos textos filosóficos y del cambio de metodología científica para abordar un objeto de estudio.⁴⁰⁹ Así, el concepto de *naturaleza*, del que los pensadores medievales se sirvieron a partir del ingreso de los textos de Aristóteles a Occidente, resulta una clave para explicar la nueva dirección teórica presente en los tratados de filosofía política en los siglos XIII y XIV. Sin embargo, como hemos puntualizado en el capítulo anterior, el recorrido histórico, cultural y conceptual que debieron transitar las obras del Estagirita obliga a reflexionar sobre el sentido general que adquiere la filosofía aristotélica y su recepción por parte de los pensadores medievales durante esos siglos. Destacaremos en lo que sigue, algunas de las posturas historiográficas reconocidas sobre el tema.

En la primera mitad del siglo XX, algunos importantes intérpretes del pensamiento de Dante abordaron el estudio del concepto de *natura* distinguiendo dos dimensiones: naturaleza en sentido amplio y naturaleza humana en un sentido estricto.⁴¹⁰ De esas obras surge con claridad la idea de que el ingreso de los textos de Aristóteles en el siglo XIII produjo un movimiento intelectual a partir del cual los filósofos y teólogos medievales debieron ofrecer una cierta justificación teórica de lo que hasta ese momento se designaba con el concepto de *natura*. En lo que concierne a la noción de *naturaleza humana* y su vínculo conceptual con la teoría política, la recepción de esa nueva idea generó un conflicto entre el pensamiento cristiano, para el cual significaba la condición caída y viciada en la que se encontraba la humanidad en razón del pecado original (*natura lapsa*) y, por otra parte, la idea aristotélica de *naturaleza humana* que, lejos de representar una disminución, simbolizaba la causa de la felicidad que el ser humano podía alcanzar en esta vida terrenal.⁴¹¹ La primera posición -naturaleza caída- se fundamenta en algunos textos

⁴⁰⁹ Cfr., especialmente, Bertelloni F., “La tradición medieval prearistotélica y la formación de la política como teoría a partir de 1265” en *Tópicos*, n.18, 2000; “De la ‘política’ como ‘scientia legislativa’ a lo político ‘secundum naturam’”, en *Patristica & Mediaevalia* XII, 1991, pp. 3/32.

⁴¹⁰ Cfr. Ercole F., “Medio Evo e Rinascimento nella doctrina Politica di Dante” en *Giornale Dantesco*, XXIV, 1921. Para las consideraciones de Bruno Nardi sobre las ideas que Ercole expone en este y otros artículos Cfr. “Il concetto dell’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco” en *Saggi di Filosofia Dantesca*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1967 (primera edición en 1930). Cfr. especialmente, pp.215-217.

⁴¹¹ Sobre el tema, Cfr. Bertelloni Francisco, “*Natura multipliciter dicitur*. Variantes en el uso del concepto de *natura* en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII”, en *Scripta Mediaevalia*, vol.4, n°2 (2011), pp. 11-29. He desarrollado algunos aspectos sobre la cuestión en “La naturaleza humana en las concepciones agustiniana y tomista. Algunas consideraciones en relación al dogma del pecado original” en *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Ed. Paideia, pp. 101-111.

pertenecientes a la tradición filosófica agustiniana, según la cual la naturaleza humana debería ser restaurada o auxiliada a través de la gracia que constituye, en ese sentido, un verdadero *remedium peccati*.⁴¹² Así, entre los historiadores de la filosofía medieval dedicados específicamente al estudio del pensamiento político en los siglos XIII y XIV, esa concepción dio lugar a una categoría historiográfica denominada “agustinismo político”,⁴¹³ es decir, a una cierta lectura de algunos textos de Agustín según la cual, como consecuencia del pecado original, los vínculos que constituyen el orden político se comprenden exclusivamente como una dominación del hombre sobre el hombre y, al mismo tiempo, como remedio contra el pecado. En cierto sentido, esta postura historiográfica habilitó la construcción de una visión negativa de la política pues presenta a esta disciplina, por ejemplo, como un instrumento para dominar el mal entre los hombres mediante el uso de la fuerza.⁴¹⁴

La nueva concepción de la naturaleza humana proveniente de los textos aristotélicos fue recibida y sistematizada magistralmente por Tomás de Aquino. Algunas de sus agudas observaciones filosóficas y teológicas –en las que, sin embargo, se percibe con claridad la modificación del concepto de *natura* aristotélico- brindan la idea de una humanidad vulnerada y despojada de sus dones sobrenaturales pero que, en rigor, se conserva tal como fue creada. Dicho de otro modo, según Aquino lo que “cae” con el pecado original no es la naturaleza humana tal como fue creada por Dios sino que ella pierde los dones añadidos y, por lo tanto, sobrenaturales. Este modo de comprender el concepto de *naturaleza humana* se evidencia, por ejemplo, en la sutil argumentación de Tomás frente a la doctrina de Agustín.⁴¹⁵

Algunos medievalistas tendieron a unificar el pensamiento de Aquino con el de Aristóteles generándose, de ese modo, una nueva categoría historiográfica para describir una corriente

⁴¹² Cfr. Dante, *Mon.*, Libro III, 4, 14-15 “*remedia contra infirmitatem peccati*”. Esta sentencia en el Libro III ha dado lugar, junto con otros pasajes, a establecer una cierta incongruencia entre la “naturalidad” del imperio en el Libro I y la “convencionalidad” del Libro III. Abordaremos este tema en el siguiente capítulo 2 de esta segunda parte, pp. 249-251. En cuanto a la idea agustiniana de una naturaleza humana viciada desde su raíz por el pecado original Cfr., mi artículo “La naturaleza humana en las concepciones agustiniana y tomista... *op.cit.*, pp. 102-104.

⁴¹³ Cfr. Arquillière Henri-Xavier, *L’Agustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, Paris, 1934; Cfr. también Bertelloni Francisco, “*Natura multipliciter dicitur...* *op.cit.*, pp. 14-15.

⁴¹⁴ Cfr., Fortin, Ernest L., “San Agustín”, en *Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 183-184.

⁴¹⁵ Cfr. entre otros pasajes de la *Summa*, Tomás de Aquino, S.T I, q. 96, a.4. Asimismo, Cfr. Ercole F., “Medio Evo e Rinascimento nella dottrina politica di Dante”... *op.cit.*, pp. 153-158.

de pensamiento surgida a partir del siglo XIII: el pensamiento aristotélico-tomista.⁴¹⁶ A la visión del llamado agustinismo político podría contraponerse, entonces, esta concepción, según la cual la humanidad posee la capacidad de alcanzar un fin proporcionado con su naturaleza aunque éste no constituya para el ser humano un fin último, sino que deba subordinarse a otro superior, a saber, la *visio dei* alcanzable en la vida futura. Frente a estas dos posturas, otros historiadores de la filosofía se abocaron al estudio de corrientes de pensamiento quizás más desconocidas que dieron lugar a nuevas categorías historiográficas como el llamado averroísmo latino o, más recientemente, aristotelismo radical o heterodoxo (R.-A. Gauthier y F. Van Steenberghen) que, a su vez, permitieron clasificar algunas ideas de pensadores medievales -tales como Siger de Brabante, Boecio de Dacia y el mismo Dante- dentro del denominado “averroísmo político”.⁴¹⁷

Si este aspecto del debate historiográfico tuvo lugar en la primera mitad del siglo XX, en la segunda mitad, acaso por el descubrimiento constante de nuevos textos y por la elaboración

⁴¹⁶ Cfr. Ullmann W., *Principles of Government and Politics... op.cit.*, supra, pp. 4-5, especialmente nota 3. Ercole F., *Il pensiero politico di Dante... op.cit.*, pp. 4-5 nota 3; Cfr. del mismo autor, “Medio Evo e Rinascimento nella dottrina Politica di Dante” en *op.cit.*, supra, pp. 132-133. Sobre Busnelli y otros autores que defendieron el tomismo de Dante haciendo confluír esa doctrina con Aristóteles, Cfr. Nardi “Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.” en *Saggi de filosofia dantesca... op.cit.*, pp. 341- 380. La opinión contraria en Aertsen: “sería decididamente incorrecto el considerar al pensamiento de Tomás como una simple continuación del aristotelismo, como muchas viejas discusiones sugieren usando términos como “filosofía aristotélico-tomista”, en Aertsen Jan, “La filosofía de Aquino en su contexto histórico”, en Kretzmann, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 12-37.

⁴¹⁷ La categoría “averroísmo político” es de Nardi, “Il concetto dell’ Impero...” en *op.cit.*, p. 256. Sobre ella, Cfr. Bertelloni F, “La filosofía explica la revelación Sobre el “averroismo político” en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua” en *Patristica et Mediaevalia XXXIII*, 2012, pp.17-36. Sobre la denominación “aristotelismo radical y/o heterodoxo, Cfr. Van Steenberghen F., *Thomas Aquinas and radical Aristotelianism*, 1980 y Ana María Minecan, “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de “averroísmo latino”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, 2010, pp. 63-85. Los textos historiográficos que conforman la denominada “filosofía averroista” durante la primera mitad del siglo XX Cfr., Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme: essay historique*. Auguste Durand, Paris 1852; 3me édition revue et augmentée, Levy, Paris 1866; Mandonnet P., *Siger de Brabant et l’averroïsme latina au XIII siècle*, I et II partie, Louvain, 1911; Nardi B., “Sigieri di Brabante e le fonti della filosofía di Dante”, en *Rivista di filosofía neoclassica*, 1911, III y IV 1912, pp. 174–180; “La posizione di Alberto Magno di fronte all’averroismo” en *Rivista di Storia della Filosofia* II, 1947, pp. 147-220. Durante la segunda mitad del siglo XX aparecen los estudios de De Libera, *Averroès et l’averroïsme... op.cit.*; Bianchi Luca, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, especialmente cap. V, pp.149-178; Bianchi y Randi E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, 1990; Bianchi, “Filosofi, Uomini e Bruti. Note per la Storia di un’Antropologia “Averroista” en *Rivista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 1994, pp. 105-126; Bianchi Luca, *L’errore di Aristotele. La polemica contro l’eternità del mondo nel XIII secolo Firenze*, Ed. La Nuova Italia, 1984; Imbach Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ed. Marietti, 2003, especialmente pp. 131-142; Imbach y Putallaz F.-X., *Profession: Philosophe. Siger de Brabante*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997. Nos ocuparemos de la clasificación “averroísmo” un poco más adelante en este capítulo, pp.166 y ss.

de recientes ediciones críticas, se modificó el contexto general de algunas exégesis que podrían definirse como clásicas, por ejemplo, la interpretación que equipara el pensamiento del Aristóteles griego del siglo IV a.C con el de Tomás de Aquino. Sin embargo, al mismo tiempo que se clausuran algunas continuidades de ciertas categorías historiográficas, el debate se instala sobre el mismo punto de partida pues la discusión acerca del problema de la recepción del concepto de naturaleza aristotélica sigue presentándose en torno a la distinción entre un concepto de *natura* anterior y otro posterior al siglo XIII, y ese cambio conceptual parece ser atribuible exclusivamente al ingreso de los textos de Aristóteles.

Es cierto, como mencionamos, que en virtud del incremento de los estudios sobre el pensamiento político medieval se individualizaron y especificaron los textos aristotélicos que más influyeron en la construcción del vocabulario propio de una nueva teoría política. Ahora bien, la evidencia de que el ingreso del pensamiento aristotélico en occidente significó un cambio en el modo de concebir la naturaleza y, con ello, en el modo de pensar las diversas disciplinas científicas entre las que se cuenta la política, no clausura el debate sobre el *alcance* de esa influencia en la producción de filosofía política. Por el contrario, conduce a especificar a qué textos se refiere la historiografía y en qué sentido esos textos fueron reinterpretados en el contexto histórico y cultural del siglo XIII en adelante. En efecto, la influencia de las obras aristotélicas sobre la producción de filosofía política a partir de la segunda mitad del siglo XIII es aún debatida y revela, por ello, su carácter controversial.

En 1961 Walter Ullmann expuso su interpretación sobre el pensamiento político medieval en la obra *Principios de Gobierno y Política en la Edad Media*.⁴¹⁸ Allí, el autor afirmó que la recepción de los textos aristotélicos opera como criterio explicativo del pasaje que tuvo lugar desde la teología política a la filosofía política durante la baja Edad Media.⁴¹⁹ Los textos aristotélicos a los que hace referencia son, primordialmente, la *Ética* y la *Política*.⁴²⁰ El análisis de Ullmann propone pensar la historia de las ideas políticas en la Edad Media a partir de dos esquemas explicativos del origen del gobierno y del ejercicio del poder. El

⁴¹⁸Ullmann Walter, *Principles of Government and Politics... op.cit.* Traducción al español Graciela Soriano, Ed. Revista de Occidente, 1971.

⁴¹⁹ Cfr. Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. español Alianza, España, 1985, p.27-28.

⁴²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 235 “La repercusión que tuvieron las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo un viraje radical en todos los aspectos del pensamiento”.

primer modelo se presenta según una dinámica descendente del poder, desde el vértice de la jerarquía hacia la base de ella. Se trata del modelo hierocrático o teocrático. El segundo modelo ofrece una explicación ascendente del poder, cuyo origen es la base de la jerarquía y cuyo ejercicio por parte del gobernante responde a una cierta alienación de ese poder por parte de la comunidad. Se trata del modelo que Ullmann llama populista. El historiador adjudica a Tomás de Aquino esta concepción ascendente del poder en virtud de la tarea de asimilación de los textos aristotélicos llevada a cabo por el Aquinate. Otros pensadores que pueden estudiarse en el marco de esa teoría política denominada populista serían Juan de Paris, Marsilio de Padua y Dante Alighieri.⁴²¹ El pensamiento político de Dante, por lo tanto, forma parte de una línea interpretativa que Ullmann enuncia como “doctrina aristotélico-tomista” y que, según su propuesta, se asocia con la tesis ascendente del gobierno y el poder, es decir, con el populismo.

Sin embargo, esta interpretación fue el blanco de las críticas de otros estudiosos del pensamiento político medieval. Éstas estuvieron dirigidas tanto al esquema que plantean los modelos descendente y ascendente del poder como a la postulación del ingreso de los textos aristotélicos y, en particular la recepción de la *Política* de Aristóteles, como principio explicativo del surgimiento del llamado populismo.⁴²²

A los efectos de nuestra investigación sobre la influencia de la doctrina neoplatónica en el pensamiento político de Dante, no nos detendremos en el problema de los modelos ascendente y descendente que plantea Ullmann y nos concentraremos, específicamente, en analizar el segundo punto, a saber, la consideración de que el ingreso de los textos morales aristotélicos constituye el único principio explicativo del surgimiento de la teoría política medieval. En este sentido, uno de los autores que negó enfáticamente que el cambio conceptual, desde la teología política hacia la filosofía política, fuera atribuible al ingreso de la *Política* de Aristóteles, es Cary Nederman.⁴²³ El historiador de la filosofía plantea,

⁴²¹ Cfr. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, op. cit., parte III, Capítulo 2 “Hacia el populismo”, pp. 235-280.

⁴²² Una excelente síntesis de este debate en Bertelloni F., “La tradición prearistotélica y la formación de la política como teoría a partir de 1265” en *Tópicos*, 18, 2000, pp. 9-39.

⁴²³ Cf., Nederman, C., “The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, Nº 4, October, 1996, pp. 565-585; “Aristotelianism and the origin of “political science” in the twelve century” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, Nº 2, April-June 1991, pp. 179-195, cfr., especialmente p. 179 donde agrega, a las de Ullmann, las consideraciones de Kristeller y Wilks; “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 3-26.

más bien, una continuidad entre el naturalismo que exponen ciertas concepciones, como la de Cicerón, Séneca, San Agustín y Lactancio -que constituían tradiciones arraigadas en el pensamiento medieval- y el concepto de naturaleza aristotélica que penetra en occidente a partir del siglo XIII. La propuesta de Nederman da cuenta de la existencia de una tradición filosófica previa al año 1200 cuyos protagonistas –Cicerón y Boecio- fueron fuertemente influenciados por el pensamiento de Aristóteles.⁴²⁴ De ese modo, “luego del 1200 ningún clérigo entrenado en el ámbito universitario desconocía las características esenciales de la visión del mundo aristotélica”.⁴²⁵ En particular, en relación al pensamiento moral y político en la Edad Media, Nederman propone entender la categoría de “aristotelismo” como “una estructura que enmarca la manera en que surgen y se responden ciertas cuestiones en torno a la política y la moral”.⁴²⁶ De un modo similar a lo que Bruno Nardi define como “la forma de la argumentación dantesca en contraposición al contenido”,⁴²⁷ Nederman considera que los teóricos de la política en la Edad Media “utilizan el “aristotelismo” como un lenguaje y no como una doctrina [...] el lenguaje político aristotélico les otorgó una nueva armazón de herramientas conceptuales”⁴²⁸ y, de esa manera, el discurso aristotélico se incorporó a un mundo multilingüe ya conformado.⁴²⁹

Sin embargo, a pesar de sostener una continuidad entre tradiciones de pensamiento anteriores al siglo XIII y la filosofía aristotélica, Nederman plantea dos modelos dicotómicos en relación a la base antropológica del pensamiento político en la Edad Media: por un lado, un modo de concebir la naturaleza humana en una línea de continuidad con la doctrina agustiniana y, por el otro, una idea de naturaleza humana que depende conceptualmente de la doctrina aristotélico-naturalista.⁴³⁰ No obstante, como intentaremos

⁴²⁴ Cf., Nederman, C., “The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought” en *op.cit.*, p. 563.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 563: “After 1200 no university-trained cleric was likely to be wholly unfamiliar with the essential characteristics of the Aristotelian world-view”.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 565: “In my view the Aristotelianism of medieval moral and political thought ought to be defined [...] as a structure which frames the manner in which questions about political and moral issues are raised and answered (*however* they are answered)”.

⁴²⁷ Cfr. Nardi, *infra*, pp. 213-214, nota 630.

⁴²⁸ Nederman, “The Meaning... *op.cit.*, p. 571: “They were using “Aristotelianism” as a language and not as a doctrine. Aristotelian political language gave them a new panoply of conceptual tools”. Nederman cita a Black, *Political thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, 1992.

⁴²⁹ Cfr. Nederman, “The Meaning... *op.cit.*, pp. 571-572.

⁴³⁰ Cf., Nederman “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988. En este sentido se acerca a Ercole F., “Medio Evo e Rinascimento ... en *Giornale Dantesco*, XXIV, 1921.

mostrar, no solo el pensamiento político de Dante incorpora elementos tanto de una como de otra corriente filosófica sino que en lo que atañe particularmente a la noción de *naturaleza humana*, surge con claridad la importancia que adquiere el concepto de *potencia* elaborado en el interior de la doctrina neoplatónica que hemos estudiado en los primeros capítulos de esta tesis.

Con anterioridad al siglo XIII, y consecuentemente, previo al ingreso de las obras aristotélicas sobre ética y política, la civilización medieval contaba con una idea específica sobre la naturaleza y los fenómenos físicos. Precisamente, en el siglo XII, esa cultura ofreció una interpretación fuertemente simbólica del ámbito físico, sustentada en la lectura alegórica y espiritual de los textos sagrados, según la cual éste constituía una representación de otra dimensión que lo trascendía.⁴³¹ Del mismo modo, como hemos establecido, la noción de causalidad remitía a la esfera metafísica pues, en rigor, ella consistía en una cierta manifestación a través de fenómenos que señalan algo inaccesible a la capacidad de comprensión humana. Justamente, esta forma de concebir los fenómenos físicos también impactaba en la condición de posibilidad de su conocimiento y, en ese sentido, la actitud conveniente de la contemplación simbólica y religiosa de la naturaleza se contraponía a la inutilidad de la *curiositas* que podía guiar una investigación sobre el mundo físico.⁴³² Por ello, puede sostenerse que hasta el siglo XII ese universo material careció de una explicación fundada en una razón propia que permitiera su legitimación más allá de la voluntad divina.⁴³³ Precisamente, según nuestra interpretación, el *Liber de causis* expresa, por un lado, la idea de una resolución de la naturaleza física en términos de una *virtus* divina porque la causalidad -cuya existencia se verifica en el ámbito físico- requiere una explicación última basada en la potencia de la causa primera. Pero por otra parte, como hemos explicado, el autor del *Liber* introduce la noción de *modus potentiae* para dar cuenta de las capacidades de los efectos en el marco de una cadena causal cuyo principio, i.e. la inteligencia, puede ser conocido no solo como símbolo del ser superior sino como resultado de un movimiento intelectual que se sustenta y legitima a sí mismo.

⁴³¹ Cfr. Gregory Tullio, "L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele" en *Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale*, 1964, p. 276.

⁴³² Representantes de esta postura son, por ejemplo, Bernardo de Clairvaux (1090-1153) y Pedro Damiano (1007-1072). La autoridad detrás de esta tradición es Agustín Cfr. Gregory, *ibid.*, pp. 283.

⁴³³ Cfr. Gregory, *Ibid.*, p. 282.

Este proceso de paulatina autonomía del universo físico también se revela en el fenómeno de legitimación de la filosofía, en buena parte suscitado a partir de la sentencia inicial de la *Metafísica* de Aristóteles “todos los seres humanos desean por naturaleza conocer”. Tomás de Aquino se refiere a ella en varias de sus obras y Dante la utiliza al comenzar el *Convivio* y, aunque quizás con otro significado, también al inicio de la *Monarchia*.⁴³⁴ Este pronunciamiento sobre la esencia del ser humano señala, justamente, el carácter natural del deseo de conocimiento que, como tal, constituye el fin y la perfección de la naturaleza humana. Cabe destacar, entonces, que la recepción de estas nociones aristotélicas encontró un terreno fértil en virtud de que, ya durante el siglo XII, había comenzado a gestarse un debate que contrapuso a la concepción alegórica y milagrosa de la naturaleza, otro tipo de pensamiento que buscó rehabilitar el ámbito físico otorgándole una coherencia propia sin por ello desligarlo de la voluntad divina sino, contrariamente, para conferirle el *status* que le correspondía como obra de Dios.⁴³⁵ Con la entrada paulatina de los textos aristotélicos fue conformándose una noción de *naturaleza humana* que describe la esencia intelectual de la humanidad como una potencia que debe perfeccionarse o completarse en el trascurso de esta vida. Así también, comienza a producirse un giro hacia la legitimación del ámbito físico y de la filosofía como medio para alcanzar la felicidad humana la cual constituye, justamente, su perfección natural.

Hacia la mitad del siglo XIII, ese contexto conceptual y argumentativo que representó un terreno fértil para absorber las doctrinas aristotélicas junto con la del *Liber* fue adquiriendo una fisonomía propia que habilitó, en el caso de Dante, una reflexión en la que se verifica la influencia de Aristóteles y del neoplatonismo. Quizás, la originalidad del planteo político de nuestro autor radica en su concepción del conocimiento y del ejercicio de la capacidad

⁴³⁴ Cfr. Aertsen, “La filosofía de Aquino en su contexto histórico” en *op.cit.*, p. 10 *op.cit.* Según Tomás de Aquino, “el conocimiento es la actualización de las potencialidades humanas naturales, la perfección del ser humano. Es esto porque los seres humanos desean naturalmente conocer”. Dante, *Convivio* I, 1, 1: “Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere”; *Monarchia* I, 1, 1: “Omnium hominum quos ad amorem veritatis natura superior impressit”. Sobre qué significa *omnium hominum*, si “todos los hombres” o “algunos hombres”, Cfr. Ricci, *Monarchia...op.cit.*, p. 133: “non di tutti gli uomini si parla qui, nè della generica aspirazione umana al sapere (cfr. *Conv.* I, 1,1), ma soltanto di quelli che hanno speciale amore della verità”. Vinay, en cambio, considera que la expresión “concorda con l’analogia genericità della frase con cui si apre il *Conv.* [...] grammaticalmente è incerto se “quos” abbia valore restrittivo, ma mi pare escluso dalla frase che segue in cui gli uomini che trascurano di portare il loro contributo alla ricerca della verità sono richiamati al loro dovere”, Cfr. Vinay, *Monarchia...op.cit.*, p. 2, nota 1.

⁴³⁵ Cfr., Gregory, *op.cit.*, p. 283.

intelectual como representativos de un desarrollo perfectivo colectivo, es decir, que si bien fue iniciado por algunos filósofos debe completarse por otros que continúan con esa tarea. Por eso, según nuestra interpretación surge del tratado *Monarchia* la propuesta de que la humanidad *acceda a una educación que le permita ejercitar la potencia del pensamiento*. Ello podría comprenderse como una *tradición* pues se propaga a través de diversas generaciones y garantiza, de ese modo, la subsistencia de la capacidad específicamente humana que es la racionalidad.⁴³⁶ Así, lo político consiste, justamente, en proteger y promover la esencia de la naturaleza humana, es decir, constituye la condición de posibilidad del ejercicio de su potencia intelectual.

En suma, como hemos señalado, a pesar de que las categorías historiográficas muchas veces restringen el análisis filosófico podemos percibir, gracias a ellas y en este caso, un punto importante que nos llama la atención. En efecto, nuestra aproximación a los estudios sobre el pensamiento político medieval revela una cuestión en la que parecen coincidir los historiadores, a saber, que la concepción de la naturaleza humana está a la base de la reflexión política en los tratados de los siglos XIII y XIV. En ese sentido, resulta fundamental para este trabajo reportar la concepción dantesca sobre el alma y el intelecto humanos como sus elementos constitutivos. Antes de abocarnos a esa tarea, conviene presentar un breve panorama del contexto cultural, histórico y político en el que vivió Dante y en el que se inscribe su obra *Monarchia* para comprender con mayor precisión tanto el marco general cuanto el particular en el que efectivamente tuvo lugar el pasaje de la teología política a la ciencia política.

b. Aspectos del contexto cultural, histórico y político en el que vivió Dante (1265-1321)

Dante nació en Florencia en el año 1265. Algunos de los acontecimientos históricos que nos resultan de interés para ilustrar el contexto cultural en el que se desarrolló su vida son, por ejemplo, la traducción realizada por Guillermo de Moerbeke de los *Elementos de teología* de Proclo en 1268; la composición del *De causis et processu universitatis* de

⁴³⁶ Dante, *Mon.*, I, 1, 1-3: “Ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur. Longe nanque ab offitio se esse non dubitet qui, publicis documentis imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat”.

Alberto entre 1264-1267 y, casi diez años después, la elaboración del *Comentario al Liber de causis* de Tomás de Aquino (1272). Asimismo, es importante mencionar la muerte de Aquino en 1274 como símbolo de lo que quizás pueda considerarse como un gozne en la cultura medieval. En efecto, tres años después de ella, el 7 de marzo de 1277 tuvo lugar el acto de censura de mayor envergadura en el siglo XIII: el obispo de París, Esteban Tempier, emitió un documento en el cual se condenaron como heréticas 219 tesis y en el que se prohibía absolutamente su enseñanza en la facultad de artes de la Universidad de París. Las tesis condenadas abarcaron un espectro que excedía las cuestiones metafísicas, pues muchas de ellas implicaban temáticas antropológicas y éticas. Este acontecimiento fue determinante en la historia de la filosofía medieval, primero porque sucedió en el epicentro intelectual de Europa, es decir, en París. En segundo lugar, porque la condena impactaba directamente en la enseñanza pública de los textos provenientes de la tradición filosófica greco-árabe, esto es, todo el Aristóteles que se había recuperado durante las décadas precedentes, junto con sus comentaristas árabes, especialmente Avicena y Averroes.⁴³⁷

En lo que concierne a la educación de Dante, él no se formó estrictamente en el ámbito universitario. A pesar de ello, conoció las posiciones filosóficas y teológicas de Alberto Magno y Tomás de Aquino así como también otras doctrinas más cercanas al pensamiento agustiniano y franciscano.⁴³⁸ Estudió desde 1283 hasta 1300,⁴³⁹ con intervalos de tiempo entre esos años y de forma asistemática. Durante los primeros dos años, parece haber frecuentado las lecciones de un erudito florentino, de profesión notario, llamado Brunetto Latini. Este maestro laico había compuesto dos obras durante su exilio en París entre 1263 y 1266: una en italiano -*Rettorica*- y otra en francés *Li livres dou tresor*. Este segundo texto

⁴³⁷ Sobre el tema, Cfr. David Piché - Claude Lafleur, *La Condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire. París, Vrin, 1999. De Libera, *Averroes y el averroísmo... op.cit.*, Bianchi, *Il vescovo e i filosofi... op.cit.*

⁴³⁸ Cfr. Raffi Alessandro, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal "Convivio" al "De vulgari eloquentia"*, Rubbettino, 2004, pp. 19 y ss. Cfr. también, Davis Charles T., "An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami" en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol 104, n° 6, 1960, pp. 662-676. Sobre el conocimiento por parte de Remigio, el maestro de Dante, de los *Elementos de teología* de Proclo existen fuertes indicios: "Les *Tria opuscula* sont allégués souvent par Berthold de Moosburg dans son commentaire des *Eléments de théologie*, et même Tauler y fait allusion dans ses sermons. Qui plus est, Rémi de Florence, dont la sympathie pour le thomisme ne fait aucun doute, se réfère maintes fois a ces dans son *Extractio per alphabetum ordinata*", en Imbach, "Le (Néo) Platonisme medieval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande" en *Revue de Théologie et de Philosophie* 110, p. 432. Agradezco profundamente al Dr. Ezequiel Ludueña por esta precisión.

⁴³⁹ Dante, *Infierno* XIX 79-84.

era una enciclopedia universal que su autor define como una obra de filosofía.⁴⁴⁰ Según la división propuesta por Latini, la filosofía se ocuparía de tres cuestiones fundamentales que permiten distinguir, a su vez, tres áreas principales: la teórica, la práctica y la lógica.⁴⁴¹ Asimismo, Brunetto divide en el *Tresor* la parte teórica de la filosofía en teología, física y matemática -como hará Dante en *Monarchia* I, 2, 5- y la parte práctica en ética, economía y política.⁴⁴² Latini señala, además, que la política es “sin duda, la ciencia más alta, la actividad más noble que exista entre los hombres porque enseña a gobernar las diversas gentes de un reino o de una ciudad, de un pueblo o de una comunidad en la paz o en la guerra con razón y justicia”.⁴⁴³ La influencia de este pensamiento en Dante parece manifestarse en la división de las ciencias que nuestro autor propone en *Convivio* II, 16 donde, justamente, la ciencia política ocupa el lugar más alto entre ellas. Con todo, como mostraremos más adelante, la división de las ciencias que Dante adopta explícitamente en *Monarchia* concuerda con la clasificación entre teología, matemática y física.⁴⁴⁴

Entre 1285 y 1287 Dante parece haber continuado sus estudios en Bolonia y luego, nuevamente en Florencia, entre los años 1291 y 1295 en el convento de la Santa Croce (franciscano) y el de Santa María Novella (dominicos). Él mismo habría definido esta etapa de sus estudios como una participación en las “discusiones entre filósofos”.⁴⁴⁵ Sobre su paso por el convento franciscano se especula con la posibilidad de que haya accedido al pensamiento de Joaquín de Fiore a través de los sermones de Juan Olivi y de Ubertino de Casale. De su tránsito por el convento dominicano, en cambio, se conocen más datos. En efecto, allí tuvo como maestro al fraile Remigio Girolami (1235-1319) quien fue llamado a Florencia como lector de teología en Santa María Novella. Este famoso predicador escribió sermones, comentarios y prólogos aunque la influencia que ejerció sobre el pensamiento de Dante se relaciona, más que con sus propios escritos, con la trasmisión de la obra de Tomás

⁴⁴⁰ Cfr. Imbach R., *Dante, la philosophie et les laïcs... op.cit.*, p. 45.

⁴⁴¹ Cfr. Imbach, *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴² No podía conocer la *Política* de Aristóteles porque se tradujo en 1260, Imbach, *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴³ Cfr. Brunetto Latini, *Tresor* IV, 4, en Imbach, *Ibid.*, p. 53.

⁴⁴⁴ En ese tratado, Dante define la política como una ciencia que posee un objeto de estudio propio y una metodología específica. Aun así, diferenciándose del planteo del *Convivio*, en *Monarchia* esta ciencia parece subordinarse a las ciencias teóricas mencionadas puesto que, como veremos, depende de principios teóricos que se aplican a ella *per extensionem*. Por eso, según nuestra interpretación, ello constituye, entre otros indicios, una prueba de que en *Monarchia* la concepción de Dante sobre la ciencia política cambia respecto de la de *Convivio* (obra en la que se asemeja más a la enunciada por Brunetto Latini).

⁴⁴⁵ Dante, *Conv.* II, 12, 7: “dov’ella (la filosofía) si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti”.

de Aquino y de doctrinas filosóficas presentes en los textos del Aquinate. A través de Girolami, precisamente, Dante también parece haber accedido al pensamiento de Alberto Magno y de Aristóteles.⁴⁴⁶

Los estudios de Dante se vieron interrumpidos en 1289 por su participación en la batalla de Campaldino que enfrentó a Florencia -defensora del papa- con su vecina ciudad de Arezzo y con los toscanos defensores del imperio. Ello constituye solo un ejemplo de la situación conflictiva por la que atravesaban las comunas italianas, consecuencia del enfrentamiento entre facciones a favor del papado (güelfos) o a favor del imperio (gibelinos). Dante intervino activamente en la política de su ciudad desde 1296 hasta su exilio en 1302. Luego, hospedado por algunos señores como Cangrande della Scala en Verona o Guido Novello da Polenta en Ravena, siguió desarrollando su actividad literaria y política hasta su muerte en el año 1321.

En este contexto histórico conflictivo, en el que durante esos años se desarrolló la política de las comunas italianas, y la situación particular y personal del exilio -que Dante experimentó durante sus últimos veinte años de vida- nuestro autor escribió el tratado político titulado *Monarchia*.⁴⁴⁷

Además de la condena a los textos aristotélicos es importante destacar una disputa que atravesó la realidad política de toda la época medieval, a saber, el problema de la delimitación de las jurisdicciones del poder temporal y el poder espiritual. En efecto, desde el año 356 hasta la crisis decisiva del siglo XIII, la demarcación del alcance del poder del emperador y el del papa constituyó un conflicto más o menos turbulento en los diversos momentos históricos que componen ese amplio rango de tiempo de casi nueve siglos.⁴⁴⁸ En el ámbito del occidente latino y cristiano, la coexistencia de dos poderes -el espiritual y el

⁴⁴⁶ Cfr. Davis Ch., *An Early Florentine... op.cit.*, pp. 663-664..

⁴⁴⁷ No existe consenso sobre la fecha de composición del tratado. Para el estado de la cuestión sobre ese tema, Cfr. la introducción de Petrocchi a la edición de *Monarchia* de BUR, *op.cit.*, pp. 99-130. La hipótesis que compartimos es que haya sido escrita entre el 1310-1320, después del *Convivio* y del *Paraíso*.

⁴⁴⁸ Cfr., Petrocchi, *Ibid.*, p. 29 quien ubica los antecedentes de la formulación papal de los dos poderes espiritual y temporal en una carta del Obispo de Córdoba, Ossio, al emperador Constanzo en el 356 y luego, con el papa León (440-461) quien crea los paradigmas fundamentales de la institución papal tomando del derecho romano sintagmas como la *plenitudo potestatis* o *principatus* para explicar el poder jurídico del papa o la primacía del pontífice respecto del emperador.

temporal- dio lugar a dos instituciones con dirigentes diversos: el *sacerdotium*, dirigido por el papa, y el *regnum*, por el emperador. Los textos de teoría política que surgen en el siglo XIII y la *Monarchia* en particular, escrita probablemente al inicio del siglo XIV, presentan como problema central, el conflicto entre el poder espiritual y temporal en torno a la definición del alcance del poder de cada institución y la jurisdicción que les compete.

En cuanto al desarrollo histórico de este conflicto entre los dos poderes, la primera etapa se ubica en los años 494-496 durante los cuales Gelasio I al frente del papado proporciona una interpretación sobre el poder de Pedro para atar y desatar que deviene en una distinción entre dos esferas de competencia: la *auctoritas* del papado y la *potestas* del imperio.⁴⁴⁹

Gelasio indica la existencia de los dos poderes y su proveniencia directa de Dios pero, al mismo tiempo, señala una jerarquía bien determinada entre ambos. Según Gelasio, sobre la autoridad sacerdotal recae la responsabilidad de responder por todos los hombres, incluidos los reyes, en el Juicio Final.⁴⁵⁰ Por ello, según esta interpretación, el papado es una institución superior al imperio y a los reinos y el poder temporal se presenta como un instrumento del papado: en efecto, su tarea se centra en la defensa del papado y de la cristiandad por medio de la espada.⁴⁵¹

Luego de Gelasio, la concepción jerárquica de los dos poderes fue retomada por Gregorio I (590-603) quien sostuvo también la preeminencia del gobierno celeste por sobre el terrestre. Este pensamiento se encarnó en las costumbres del papado y el imperio a tal punto que, a partir del siglo VIII la legitimación de los cargos reales estaba en manos del papado. En efecto, los reyes eran coronados por el papa.⁴⁵²

⁴⁴⁹ El poder para atar y desatar refiere a la sentencia de *Mateo* 16:18-19. Sobre las interpretaciones en clave jurídico-política sobre esta sentencia, Cfr. Ullmann *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, *op.cit.*, p. 40. En el 494 Gelasio I envía una carta al emperador Anastasio I afirmando que el gobierno del mundo está en manos del papado (*auctoritas*) y del imperio (*potestas*). Sobre el tema, Cfr. Petrocchi, *Ibid.*, p. 30. Sobre la cuestión del documento espurio llamado *Constitutum Constantini*, que afirma falsamente la donación del imperio al papado y que Dante criticará, desconociendo aún su falsedad en *Monarchia* III, 10, 1; 4-12; 15. Cfr. Petrocchi, *Ibid.*, especialmente, pp. 32-35. También, Cfr. Bertelloni, "Constitutum Constantini y Romgedanke. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham", 1ra. parte, en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. III (1982), pp. 21/46, 2da. parte, vol. IV-V (1983-4), pp. 67/99, 3ra. parte, vol. VI (1985), pp. 57/78.

⁴⁵⁰ Carta escrita por el Papa Gelasio I dirigida al emperador romano oriental Anastasio I. Citada por Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, (trad. F. Bertelloni), Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 14.

⁴⁵¹ Cfr., Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, España, 1999, p. 42-43.

⁴⁵² Cfr. Ullmann, *Ibid.*, especialmente, Parte II, cap. 1 "La realeza teocrática".

En los mismos años en los que en la España árabe se consolidaban los grandes centros de traducción de textos científicos y filosóficos y se convocaba a grandes pensadores, traductores y estudiosos a trabajar en esos amplios contextos culturales, la situación política en el Occidente latino se dirimía entre, por un lado, los papas Gregorio IX e Inocencio IV y por otro, el emperador Federico II. En efecto, entre 1227 y 1250 se sucedieron estos dos papas -grandes decretalistas- mientras que al frente del imperio estaba Federico II cuyas políticas se caracterizaron por promover la apertura cultural y cosmopolita.⁴⁵³ Las relaciones políticas entre ambos papas y Federico II fueron muy conflictivas. El emperador fue excomulgado por Gregorio IX en 1239 y su sucesor Inocencio IV renovó esa medida durante su gobierno. Es justamente este último quien en su comentario al decreto de deposición del emperador, sancionado en 1245 por el Concilio de Lion, retoma y confirma la interpretación gelasiana sobre el poder de atar y desatar que Cristo atribuye al papa.⁴⁵⁴ Esta batería de textos, comentarios y argumentos incluían, desde la época de Gelasio, un documento espurio que afirmaba la donación de la *dignitas et potestas* del imperio hecha por Constantino a la Iglesia: en efecto, se trata de la *Donatio Constantinum* que Dante critica duramente en *Monarchia* III, 10 y cuya falsedad no será descubierta hasta el siglo XV por el humanista Lorenzo Valla.⁴⁵⁵ El heredero de las políticas de Gregorio IX e Inocencio IV fue, entre 1295 y 1303, Bonifacio VIII. En la *Comedia*, Dante coloca a este papa en el Infierno.⁴⁵⁶

Entre 1296 y 1302, Bonifacio promulgó cinco bulas. En tres de ellas aparecen fórmulas y conceptos que caracterizaron a la teoría papal durante más de un siglo. En efecto, en *Ausculda fili* (1301) Bonifacio explica que el pontífice ocupa un lugar superior sobre los reyes y los reinos porque fue puesto allí por Dios y por lo tanto, el monarca debe subordinarse a la autoridad eclesiástica. En la bula *Ante promotionem* (1301) el papa se arroga el derecho de dirigir, establecer, hacer u ordenar todo asunto que pueda beneficiar a la Iglesia, a su libertad, al incremento de la fe católica y al bien del reino. Ello significa que

⁴⁵³ Cfr. *supra*, Primera parte, capítulo 2, p. 69.

⁴⁵⁴ Además, utiliza el comentario al decreto *Per venerabilem* de Inocencio III. Cfr. Petrocchi, *op.cit.*, p. 55.

⁴⁵⁵ Sobre el tema, Cfr. Piaia G., “Tra il Fulgoso e il Valla: La critica del Cusano alla Donatio” en *Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, 2003, pp. 115-128. También en Petrocchi, *Ibid.*, p. 56.

⁴⁵⁶ Dante, *Infierno*, Canto XIX. Todo el canto demuestra la conciencia que Dante tenía sobre los acontecimientos relativos al conflicto entre poder espiritual y temporal. Los papas que están en ese círculo son acusados de simoníacos por sus intereses sobre el dinero que Dante denuncia allí mismo. Además de acusar a Nicolás III y Bonifacio VIII, considera la donación de Constantino el origen de todo el conflicto.

puede intervenir en cualquier asunto vinculado a la jurisdicción del rey o el emperador en virtud de los intereses superiores de la Iglesia. Por último, en 1302, la famosa bula *Unam Sanctam* señala que los reyes podrían ser juzgados por las autoridades eclesiásticas mientras que el papa solo puede ser juzgado por Dios. La bula *Unam Sanctam*, de ese modo, reúne y reafirma coherentemente todos los *tópoi* jurídicos y teológicos de una tradición ya consolidada.⁴⁵⁷

La historia del conflicto entre el poder espiritual y el temporal indica una división interna en el mundo occidental cristiano. Sin embargo, ello no podría interpretarse como una pérdida del carácter religioso que identificó a la *ecclesia*, esto es, a la totalidad de la cristiandad. En ese contexto, no resulta sencillo admitir que Dante haya pertenecido a uno de los dos partidos, si al del papado o al del imperio. En efecto, si bien al inicio de su actividad política en Florencia parece haber formado parte de la facción güelfa que defendía al papa, ella estaba dividida entre blancos y negros y, los primeros -de los cuales presuntamente formaba parte Dante- podían aproximarse bastante a las ideas defendidas por los gibelinos. Justamente, esta circunstancia no contradice lo expresado por él en *Monarchia*. Por el contrario, más allá de su pertenencia -estable o no- a una facción, la preocupación teórica del Alighieri parece centrarse en mostrar a la política como la ciencia que ofrece las herramientas para la búsqueda del bien de la totalidad de la humanidad, precisamente, un pensamiento que contrasta con las divisiones partidarias. Acaso por ello, en el plano conceptual, Dante retoma en el tratado político la idea gelasiana que postula la existencia de dos poderes -el espiritual y el temporal- pero no subordinando uno al otro sino, contrariamente, postulando para cada uno de ellos fines distintos y autónomos. Si es cierto, entonces, que en virtud del esquema de subordinación que podía colegirse del principio gelasiano se generaron conflictos bélicos, algunos de los cuales tuvo a Dante como protagonista, luego, la interpretación que nuestro autor ofrece acerca de la relación entre el poder temporal y espiritual da cuenta de su interés por conseguir la paz como condición de posibilidad para que la humanidad pueda alcanzar su fin propio pues, justamente, esa interpretación afirma la separación de los fines y la consecuente autonomía de los poderes

⁴⁵⁷ Sobre la bula papal *Unam sanctam* y el tratado *De regia potestate et Papali* de Egidio Romano, Cfr. Bertelloni F., “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano) en *Pensiero Politico Medievale*, II, pp. 89-122.

Capítulo 1

Monarchia y Convivio: temas de antropología y gnoseología dantesca

La construcción de la ciencia política

Uno de nuestros intereses al abordar la investigación sobre el pensamiento político de Dante concierne a la idea de que la filosofía, en el período entre los siglos XIII y XIV, adquiere un sentido práctico que se revela, específicamente, en su condición de actividad intelectual, es decir, como una profesión.⁴⁵⁸ Sin embargo, esta práctica que se expresa, también, a través de la elaboración de tratados de filosofía política exige, naturalmente, una cierta definición o circunscripción de aquello que se entiende por filosofía política. Con otros términos: si señalamos el surgimiento de una nueva especulación política a partir del siglo XIII, no podrá faltar en ella una circunscripción del objeto de estudio de la teoría política y, necesariamente, una definición acerca de la configuración de la ciencia política. En ese sentido, Dante dice escribir la *Monarchia* con el propósito de resolver tres problemas que atañen a la monarquía temporal y aportar soluciones a ellos:

“Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche officium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario”.⁴⁵⁹

Según Dante, la filosofía puede aportar la solución a estos problemas y, por ello, el tratado *Monarchia* se presenta como una investigación basada en argumentos racionales.⁴⁶⁰ Para resolverlos, el autor propone desarrollar una investigación que, partiendo de principios

⁴⁵⁸ En ese sentido compartimos las reflexiones de Pasquale Porro expuestas en la introducción a la edición italiana de la obra de Imbach donde dice: “un’attenzione particolare alla filosofia intesa essa stessa come *pratica intellettuale*” (subrayado en el original), en Imbach Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs...op.cit.*, pp. IX-XX.

⁴⁵⁹ *Mon.*, Libro I, 2, 3-4: “Ella [la monarquía temporal] plantea tres problemas. El primero: si la Monarquía temporal es necesaria para el bienestar del mundo. El segundo: si el pueblo romano asumió legítimamente la función de Monarca. El tercero, si la autoridad del Monarca depende inmediatamente de Dios, o de otro, ministro o vicario de Dios”.

⁴⁶⁰ Se trata de una *inquisitio*, es decir una investigación silogística basada en *principia*. Cfr. Vinay, *Monarchia... op.cit.*, nota 5, p. 10.

verdaderos permita deducir proposiciones o teoremas que conserven ese valor de verdad.⁴⁶¹ De ese modo, esta *inquisitio* aportará las siguientes conclusiones: 1) la monarquía es necesaria para el bien del mundo, 2) el pueblo romano debe legítimamente gobernar el mundo y 3) la autoridad del monarca depende directamente de Dios.⁴⁶² Así, Dante asimila la metodología para llevar a cabo su investigación con un procedimiento lógico-axiomático cuyos argumentos se obtienen a partir de primeros principios. En ese sentido, el carácter de la *inquisitio* es filosófico y racional.

Al inicio del Libro I del tratado político, nuestro autor presenta la división entre matemática, física y teología.⁴⁶³ Dante enuncia esa clasificación de este modo:

“Est ergo sciendum quod quedam sunt que, nostre potestati minime subiacentia, speculari tantummodo possumus, operari autem non: velut mathematica, physica et divina”.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ *Mon.*, Libro, I, cap. 1, 4-5: “Verum, quia omnis veritas que non est principium ex veritate alicuius principii sit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio in quod analítice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur”.

⁴⁶² Se trata de las demostraciones correspondientes al Libro I, al Libro II y al Libro III respectivamente.

⁴⁶³ La clasificación de las ciencias en matemática, física y teología es de larga data. Resulta muy interesante para nuestro trabajo tener en cuenta la “génesis” de esta tripartición de las ciencias. Merlan destaca que esa tripartición de las ciencias según el orden establecido como física, matemática y teología, se relaciona con la tripartición del ser y proviene de la doctrina platónica-neoplatónica y no aristotélica. Por ello, según algunos intérpretes, porque al inicio de sus estudios Aristóteles frecuentaba la academia platónica es que adopta esa clasificación de las ciencias. Luego, cambia su opinión y en *Metafísica* presenta la segunda de las distinciones como relativa a la astronomía y no a la matemática. Jámblico, Proclo y Boecio consideran los entes matemáticos como realidades separadas. Sobre ellos, nos interesa señalar la concepción que tienen de la ciencia matemática como mediadora entre lo físico y lo divino. El peripatetismo reemplaza a la matemática por la astronomía. La filosofía árabe parece concebir a la astronomía junto con la psicología como la ciencia intermedia que ocuparía el lugar que, para los platónicos, ocupaba la matemática. Cfr. Merlan Philip, traducción italiana de Enrico Peroli con introducción de Giovanni Reale, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Ed. Vita e Pensiero, 1990, pp. 61-160. La matemática se presenta como ciencia intermedia entre la física y la teología en la obra de Boecio, Cfr. *De Trinitate*, II, 5-10 y ss., en Boethius *The theological tractates... op.cit.* Asimismo, Tomás de Aquino sigue la misma división de las ciencias especulativas en su *Comentario al De Trinitate* de Boecio aunque reelaborando la cuestión que atañe al objeto de la metafísica tal como la había definido Aristóteles (la ciencia que estudia el ente en tanto que ente). En cierto modo corrige a Aristóteles prefiriendo a Avicena y a Averroes Sobre el tema, Cfr. Tommaso D’Aquino *Commenti a Boezio*, texto bilingüe con Introducción, traducción, notas y aparato crítico de Pasquale Porro, Bompiani, Milán, 2007, especialmente la introducción pp. 23-34. La clasificación adoptada por Dante en *Monarchia* se sustenta en el criterio que distingue los objetos de estudio de cada ciencia. Los objetos que estudia la teología son separados, inmóviles y concebidos (pensados) sin materia. Los objetos estudiados por la matemática son separados, inmóviles pero pensados en la materia. Los objetos que estudia la física están sometidos al cambio y son concebidos en la materia. En el caso de la física, aún cuando sus objetos sean materiales y móviles su existencia no depende de la especulación humana, sino que existen en la naturaleza. Como se verá, según Dante la ciencia política posee un objeto de estudio que pertenece al ámbito de la naturaleza pero se diferencia de ellos pues subyacen a nuestro poder, es decir, pueden modificarse por medio de la acción humana.

En efecto, las ciencias teóricas mencionadas en este pasaje *subyacen mínimamente a nuestro poder*, es decir, puede accederse a su objeto mediante la especulación y obtener de ellas un conocimiento teórico pero de ningún modo las entidades conocidas podrían ser producidas por una operación o facultad humana. La misma idea aparece enunciada en el cuarto tratado del *Convivio* desarrollada según una contraposición entre aquello que es natural y no depende de nosotros y aquello que, en cambio, siendo racional subyace a nuestra voluntad.⁴⁶⁵ Justamente, a esta segunda categoría pertenece la ciencia política, esto es, a la clase de disciplinas que dependen totalmente de nuestras operaciones. Precisamente por ello, si bien Dante define su indagación como una *inquisitio* axiomática, no significa que aborde los temas propuestos sólo desde un punto de vista lógico-formal. Contrariamente, desde las primeras páginas de *Monarchia* su autor da cuenta del carácter contingente del objeto de estudio de la ciencia política y la concibe como una disciplina que se ocupa de investigar cuestiones que atañen, principalmente, a las operaciones, acciones y producciones que puede llevar a cabo el ser humano con sus propias potencias o facultades. De hecho, la actualización del intelecto posible –operación que analizaremos con detenimiento más adelante- que constituye el fin último de la humanidad es necesaria, en una primera instancia, en vistas a la actividad especulativa y luego, como aplicación de ese saber al campo de las acciones humanas. Como explica Dante al inicio del cap. 4 en el Libro I:

⁴⁶⁴*Mon.*, Libro I, cap. 2, 5: “Habrà que saber, en consecuencia, que hay ciertas entidades que, no subyaciendo a nuestro poder, pueden con todo ser objeto de nuestra especulación pero no de nuestro obrar, como las entidades matemáticas, físicas y divinas”.

⁴⁶⁵*Conv.*, IV, 9, 4-7: “E a vedere li termini de le nostre operazioni, è da sapere che solo quelle sono nostre operazioni che subiacciono a la ragione e a la voluntade, che se in noi è la operazione digestiva, questa non è umana, ma naturale. Ed è da sapere che la nostra ragione a quattro maniere d’operazioni, diversamente da considerare, è ordinata: che operazioni sono che ella solamente considera, e non fa nè può fare alguna di quelle, sì come le cose naturali e le soprannaturali e le matematiche; e operazioni che essa considera e fa nel propio atto suo le quali si chiamano razionali, sì come sono arti di parlare [...] arti meccanice”. Así, la ciencia política se ocupa de los actos que subyacen a la voluntad y a la razón. Acerca del vínculo entre esta disciplina y la figura del emperador, dice Dante un poco más adelante en el mismo pasaje del *Conv.*: “lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie, che dette sono, si stendono, siamo subietti [...] Sí che quasi dire si può de lo Imperadore [...] che elli sia lo cavalcatore de la umana voluntade”. La idea de una operación propia que representa un poder de la voluntad humana es fundamental, como veremos, para la comprensión del pensamiento político de Dante.

“[...] *actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem*”.⁴⁶⁶

En este pasaje, justamente, nuestro autor establece una cierta relación entre la especulación y la práctica que denomina con la fórmula *per extensionem*.⁴⁶⁷ La tradición a la que se remonta la frase es la del *De Anima* de Aristóteles que, como veremos en los siguientes apartados, constituye una de las obras principales para comprender algunos puntos relativos a la concepción dantesca sobre el alma.⁴⁶⁸ En lo que concierne a la construcción teórica de la ciencia política destacamos el primer lugar que ocupa la potencia del intelecto especulativo y la continuidad que lo vincula con el intelecto práctico. Precisamente, Dante no los considera como facultades independientes sino que el intelecto práctico resulta una prolongación del teórico.⁴⁶⁹ Como explica en el Libro I, c.3:

“Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere”.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ *Mon.*, Libro I, cap. 4, 1-2: “la potencia propia del género humano es poner en acto la facultad del intelecto posible, en primer lugar para especular y luego para obrar de acuerdo con dicha especulación”. Este pasaje se encuentra en una relación argumentativa con uno inmediatamente anterior de *Mon.* I, 3, 9 del que nos ocuparemos inmediatamente en la p. 151.

⁴⁶⁷ Lorenzo Minio-Paluello ha dedicado a esta cuestión una parte de su artículo “Tre note alla *Monarchia*” donde desarrolla con precisión el origen de esta idea y su recorrido textual y conceptual. Cfr. Minio-Paluello Lorenzo, “Tre note alla *Monarchia*” en *Medioevo e Rinascimento Studi in onore di Bruno Nardi*, tomo II, Sasoni Editore, Firenze, 1955, pp. 503-524.

⁴⁶⁸ La traducción de Giacomo Veneto contiene la fórmula *per extensionem* pero no la traducción de Moerbeke, ello señala una datación posible del *In de Anima* de Aquino entre el 1267 y el 1272, Cfr., Minio-Paluello pp. 508-511. Aunque no podemos desarrollar el tema aquí, para nosotros resulta muy interesante que Tomás de Aquino atribuyera la *traslatio vetus* del *De anima* realizada por Giacomo Veneto a Boecio pues, como veremos, también Dante fusiona por momentos nociones presentes en el *De Anima* de Aristóteles con Boecio y quizás haya sido una línea interpretativa propuesta por el maestro de Tomás: Alberto Magno. Cfr. Minio-Paluello pp. 505 y 510, nota 11.

⁴⁶⁹ Cfr. Minio-Paluello, *op.cit.*, p. 503 “Nel sistema di concetti che Dante abbozza quale salda base su cui costruire la scienza nuova della monarchia temporale, tiene primo posto la potenza dell’ intelletto speculativo; ad esso si subordina l’ intelletto pratico, ma non come facultá indipendente da quello speculativo; di questo esso appare quasi emanazione, prolungamento”.

⁴⁷⁰ *Mon.*, Libro I, cap. 3, 9-10: “Por otra parte, la facultad intelectual de la que hablo no está referida solamente a las formas universales o especies, sino que también se extiende a las particulares. Esa es la razón por la cual se afirma que el intelecto especulativo se extiende deviniendo práctico, siendo el fin de este último obra y hacer”. En relación con la caracterización de los dos intelectos, práctico y especulativo, en *Convivio*, IV, 22, 10-11, Dante explica: “Veramente l’ uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo (pratico è tanto quanto operativo), l’ uno e l’ altro diletosissimo [...] Quello del pratico si è operare per noi

Estas apreciaciones relativas a la ciencia política, nos permiten confirmar que esa disciplina, según Dante, supone como punto de partida algunos principios que funcionan como axiomas y provienen de ciencias teóricas o especulativas. Estos principios -que *no son producidos* por las facultades humanas- pueden ser aplicados al ámbito temporal (v.g. contingente) pues si bien pertenecen a la esfera de la especulación teórica se relacionan *por extensión* con las ciencias prácticas.

Así, Dante presenta la ciencia política como una disciplina que puede partir de axiomas de los cuales pueden deducirse, con carácter necesario, conclusiones verdaderas. En ese sentido, en el capítulo 2 del Libro I, Dante dice:

“Necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio in quod analitice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur. Et quia presens tractatus est inquisitio quedam, ante omnia de principio scrutandum esse videtur in cuius virtute inferiora consistant”.⁴⁷¹

Y, al mismo tiempo, el objeto de estudio de esta ciencia señala una realidad modificable y perfectible pues su carácter es temporal y, por ello, contingente. De ese modo, la ciencia política estudia los principios que rigen las acciones y operaciones que subyacen a una potencia o capacidad humana. En efecto:

“Cum ergo materia presens politica sit, ymo fons atque principium rectorum politiarum, et omne politicum nostre potestati subiaceat, manifestum est quod materia presens non ad speculationem per prius, sed ad operationem ordinatur”.⁴⁷²

virtuosamente [...] quello de lo speculativo si è non operare per noi, ma considerare l'opere di Dio e de la natura. E questo, e uno e l'altro, è nostra beatitudine e somma felicitade”.

⁴⁷¹ *Mon.*, Libro I, cap. 2, 4-5: “Es necesario en cualquier investigación tener conocimiento de un principio al cual se pueda recurrir por medio del análisis, para fundamentar las proposiciones deducibles a partir de él. Y Puesto que el presente tratado es, *de algún modo*, una investigación de esa naturaleza [axiomática o silogística], será necesario ante todo encontrar el principio que actúe como fundamento de las proposiciones sucesivas”. En cursiva y agregado nuestro. Es el *quedam* el adverbio que marca la reserva hecha por Dante respecto del objeto de su tratado y de la ciencia que lo estudia. Cfr. Vinay, *Monarchia... op.cit.*, nota 6, p. 10.

⁴⁷² *Mon.*, Libro I, cap. 2, 6-7: “Ahora bien, puesto que la presente es materia política y apunta a determinar la fuente y el principio del orden político recto, y puesto que todo lo concerniente a la política subyace a nuestro poder, es obvio que la materia presente no se ordena ante todo a la especulación sino al obrar”.

Así, Dante define al objeto de su investigación y ofrece una delimitación explícita de las entidades que estudia la política. Precisamente, da cuenta del carácter científico de esta disciplina. Para ello, como hemos señalado, establece la existencia de ciertos principios axiomáticos, verdaderos y evidentes a la razón, que constituyen el fundamento de la verdad de las proposiciones que de ellos derivan.

En efecto, en el Libro I, el principio que origina la argumentación es la existencia de un fin único en vistas al cual se ordena la totalidad de la humanidad. El axioma que Dante toma como punto de partida estipula que la totalidad de la humanidad posee un fin propio al cual tiende.⁴⁷³ Dado este punto de partida y considerado como verdadero, de esa argumentación deducirá que, puesto que existe un fin propio de la totalidad de la humanidad y ese fin es alcanzable en un régimen de gobierno monárquico, entonces la monarquía es necesaria para el bien del mundo. En efecto, a la demostración de la existencia de un fin propio de la totalidad de la humanidad estarán dedicados, particularmente, los primeros capítulos del Libro I del tratado.

En el Libro II, el principio axiomático de la argumentación dantesca es el siguiente: “lo que Dios quiere que se realice en la sociedad humana debe ser considerado como verdadero y auténtico derecho”⁴⁷⁴. Si la voluntad de Dios equivale al derecho y se demuestra que lo que sucede es la voluntad de Dios, entonces lo acaecido fácticamente no es resultado de la fuerza sino que es justo (*de iure*). Dante debe mostrar, en este Libro, el modo en el que la voluntad de Dios y el derecho humano son equivalentes.

En el Libro III, el principio axiomático que rige la argumentación establece que “Dios no quiere aquello que repugna a las intenciones de la naturaleza”.⁴⁷⁵ El razonamiento de este

⁴⁷³ *Mon.*, Libro I, 2, p. 14: “Illud igitur, si quid est, quod est finis universalis civilitatis humani generis, erit hic principium per quod omnia que inferius probanda sunt erunt manifesta sufficienter: esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est”. En el capítulo siguiente retomaremos el problema de si la monarquía puede considerarse natural o se trata más bien de un régimen impuesto por Dios como *remedio peccati*.

⁴⁷⁴ *Mon.*, Libro II, 2, p. 114: “Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius. Et iterum ex hoc sequitur quod ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis: unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum ius ipsum sit. Qua propter querere utrum de iure factum sit alicquid, liceo alia verba sint, nichil tamen aliud queritur quam utrum factum sit secundum quod Deus vult. *Hoc ergo supponatur, quod illud quod Deus in hominum societate vult, illud pro vero atque sincero iure habendum sit*”.

⁴⁷⁵ *Mon.*, Libro III, 2, p. 198: “Hec igitur irrefragabilis veritas prefigatur, scilicet quod illud quod nature intentioni repugnat Deus nolit”.

último Libro podría esquematizarse, entonces, de la siguiente manera: tras haber demostrado que el fin *natural* de la totalidad de la humanidad es su *bene esse* y, por ello, el régimen de gobierno monárquico que la guía hacia ese fin es natural y necesario (Libro I); y si aquello que se designa como “naturaleza” coincide con la voluntad divina (la naturaleza es el arte de Dios), entonces la autoridad del monarca *temporal* depende *inmediate* de la voluntad de Dios.⁴⁷⁶

Por lo tanto, si bien la ciencia política se estructura a partir de principios axiomáticos, su aplicación *per extensionem* al ámbito contingente y temporal, donde tienen lugar las acciones humanas, da cuenta también de que el objeto de esta disciplina, i.e. lo político, debe buscarse en la esfera que abarca lo que “depende de nosotros” (*nostra potestate subiaceat*). En este sentido, el concepto de *potencia* entendida como *capacidad* o *poder* - según el esquema procleano una potencia activa- revela su importancia en la argumentación del tratado *Monarchia* desde su inicio pues constituye un concepto fundamental, por un lado, para la especificación de una capacidad humana de la cual dependen los cambios posibles a partir de la acción humana y, por otro, para la descripción y definición de la teoría política.

Puesto que nos proponemos estudiar, justamente, en qué consiste esa potencia específica del ser humano bajo cuyo poder subyace la posibilidad de modificar y perfeccionar el universo temporal mediante las acciones humanas, en lo que sigue analizamos algunos de los elementos que, según Dante, son constitutivos de la naturaleza humana.

⁴⁷⁶ Nótese el claro vínculo conceptual y argumentativo entre el Libro I y el Libro III pues el último supone la demostración del primero. En efecto, como explica Bertelloni: “De allí que el tratado acerca de la *Monarquía* pueda dividirse, desde el punto de vista del origen de la argumentación, en dos partes. La primera y tercera constituyen un esmerado intento de demostrar *racionalmente* la necesidad del Imperio universal para bien del mundo (Libro I) y de probar la independencia del poder temporal del espiritual (Libro III). En cambio, el Libro II es un típico tratado teológico que pretende probar que el carácter *romano* del Imperio universal no responde a un arbitrario acaso de la fortuna sino a un explícito designio de la providencia divina. Introducción a la traducción de la *Monarchia y otros textos... op.cit.*, pp. VI-VII. La “naturalidad” del Imperio y, por lo tanto, la autonomía o independencia del poder temporal respecto del espiritual en virtud de esa naturalidad han sido cuestionadas tanto por Ercole como por Nardi. Dedicamos el primer apartado del siguiente capítulo a ese problema.

El *Liber de causis* y su influencia en la concepción dantesca de la naturaleza humana: la operación de la *potencia última* del alma como determinación de la especie.

Hemos señalado que a pesar de la controversia historiográfica sobre la dimensión del impacto que tuvo el concepto de naturaleza aristotélica en el desarrollo del pensamiento político en los siglos XIII y XIV, un punto de consenso entre los medievalistas consiste en que en la base de esa especulación se encuentran nuevas consideraciones sobre la naturaleza humana ofrecidas por un modelo antropológico fundado en el terreno de una metafísica del alma y de la mente humana, según el cual, particularmente en el caso de Dante, lo humano se distingue específicamente por una potencia *propia* que consiste en la capacidad para ejercer el pensamiento filosófico. Por ello, el análisis de la teoría política que Dante ofrece en el tratado *Monarchia* exige una investigación previa sobre ciertos aspectos fundamentales relativos a su concepción sobre el alma humana y el modo en que conoce la mente, ubicada en ella.⁴⁷⁷ Justamente, como hemos indicado, el estudio de estas cuestiones allana el camino interpretativo de algunos pasajes clave para la comprensión del pensamiento político expresado por el autor en *Monarchia*. Esas consideraciones a las que nos referimos se encuentran desarrolladas con mayor precisión y extensión en la obra *Convivio* que, según los intérpretes, fue escrita con anterioridad al tratado político.

Así como entre *Convivio* y *Monarchia* existen algunas diferencias conceptuales e incluso ideológicas importantes, también es cierto que, desde el punto de vista teórico, algunos de los argumentos políticos que aparecen en la segunda de estas dos obras están relacionados y se complementan con cuestiones que Dante aborda en la primera. De cualquier modo, tanto los puntos de acuerdo cuanto las divergencias entre los dos textos aportan elementos fundamentales para la comprensión del pensamiento político de Dante. Por ello, a continuación presentaremos nuestro análisis acudiendo a pasajes de ambos tratados.

Ya hemos establecido que Dante, en *Monarchia*, caracteriza la ciencia política como una disciplina que estudia aquellos asuntos que subyacen a nuestro poder. Ello nos conduce a un ámbito específico de la realidad: el mundo temporal, contingente, donde tienen lugar los procesos de generación y corrupción. En ese ámbito rigen las leyes de la naturaleza –objeto

⁴⁷⁷ Sobre la influencia neoplatónica en la antropología y gnoseología dantesca, Cfr. Raffi A., *La gloria del volgare... op.cit.*, especialmente, la primera parte sobre *Convivio* pp. 11-108. También, Nardi B., *Dante e la cultura medievale*, Ed. Laterza, 1949.

de la Física- y entre ellas se incluye la noción de causalidad. A pesar, entonces, de que lo que se define como “contingente” se caracteriza por su dependencia ontológica —es decir, por ser creado- es posible, sin embargo, percibir un cambio en el modo en que los pensadores del siglo XIII se aproximaron al estudio de ese mundo, ofreciendo explicaciones sobre él en el marco de una legalidad propia que apela a parámetros científicos.⁴⁷⁸ En ese sentido, podemos establecer como un punto de partida aceptado el hecho de que Dante considere al mundo sublunar como creado y, por lo tanto, causado por Dios y dependiente desde el punto de vista ontológico.⁴⁷⁹ Pero también parece ser clara la concepción dantesca de un régimen político de gobierno que, por pertenecer al ámbito sensible, se encuentra inmerso en una serie de leyes naturales que, lejos de contradecir la voluntad divina, devienen una expresión de ella.⁴⁸⁰ En efecto, la definición del régimen político que Dante ofrece en *Monarchia* I, 2 contempla el carácter temporal y contingente del imperio a la vez que lo presenta como una institución superior en la jerarquía donde se encuentran otros principados:

“Primum igitur videndum quid est quod temporalis Monarchia dicitur, typo ut dicam et secundum intentionem. Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur”.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Cfr. Castello Dubra J.A., “Tomás de Aquino y las condiciones de posibilidad de una ciencia natural” en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, 2006, vol 27, pp. 73-86.

⁴⁷⁹ Cfr. *Conv.* III, 2, 2-10. Para otros lugares de la obra de Dante en donde se expresa este pensamiento, Cfr. Nardi Bruno, “Citazioni dantesche del *Liber de causis*” en *Saggi... op.cit.*, p. 85.

⁴⁸⁰ El lema “La naturaleza no hace nada en vano” se repite a lo largo de *Monarchia*. Cfr., por ejemplo, *Mon.* III, 2, 2-5 “quod nature intentioni repugnat Deus nolit”; “manifestum est quod Deus finem natura vult”; *Mon.*, Libro I, 3, 3: “Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem”.

⁴⁸¹ *Mon.*, Libro I, 2, 3: “Veamos en primer lugar qué se entiende por *Monarquía temporal* en cuanto a su esencia y en cuanto a sus fines. La Monarquía temporal, llamada Imperio, es el principado único y superior en el tiempo, es decir, entre aquellos y sobre aquellos que son medidos con medida temporal”. En la nota 3, p. 9 de su traducción, Vinay explica que “in realtà «tempus» è espressione che si presta a qualche incertezza per cui Dante vuol spiegarci che egli intende riferirsi, per dirla con S. Tommaso, a tutto e solo ciò che «habet principium et finem in tempore» cioè al mondo dei «corruptibilia», al «regnum nostre mortalitatis» da cui resta escluso il magisterio spirituale della Chiesa e quanto appartiene all’eternitas”. Vinay no cita el pasaje de Aquino pero propone un pasaje del *De regimine christ.* de Giacomo Viterbo donde aparece una idea similar (*temporale dicitur id quod respicit naturam...*). Entendemos que se establece una suerte de identificación entre el ámbito temporal y el natural/corruptible en estos textos anteriores al tratado *Monarchia*.

De ese modo, en primer lugar, es útil indicar el vínculo conceptual entre *intentio* y *finis* pues el primero de estos términos es usado en este pasaje para señalar la dirección de la voluntad que se mueve a sí misma y que mueve todas las demás potencias, especialmente la del conocimiento, hacia su objeto.⁴⁸² El segundo concepto, implícito en la definición, establece la existencia del objeto de esa *intentio*, es decir, del objeto que mueve la voluntad. En ese sentido, con esta definición *secundum intentionem* de la monarquía como régimen de gobierno, Dante instala la relación esencial entre política y acción. En efecto, la voluntad se dirige hacia un fin que constituye, por un lado, el principio de la acción porque es el motivo por el cual ella se lleva a cabo y, por otro, también representa su término pues manifiesta el fin de la actividad de un ente.⁴⁸³ Asimismo, como hemos señalado, el concepto de *naturaliza* refiere al ámbito físico, es decir, a la esfera sublunar sometida a generación y corrupción aunque también alude, en un sentido más estricto, a una esencia determinada e inmutable que posee una operación propia y se orienta hacia un fin también propio⁴⁸⁴. Por ello, la monarquía o imperio, que según la definición de Dante es una soberanía temporal y universal, sustenta su legitimidad en la existencia de ese fin natural al que se dirige la voluntad de la humanidad.

⁴⁸² Magnavacca Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, la voz “intentio”, pp. 382-383. Aludo aquí solo al significado del término en relación con la voluntad y no con el conocimiento, aspecto también desarrollado en el *Lexicon*. La interpretación del término *intentio* vinculado con la voluntad en lugar de interpretar *intentio* como *concepto*, proviene de la traducción italiana de Gustavo Vinay a la que sigo junto con la traducción al castellano de Francisco Bertelloni. Ambos traducen *typo* et *intentio* como *esencia* y *finis*. Sin embargo, Vinay explica que, a pesar de existir varias interpretaciones, la que resulta más correcta es “senza dubbio il Solari, spiegando “typus” come “forma o figura” che nel linguaggio scolastico significava, tra l’altro, l’essenza della cosa e “intentio” come “il fine a cui la cosa è ordinata”. Una traducción distinta es la de Bruno Nardi quien, según indica Vinay, “dà invece a “typus” il significato di “concetto comune” riferendosi a *Conv.*, III, 6, 5 sg. e *Purgatorio* XVIII, 23 e traduce: “prima pertanto è da vedere che cosa è quello che chiamasi monarchia temporale, così al ingrosso e secondo il comune concetto”. Interpretazione non giustificata perchè “intentio” implica sempre nella terminologia dantesca una finalità e poi perchè “typus” e “intentio” non si riferiscono affatto alla stessa definizione, ma a due: e cioè Dante vuol definiré la monarchia “typo” e lo fa subito (“unicus principatus”, ecc.), e “secundum intentionem” e lo fa più avanti nei capp. 3 e 4, giungendo alla conclusione che il fine ultimo del genere umano è la piena attuazione dell’intelletto possibile, attuazione che è appunto lo scopo, la “intentio”, alla quale mira la monarchia universale”. En apoyo a esta traducción, Vinay cita el pasaje de Tomás de Aquino, *Summa teologiae* 1a2ae, q.12, art. I y Egidio Romano *De regimine princ.*, II, 2, 3. Luego cita el Anónimo Riccardiano que traduce: “prima adunque è da vedere che lla monarchia temporale è detta tipo, cioè ordine, sechondo la ‘ntenzione”.

⁴⁸³ En este sentido y en relación con la nota anterior, Dante dice un poco más adelante en *Mon.* I, 2, 7-8: “Rursus: cum in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis, movet enim primo agentem, consequens est ut omnis ratio eorum que sunt ad finem ab ipso fine sumatur...”

⁴⁸⁴ Cf. Boyer Charles, S.J., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Marzorati Editore, Milano, 1970, pp. 215-216.

Ahora bien, si la monarquía es, entonces, un gobierno temporal, superior a todos los principados que existen en el tiempo, surge con claridad que el ejercicio de ese gobierno tiene lugar en el ámbito de aquello que pertenece a la esfera de la naturaleza y se distingue, por ello, de la esfera de lo sobrenatural. En efecto, la fórmula *subyacen a nuestro poder* hace referencia a los asuntos temporales, a saber, aquellos de los que se ocupa la ciencia política. Justamente, si ellos constituyen el *objeto* de la política como ciencia,⁴⁸⁵ Dante expresa con claridad cuál es el polo que completa esta afirmación, es decir, el *sujeto* político al cual corresponde ejercer ese poder. Consecuentemente, nuestro autor comienza su análisis estableciendo que el sujeto ético -aquel que se dirige a su fin propio- es la *totalidad de la humanidad* y el sujeto político -que dirige a la humanidad hacia su fin- es la *monarquía*.

Como hemos estudiado en el capítulo 1 de nuestra tesis, el problema filosófico que aborda Proclo en los *Elementos de teología* es el de la relación entre lo Uno y lo Múltiple y ello se revela, específicamente, en la necesidad de que la multiplicidad requiera una unidad que opere, desde el punto de vista lógico, como su fundamento explicativo. Pero además, como hemos mostrado, desde el punto de vista ontológico el pensamiento neoplatónico postula la dependencia de la multiplicidad respecto de la unidad en lo que concierne a su existencia.⁴⁸⁶ Justamente, esta corriente filosófica continúa ejerciendo su influencia en el mundo medieval a través del *Liber de causis* y, a pesar de que en la doctrina expuesta en el texto anónimo, como hemos afirmado, sea manifiesto un cambio terminológico y doctrinal respecto de su fuente procleana, es clara la supervivencia del supuesto lógico-ontológico que permite afirmar la primacía de la causa primera respecto de sus efectos en términos existenciales.

El cambio conceptual importante que lleva a cabo el autor del *Liber* radica, según nuestra lectura, en la postulación de un principio *suficiente por sí y entre nosotros* representado por la *inteligencia*. En efecto, la segunda hipóstasis rige aquello que se sigue de ella de acuerdo con una potencia causal propia -i.e. *modus formae*- que procede, a su vez, de la causa primera. De ese modo, en el *Liber* subsiste el concepto de totalidad procleano aunque resignificando notablemente su “regla de oro” pues, como consecuencia de la dimensión

⁴⁸⁵ Cfr., *supra*, p. 151 la definición de ciencia política en *Mon.* I, 2, 6-7.

⁴⁸⁶ Cfr., *supra*, pp. 20-21.

creacionista en la que se inscribe el tratado, su autor postula una separación mayor entre la causa y el efecto. Como hemos señalado, ello provoca que en el texto anónimo el carácter necesario de los intermediarios vinculado con la *constitución ontológica* de los efectos se diluya notablemente. Contrariamente, el aspecto relativo a la *potencia causal (virtus)* atraviesa la estructura de la jerarquía desde la causa primera hasta el último efecto mediante la operación de las causas segundas, en rigor y específicamente, mediante la inteligencia. Por ello, en un esquema de estas características, la necesidad de los intermediarios puede plantearse de acuerdo con la potencia causal y no con la dación del ser la cual compete solo a Dios.

Este paradigma teórico puede aplicarse para comprender la relación entre el monarca y los poderes temporales denominados, asimismo, *comunidades particulares*. En efecto, el concepto de *totalidad* desarrollado en la obra de Proclo y resignificado por el autor del *Liber* indica, por un lado, que el fundamento de la existencia de la multiplicidad de las partes es la unidad –v.g. comunidades particulares y monarca-. Por otro lado, que el fundamento que unifica a la totalidad también puede ser considerado separado ontológicamente aunque, como en el caso de la *inteligencia*, vinculado a ella en función de su potencia causal (*virtus*).

En el Libro I, Dante utiliza diversas fórmulas para expresar la idea de “totalidad de la humanidad” y todas señalan la concepción de un conjunto de individuos unidos en virtud de la existencia de un fundamento común. En efecto, el concepto de *humana civilitas*⁴⁸⁷, aparece ligado, en primer lugar, al término *universale*, que alude al elemento común a los hombres que integran la totalidad, es decir, a una pluralidad de seres que tienen notas esenciales comunes.⁴⁸⁸ Sobre el término *civilitas*, su significado en los textos de Dante, deriva del término griego *politeia* y significa “estado u organización política”.⁴⁸⁹ Por

⁴⁸⁷Cfr. *Mon.*, Libro I, cap. 2: *universalis civilitatis humani generis*; cap. 3, *universaliter genus humanum*; *humane uniersitatis* y *universitas hominum*; *Totius humane civilitatis*; cap. 4 *humani generis totaliter accepti*.

⁴⁸⁸ Cfr. Magnavacca Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval... op.cit.*, la voz “*universale*”, p.711.

⁴⁸⁹ También *civilitas* remite a la *scientia civilis*, es decir, a la *civis* como objeto de estudio de la política. Cfr., Magnavacca, la voz *politicus* en *op. cit.*, p.532. En su traducción, Vinay rescata algunos de los sentidos y matices que adquiere el término *civilitas* en la obra de Dante, Cfr. Vinay, *Monarchia... op.cit.*, p. 14, nota 13. Cfr. el análisis exhaustivo de Minio-Paluello, *op.cit.*, pp. 513-522. En efecto, respecto del significado de *civilitas* que aparece en los textos de Dante, este autor ubica su origen “medieval” en el siglo XII y expone sus usos durante el siglo XIII y XIV, en el marco de la tradición que involucra a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. La historia de las traducciones y comentarios a esa obra comienza con una versión anónima greco-latina, continúa en 1240 con la traducción al *Comentario Medio* de Averroes (la traducción de Ermano Alemán), un poco más adelante una nueva traducción de Roberto Grosseteste y treinta años después una

último, la fórmula “totalidad de la humanidad”, señala la existencia de un monarca que garantiza el orden de las partes en vistas al *bene esse* de esa totalidad. Por eso, el proyecto del Libro I de *Monarchia* implica establecer un vínculo político entre las partes de la sociedad que se manifiesta diverso a otro tipo de relaciones posibles en la vida social. En ese sentido, la totalidad de la humanidad deviene el sujeto de un fenómeno político pues, una vez establecido el vínculo entre el monarca y las partes de la sociedad, es decir, una vez ordenada políticamente la comunidad como monarquía, ella comprende todas las organizaciones particulares: la familia, la aldea, la ciudad y el reino.⁴⁹⁰

Como hemos indicado, para que el género humano se constituya como una totalidad se requiere la existencia de un fundamento común y esencial a los individuos que la componen.⁴⁹¹ Justamente, Dante identifica esa diferencia específica de la *humana civilitas* y la describe como una operación: se trata de la potencia o virtud intelectual (*potentia sive virtus intellectiva*). Así, Dante busca mostrar cuál es la operación propia de la totalidad de la humanidad, aquella que la determina como tal y la congrega como especie. El autor describe esa operación, precisamente, como una última potencia:

“*Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat*”.⁴⁹²

El término *ultimum* asociado al concepto de *potentia* indica el carácter superior de esta fuerza a la que Dante también denomina *virtus intellectiva*. De ese modo, la imagen inmediata que nos ofrece el Alighieri es la de un orden ontológico en el cual esa potencia, aún no definida, ocupa un lugar superior.⁴⁹³

versión de Moerbeke que, con mucha probabilidad, constituye una revisión de la anterior (Grosseteste). A esta serie de traducciones deben agregarse los comentarios a la *Ética*, precisamente, los más importantes de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Por último, el ingreso de la *Política* de Aristóteles “refuerza el uso de *politia* como término técnico para *constitución* o *estado*”. Esta “historia medieval” del término concluye con Marsilio de Padua quien según Minio-Paluello utiliza *civilitas* con el mismo significado que Dante.

⁴⁹⁰ *Mon.*, I, 3, 2-3: “alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit”.

⁴⁹¹ Cfr. Magnavacca S., *Léxico Técnico... op. cit.*, la voz “*totalitas*”, p. 694.

⁴⁹² *Mon.*, I, 3, 4-5: “Comprenderemos cuál sea ella [*operatio*] si logramos establecer la *última* potencia de toda la humanidad”. Trad. Propia. Cfr. Trad. Bertelloni p.11 y Trad. Vinay, p. 20.

⁴⁹³ Según nuestra interpretación, el carácter superior de esa potencia equivale a una perfección o entelequia. Intentaremos sostener esa tesis a lo largo de este capítulo. Vale destacar aquí que Vinay no comparte esta idea de perfección que en cambio adopta Meozzi en su traducción. Cfr. Vinay, *Monarchia... op.cit.*, p. 20, nota 10.

Hemos profundizado sobre el significado que la fórmula *ultima in potentia* adquiere según el autor del *Liber de causis* y sobre su interpretación por parte de Alberto Magno en el capítulo 2 de la primera parte de esta tesis. Justamente, la frase expresa la capacidad o fuerza (*virtus*) de la inteligencia la cual ocupa el lugar supremo en la jerarquía de lo real, a saber, en el ámbito de lo creado por la causa primera; y cuya operatividad -que recibe directamente de la causa primera- la convierte en la hipóstasis idónea no sólo para poder conocer o expresar -por cierto, inadecuadamente- la esencia de la causa primera sino para gobernar lo causado en nombre de ella.⁴⁹⁴

En el pasaje de *Monarchia* I, c. 3 Dante describe la *virtus intellectiva* como última potencia y establece, como operación específica de los seres humanos, la comprensión por medio del intelecto posible:

*“Dico ergo quod nulla vis a pluribus specie diversis participata ultimum est de potentia alicuius illorum; quia, cum illud quod est ultimum tale sit constitutum speciei, sequeretur quod una essentia pluribus speciebus esset specificata: quod est impossibile. Non est ergo vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum, quia etiam sic sumptum ab elementis participatur; nec esse complexionatum, quia hoc reperitur in mineralibus; nec esse animatum, quia sit etiam in plantis; nec esse apprehensivum, quia sic etiam participatur a brutis; sed esse apprehensivum per intellectum possibilem: quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra [...] Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva”.*⁴⁹⁵

Sin embargo, Vinay entiende que se trata de una *vis*, que nosotros interpretamos en conexión con del concepto de potencia en *Monarchia*.

⁴⁹⁴ La inteligencia es la única hipóstasis que, sin duda, fue creada directamente por la causa primera. Cfr. supra, pp. 97-98. El problema en el que nos concentraremos en lo inmediato tiene que ver, justamente con definir si en *Mon.* Dante entiende la potencia como una fuerza o capacidad o *virtus* no ya de una inteligencia separada, como en el *Liber*, sino específica de la totalidad de la humanidad. De allí la acusación de averroísmo. Como veremos, esa potencia no puede ser puesta en acto, i.e. ejecutada, ni por un individuo ni por una comunidad particular sino solo por la mencionada totalidad.

⁴⁹⁵ *Mon.* I, 3, 6-7: “Afirmo, por lo tanto, que ninguna capacidad compartida por diversos seres, distintos según la especie, puede constituir el último [i. e. máximo] grado de la potencia de algunos de ellos, porque puesto que ese grado último es constitutivo de la especie, se seguiría que una esencia estaría compuesta por especies diversas, lo que es imposible. Consecuentemente, no es la última capacidad del hombre el simple y puro ser pues eso también es participado por los elementos; tampoco el ser complejo porque eso también se encuentra en los minerales; ni tampoco el ser animado, pues eso está también en las plantas; ni el aprender, porque de eso participan también los brutos. En cambio, [la máxima capacidad del hombre] es aprender a través del intelecto posible: lo que compete solo al hombre y a ningún otro ser por encima o por debajo de él. Por lo tanto, es manifiesto que la última potencia de la humanidad es la capacidad o virtud intelectual”. Trad. Propia.

En un pasaje del tratado III del *Convivio*, Dante brinda una descripción similar. En efecto, allí explica dónde se ubica la potencia que distingue a la especie humana. Precisamente, su “lugar” es la mente pues se trata de la razón.⁴⁹⁶ Ahora bien, la potencia propia de la especie humana supone la existencia de otras potencias. La explicación dantesca en el mencionado pasaje del *Convivio* se basa, según puntualiza su autor, en el libro II del *De anima* de Aristóteles.⁴⁹⁷ Allí, en efecto, el Estagirita analiza las tres potencias del alma a las que Dante se refiere: vivir, sentir –que según Dante incluye el movimiento- y razonar.⁴⁹⁸ La

Vinay traduce *ultimum* como “específica” y *potentia* como “actividad” por ello queda: “la actividad específica del hombre”. Por su parte, Bertelloni, de forma similar traduce *ultimum* por “propia” y *potentia* por “operación” aunque también usa, en una oración, el término *potentia* por lo tanto el sentido que adquiere es “la operación propia del hombre” equivalente a “la potencia propia del hombre” (pp.11-12). Vianello, en cambio, criticado por Vinay ofrece una traducción más cercana a nuestro modo de interpretar el pasaje porque dice que la última capacidad del género humano se correspondería con “el extremo límite de la potencia de toda la humanidad”. Ricci, guarda silencio sobre el concepto de potencia aunque aporta, para el de “fin último” que aparece un poco antes, la idea de que se trata de un fin supremo. Cfr. Ricci, *Monarchia... op.cit.*, pp. 139-140. Nuestra interpretación de *ultimum de potentia* es la siguiente: el concepto de potencia al que se refiere Dante es equiparado con el de *virtus* ya que Dante dice *potentia sive virtus intellectiva*, no cabe duda de que ambos términos están relacionados como equivalentes. En cuanto al término *virtus*, el propio Vinay en la nota 10, p. 20 de su traducción cita la definición de Alberto Magno como posible inspiración para la traducción de Vianello (y quizás para el uso que Dante da al término): “si igitur volumus diffinire virtutem, cum sciamus virtutem consistere in ultimo et maximo ad quod se extendit virtus activa, dicemus quod virtus est ultimum quod est in re potente de potentia sua activa, sicut ultimum potentie fortitudinis ipsius Herculis diximus esse a virtute XXX, quantitas igitur potentie extense ad XXX erit virtus Herculis”, *De celo et mundo*, I, tract. IV, 5 (ed. Venezia 1490). Para definir *virtus*, Alberto apela a los términos *ultimum* y *potentia* de allí que podamos suponer ese valor de capacidad o facultad suprema o máxima. Acudiendo entonces a la definición de *ultimum* encontramos que según el *Léxico Técnico* (Magnavacca, *op.cit.*, voz “*ultimum*”, p. 706) el término puede interpretarse *simpliciter* o *secundum quid*. En ese sentido, como puede verse en el pasaje de *Mon.*, la potencia última se presenta luego de la enumeración de otras potencias y es la que abarca, por ello, las potencias anteriores. Se trata, entonces, de un *ultimum de potentia secundum quid*, es decir, último entre otras cosas. Dante utiliza el mismo procedimiento respecto de los fines. En efecto, el fin de la totalidad de la humanidad también es *ultimum* y se presenta luego de la enumeración de los fines propios de cada individuo y de cada comunidad particular. Cfr. *Mon.*, Libro I, cap. 3, p. 14-16: “et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit”. El término *ultimum*, según nuestra interpretación, significa el “límite superior de una potencia”, a saber, de la potencia o virtud intelectual que define esencialmente al hombre y que, por abarcar otras potencias, es la máxima potencia o perfección a la que puede llegar el hombre en esta vida. En nuestra interpretación, este sentido de *ultimum de potentia* no anula la idea de especificidad o propiedad que, sin duda, Dante le otorga a la fórmula y es compatible, también, con el significado que adquiere el término *ultimum* en cuanto se presenta como la culminación de un proceso que tiene lugar en el tiempo. Luego, *ultimum*, en este contexto, sin dejar de entenderse como algo propio o específico puede también adquirir el sentido de máximo o superior pues se trata de la potencia que contiene y supera las demás potencias, a saber, vegetativa y sensitiva.

⁴⁹⁶ Cfr. *Conv.* III, 2, 10: “lo loco nel quale dico esso ragionare si è la mente”.

⁴⁹⁷ Cfr. *Conv.* III, 2, 10: “Dico adunque che lo Filosofo nel secondo de l’Anima, partendo le potenze di quella, dice che l’anima principalmente hae tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare; e dice anche muovere, ma questa si può col sentire fare una...”.

⁴⁹⁸ Como hemos intentado explicar en el capítulo anterior cuando analizamos esta fórmula junto con el comentario de Alberto, nuestra interpretación es que el esquema que recrea Dante sobre la base del texto

interpretación dantesca señala que estas tres potencias poseen un vínculo fundamental, en sentido ontológico, pues la primera de ellas –la potencia vegetativa– es el fundamento de la sensitiva y ambas son el fundamento de la *ragionativa*.⁴⁹⁹ Ello significa, en efecto, que la potencia racional supone ontológicamente la existencia de la potencia sensitiva, que a su vez implica la existencia de la potencia vegetativa.⁵⁰⁰ Asimismo, la relación de fundamentación señalada también evidencia, según Dante, la inclusión de las primeras facultades en la última de ellas. Por ello, el alma humana, que posee la potencia racional, es la más perfecta de todas pues comprende las potencias sensitiva y vegetativa:

aristotélico se asemeja al ejemplo que aparece en la proposición 1 del *Liber de causis* donde las instancias mencionadas son ser, vivir y razonar que pueden reconducirse a la potencia vegetativa, la sensitiva y la racional enunciadas por Dante. Este procedimiento y el mismo contexto argumentativo extraído del *de Anima* es el que utiliza Alberto en el *De causis et processu*... El texto del *De Anima* II, 2, 413b 10-25 explica que el alma es el principio de todas estas facultades o potencias y la definición del alma depende de ellas, es decir, la conformación esencial del alma y su definición incluyen a la facultad nutritiva, sensitiva (que implica movimiento) y discursiva. Allí Aristóteles desarrolla el problema diciendo: “Ahora bien, en cuanto a si cada una de estas facultades constituye un alma o bien una parte del alma y, suponiendo que se trate de una parte del alma, si lo es de tal manera que resulte separable únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas otras entraña cierta dificultad [...] por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden”. Luego en *De anima* II, 3 414a29-415a13 dice: “En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas –como decíamos– mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva [...] Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya. [...] Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados; por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva. Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito. Sin que se de la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. [...] Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma”. Cfr. Aristóteles, *De Anima*, Ed. Gredos, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, 1999.

⁴⁹⁹ Cfr. *Conv.* III, 2, 10: “è manifestissimo che queste potenze sono intra sè per modo che l’una è fondamento de l’altra; e quella che è fondamento puote per sè essere partita, ma l’altra, che si fonda sopra essa, non può da quella essere partita”.

⁵⁰⁰ Cfr. *Conv.* III, 2, 10: “Aunque no viceversa: Onde la potenza vegetativa, per la quale si vive, è fondamento sopra il quale si sente [...] e questa vegetativa potenza per sé puote essere anima, si come vedemos ne le piante tutte. La sensitiva sanza quella essere non puote: non si truova alcuna cosa, che senta, che non viva; e questa sensitiva potenza è fondamento de la intelletiva, cioè de la ragione; e però ne le cose animate mortali la ragionativa potenza sanza la sensitiva non si truova, ma la sensitiva si truova sanza questa, sí come nelle bestie, ne li uccelli, ne’ pesci e in ogni animale bruto vedemo”.

“E quella anima che tutte queste potenze comprende, e perfettissima di tutte l’altre, è l’anima umana, la quale con la nobilitate de la potenza ultima, cioè ragione, partecipa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenza”.⁵⁰¹

De estos pasajes, en efecto, surge con evidencia un supuesto metafísico del pensamiento de Dante pues, tanto en *Convivio* como en *Monarchia*, nuestro autor concibe la realidad estructurada en grados que conforman un orden ontológico. Esos grados, en rigor, constituyen mediaciones entre lo inferior y lo superior organizadas para que exista, entre todos ellos, una conexión continua. En efecto, en el tercer tratado de *Convivio*, Dante cita el *Liber de causis* para explicar el orden ontológico del universo y luego explica:

“E però che ne l’ordine intellettuale de l’universo si sale e discende per gradi quasi continui da la infima forma a l’altissima [e da l’altissima] a la infima, sì come vedemo ne l’ordine sensibile”.⁵⁰²

El orden ontológico y causal ofrecido por el *Liber* puede aplicarse a la esfera del alma humana pues, según sostiene Dante en *Convivio*, la gradación ontológica también se verifica en relación a ella:

“E avvegna che posti siano qui gradi generali [grados en relación al orden del universo], nondimeno si possono porre gradi singolari; cioè che quella [la bondad divina/la influencia de la causa primera] riceve, de l’anime umane, altrimenti una che un’altra”.⁵⁰³

⁵⁰¹ *Conv.* III, cap. 2, 14-15 : “Y el alma que comprende todas estas potencias, y es la más perfecta entre todas las otras, es el alma humana, la cual con la nobleza de la última potencia, esto es, la razón, participa de la naturaleza divina al modo de una inteligencia sempiterna”.

⁵⁰² Cfr. *Conv.* III, 7, 6-7: “Sin embargo, en el orden intelectual del universo se asciende y descende a través de grados casi continuos desde la forma ínfima hasta la altísima y desde la altísima hasta la ínfima, así como vemos que sucede en el orden de lo sensible”. Cfr. Nardi, “La conoscenza umana” en *Dante e la Cultura Medievale... op.cit.*, p. 187-188; Raffi, “Variazioni gnoseologiche sul tema della fantasia” en *La gloria del volgare... op.cit.*, pp. 30-48.

⁵⁰³ *Conv.* III, 7, 6-7: “Y ocurre que así como se postulan aquí grados generales, no menos se pueden postular grados singulares; es decir, que aquella [bondad de la causa primera] la reciben las almas humanas, diversamente una que otra”.

La concepción del orden ontológico gradual aplicado tanto al universo cuanto a las almas constituye la condición de posibilidad para postular una conexión entre el ámbito sensible y el inteligible que reaparecerá, como veremos en lo que sigue, en la argumentación del Libro I de *Monarchia*. Justamente, la idea se presenta, primero, en *Convivio* III donde Dante establece que:

“Tra l’angelica natura, che è cosa intellettuale, e l’anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l’uno a l’altro continuo per li ordini de li gradi, e tra l’anima umana e l’anima più perfetta de li bruti animali ancor mezzo alcuno non sia [...] e così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizionale, che quasi non sia altro che angelo”.⁵⁰⁴

De esta manera, en lo que concierne al carácter último de la potencia racional, éste indica una perfección respecto de las potencias anteriores y, consecuentemente, la superioridad del alma humana en relación con otros seres que poseen esas potencias: las plantas, los animales, los brutos. Dicho con otros términos: la fórmula “última potencia” supone, tanto en *Monarchia* cuanto en *Convivio*, un orden ontológico escandido que distingue a la naturaleza en sentido general (*ordine intellettuale/ ordine sensibile*) como también la naturaleza humana en particular (*gradi singolari*). En ese contexto, Dante indica la ubicación del alma humana en el grado más alto de ese orden.

Ahora bien, según los pasajes de *Convivio* III, 2 y III, 7, la potencia racional también vincula al alma humana con las inteligencias separadas de materia, que se caracterizan por su sempiternidad, es decir, seres cuya existencia no es temporal ni eterna sino intermedia entre ambas medidas.⁵⁰⁵ En efecto, así como en la exégesis ofrecida por Alberto Magno sobre la fórmula *ultima potentia*, Dante entiende este concepto en relación con la idea de *eternidad* que caracteriza a las inteligencias separadas.

⁵⁰⁴ *Conv.* III, 7, 6-7: “Entre la naturaleza angélica -que es intelectual- y el alma humana no existe ningún grado sino que, en el orden de esos grados, son casi continuos uno y otro; y entre el alma humana y el alma más perfecta de los animales brutos tampoco existe algún medio [...] Y por eso, es necesario creer y postular firmemente que exista alguien tan noble y de condición superior que casi sea ángel”.

⁵⁰⁵ Cfr. la definición boeciana de “sempiternidad” y la interpretación de Alberto Magno, *supra*, pp. 125-126. En relación con el pasaje citado en la nota anterior, también en *Conv.*, III, II, 17, citando el nombre de Boecio, Dante considera que la potencia intelectual es “la parte perffetissima” que no puede predicarse de los brutos sino que, por el contrario, “è quella preziosissima parte de l’anima che è deitade”.

En el pasaje de *Convivio* III, 2 y en el de *Monarchia* I, 3, Dante ha establecido que la operación propia del sujeto político es la actualización de la última potencia del alma, es decir, la potencia racional. Hemos señalado que el orden en el que se estructuran estas potencias se presenta según grados de menor a mayor perfección y el lugar superior lo ocupa la *virtus* humana. Asimismo, en función de esa superioridad, al mismo tiempo que ella comprende las potencias inferiores, vincula al alma con las inteligencias separadas de materia.

Entonces, surge un interrogante en relación con esta potencia denominada por Dante “última” pues: ¿en qué sentido puede decirse última una potencia que supone algo superior, a saber, una eventual potencia propia de la especie angélica?⁵⁰⁶ Es útil notar, en ese sentido, que mientras que en el alma de los seres inferiores se encuentran alguna de las potencias inferiores (las plantas poseen una potencia vegetativa; los animales la sensitiva), las inteligencias superiores no se distinguen por una potencia específica. El hombre se relaciona con la divinidad por su *virtus intellectiva* que *opera* de una forma específica en los seres humanos (*intellectus possibile*) y de otro modo en las mentes angélicas (*sine interpolatione*). Esta idea aparece en el tratado *Monarchia*, en el Libro I, c. 3:

“*Nam etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent*”.⁵⁰⁷

En efecto, ambas especies, la humana y la angélica poseen una potencia intelectual pero mientras que en el ser humano se define “posible”, en el ser angélico opera *sine interpolatione*. Asimismo, esta característica operacional del intelecto angélico se vincula con su condición sempiterna.⁵⁰⁸ Ello parece señalar que si bien la diferencia específica del ser humano y de las especies inferiores es relativa a la potencia (vegetativa, sensitiva,

⁵⁰⁶ Cfr., *supra*, nota 495 el sentido: *ultimum de potentia secundum quid*.

⁵⁰⁷ *Mon.*, I, 3, 7-8: “Pues aunque hay otros seres que participan del intelecto, éste sin embargo no es posible como el del hombre, pues dichos seres son especies puramente intelectuales cuyo ser no es otra cosa que inteligir; eso es lo que hacen sin interrupción pues de lo contrario no serían sempiternos”. Trad. Propia. Analizaremos este pasaje con detenimiento más adelante en pp. 183-187.

⁵⁰⁸ Sobre la cuestión Cfr. Raffi, *La gloria del volgare... op.cit.*, p. 16. Sobre la doctrina relativa a las diferencias ontológicas y gnoseológicas entre humanos y ángeles según Tomás de Aquino, *Ibid.*, pp. 24 y ss.

racional), respecto de la especie de las inteligencias angélicas no existiría una diferencia vinculada a la potencia intelectual sino más bien al modo en que ella se ejerce. Asimismo, ese modo –que en los seres humanos es posible y en los ángeles sin interrupción- refiere a la temporalidad y a la sempiternidad de esos seres respectivamente.

Ahora bien, uno de los objetivos de este capítulo es intentar dilucidar si para Dante esa potencia última y específica del ser humano consiste en una operación individual o en una operación de la totalidad de la humanidad como sujeto ético. Este tema es relevante por dos motivos principales: primero, Dante considera que el fin al que tiende por naturaleza la totalidad de la humanidad es la actualización del intelecto posible. Como hemos puntualizado, la existencia del fin natural al que se ordena la sociedad justifica, desde el punto de vista teórico, el vínculo político entre el monarca y las partes de la sociedad y por ello, legitima la existencia de la monarquía como forma de gobierno y la del monarca como único dirigente de esa totalidad. En segundo lugar, en virtud del argumento de *Monarchia* I, 3, 8-9⁵⁰⁹ en el cual, precisamente, Dante postula la actualización del intelecto posible por parte de la totalidad, el poeta fue acusado de sostener la tesis averroísta -condenada en 1277 por el obispo de París Esteban Tempier- que afirma la unicidad y separación del intelecto posible. Por ello, en rigor, para abordar la cuestión de la legitimidad teórica de la monarquía y del monarca, que se sustenta, como mostraremos, en la noción de causalidad final, es necesario antes analizar el sentido que Dante otorga al concepto de “actualización del intelecto posible *tota-simul-semper*”. Por lo tanto, en lo que sigue elaboramos, en primer lugar, a) una introducción al movimiento denominado averroísmo y a la problemática específica sobre el intelecto posible y, en segundo lugar, b) un análisis de la fórmula *tota-simul-semper* en cuanto vincula al modo en que los seres humanos y los ángeles ejercen la *potentia intellectiva*. Por último, aportamos una descripción de la operatividad de estas nociones provenientes del pensamiento neoplatónico en la teoría política de Dante.

⁵⁰⁹ El pasaje está citado en p. 150.

a) Sobre el averroísmo de Dante

Puesto que Dante ha establecido que la operación propia de la *humana civilitas* es la actualización de la última potencia del alma humana denominada *virtus intellectiva*, ahora investigamos si el ejercicio de esa operación por parte de la totalidad de la humanidad sería factible solamente suponiendo la “herejía monopsiquista”, es decir, la doctrina averroísta de la unicidad y separación del intelecto posible según la cual el intelecto debería ser común a esa totalidad. Con otros términos, dedicamos este apartado de nuestro trabajo a investigar si a partir del pasaje de *Monarchia* I, 3, 8-10 -donde Dante establece que para alcanzar su fin propio, el género humano (*humano genere*) debe actualizar total y simultáneamente (*tota simul*) su potencia superior (*potentia sive virtus intellectiva*)- puede derivarse argumentativa y teóricamente el nexo entre Dante y la tesis “averroísta” de la unicidad y separación del intelecto posible.⁵¹⁰

El vínculo entre el Alighieri y este postulado averroísta se mostró desde las primeras interpretaciones de la *Monarchia*. En efecto, ya en el año 1327 Guido Vernani criticó este pasaje por su afinidad con el pensamiento averroísta.⁵¹¹ El *error pessimus* que Guido adjudica a Dante es el de seguir la doctrina averroísta y postular, con ella, la unidad del intelecto posible para toda la humanidad. Esto se desprende, según Vernani, del texto de Dante pues en éste se postula que el fin de la totalidad de la humanidad no puede alcanzarse individualmente.⁵¹²

Uno de los motivos más evidente de esta “acusación” ha sido la cita de Averroes al finalizar el pasaje en cuestión. Justamente luego de afirmar que la totalidad de la humanidad posee un fin propio que ningún individuo o comunidad particular puede alcanzar, Dante dice:

⁵¹⁰ Entendemos que “unicidad y separación” describen un intelecto posible para toda la humanidad, esto es, compartido por todos los seres humanos y no individual.

⁵¹¹ Guido Vernani, *De reprobatione “Monarchiae” compositae a Dante Aligherio Florentino*, Jarro (G. Piccini), Ed. Bemporad y figlio, 1906.

⁵¹² Guido Vernani, *De reprobatione Monarchiae... op.cit.*, c. 1 “Dicit enim in eodem capitulo et sequenti quod intellectus possibilis non potest actuari, idest perfici, nisi per totum genus humanum; (...) Et ad hoc inducit auctoritatem Averrois, qui hoc dicit in commento super tertio lib. *De anima*. Et hoc dicit esse finem et perfectionem, non unius singularis hominis, sed totius humani generis simul sumpti. Sic autem dicendo, sequitur manifeste quod in omnibus hominibus est unus solus intellectus; quod quidem dicere et sentire est error pessimus, cuius auctor et inventor fuit ille Averrois quem allegat”.

“*Necesse est multitudinem esse in humano genere per quam quidem tota potentia hec actuetur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materia prime semper sub actu sit, aliter esset dare potentiam separatam quod est impossibile. Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que de Anima*”.⁵¹³

Ciertamente, en los pasajes de *Convivio* que explican la cuestión de las potencias vegetativa, sensitiva e intelectual, justificados conceptualmente con el *De Anima* II de Aristóteles, no existe alusión alguna al carácter común, único y separado del intelecto posible. Además, a diferencia de *Monarchia*, en *Convivio* no se describe la actualización del intelecto posible como una operación que la totalidad de la humanidad debe llevar a cabo *tota simul semper*. Precisamente, en un pasaje de *Convivio* IV en el que Dante explica su pensamiento acerca de la formación del alma, el autor expone claramente su concepción del intelecto posible, a saber, una facultad que posee en potencia todas las formas universales, *puesta directamente en el alma individual* por el “Motor del cielo” y más o menos semejante a éste según la distancia que lo separa de la “prima Intelligenza”.⁵¹⁴ Por ello, nuestra conjetura es que en *Convivio* la concepción dantesca del alma es individual así como también el intelecto posible es individual y propio de cada alma.

En el Libro I de *Monarchia*, en cambio, esa potencia se plantea como la operación propia de la totalidad de la humanidad y la cita que apuntala este juicio no es el *De Anima* de Aristóteles sino el *Gran Comentario al De Anima* de Averroes. Con todo, no se trata de los mismos temas pues, aunque estén conectados conceptualmente, en el primer caso, al utilizar el texto de Aristóteles, Dante establece cuál es la potencia última del alma humana (*virtus intellectiva*). En cambio, en el pasaje de *Monarchia* I, 3, 8-10, Dante determina la necesidad de que la totalidad de la humanidad, conformada por una multitud de individuos,⁵¹⁵ alcance su fin propio que consiste en la actualización de la potencia intelectual pues, de otro modo -como indica Averroes refiriéndose a la materia prima-

⁵¹³ *Mon.* I, 3, 8-10: “Resulta necesario que el género humano se realice a través de una multitud, en virtud de la cual toda esa potencia pueda ser puesta en acto; así como es necesario que haya una multitud de cosas que se generan para que toda la potencia de la materia prima esté siempre en acto. Pues de otro modo habría una potencia separada del acto, lo cual es imposible. Y con esta doctrina concuerda Averroes en su comentario al *De Anima*”.

⁵¹⁴ Cfr. *Conv.* IV, 21, 4-6: “L’anima [...] incontanente produtta (apenas producida), riceve da la virtù del Motore del cielo (Dios) lo intelletto possibile”.

⁵¹⁵ Cfr. el pasaje anterior de *Mon.* I, 3, 4-5: “Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur...”

existiría una potencia separada del acto y ello sería imposible.⁵¹⁶ Sobre la base de este pasaje del tratado político, como señalamos, Dante fue acusado de averroísta y ello significaba, desde finales del siglo XIII, sostener una doctrina condenada y herética.⁵¹⁷

Para dilucidar la aceptación o no de la tesis averroísta sobre la unicidad y separación del intelecto posible por parte de Dante es útil iniciar nuestro análisis con una breve exposición del movimiento que, a partir del siglo XIII, fue denominado “averroísmo”. Esta corriente de pensamiento que actualmente también puede llamarse “aristotelismo heterodoxo”,⁵¹⁸ se caracteriza como un movimiento intelectual y universitario que tuvo un primer momento de relieve en el siglo XIII cuando se tradujeron una gran cantidad de obras de Averroes directamente del árabe al latín y cuando, en el mismo siglo, recibió las condenas del obispo de París de 1270 y 1277.⁵¹⁹ Como señalamos en el segundo capítulo de la primera parte de este trabajo, uno de los más importantes traductores del Comentador de Córdoba fue Miguel Scoto.⁵²⁰ Sus traducciones de la obra de Averroes circularon hasta el siglo XV. Sin embargo, no estaban completas pues faltaban las traducciones de tres de ellas: la *Refutación de la refutación* (en árabe *Tahafut al-tahafut*), la *Epístola sobre la posibilidad de la conjunción con el intelecto separado* y un anexo de este texto titulado *Tratado sobre la felicidad* y, por último, el *Tratado decisivo*.⁵²¹ Por lo tanto, a pesar de que la *Epístola* y su texto complementario *Sobre la felicidad* abordan, justamente, los temas esencialmente relacionados con las tesis atribuibles a los “averroístas latinos”, estos dos textos no estuvieron a disposición de los intelectuales medievales del siglo XIII.

⁵¹⁶ Cfr. Puig Montada, *Gran Comentario al De anima* de Averroes, traducción parcial en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 2005, pp. 65-109. Algunos de los pasajes que consideramos afines a esta idea son 448:132; 448:145; 407:605; 499:567.

⁵¹⁷ Algunas de las proposiciones condenadas relacionadas con el problema del intelecto separado que podrían ser compartidas por Dante son: prop. 7. Que el intelecto no es acto del cuerpo sino como el piloto de la nave; prop. 32. Que el intelecto humano es eterno, porque proviene de una causa que está dispuesta siempre del mismo modo y porque no tiene una materia por la cual esté primero en potencia que en acto; prop. 109. Que la sustancia del alma es eterna y que el intelecto agente y posible son eternos; prop. 115. Que el alma intelectual, al conocerse a sí misma, conoce todas las otras cosas, pues las especies de todas las cosas están concretas en ella.

⁵¹⁸ Cfr., *supra*, p. 134.

⁵¹⁹ Para el segundo momento en el siglo XV Cfr., De libera, *Averroès et l'averroïsme*, *op.cit.*, pp. 74-75.

⁵²⁰ Para las traducciones de Scoto, Cfr., *supra*, pp. 70-71 y De Libera, *Ibid.* p. 73.

⁵²¹ Cfr. De Libera, *Ibid.*, pp. 73-74: “La epístola... y su texto satélite sobre la felicidad fueron traducidos recién al inicio del siglo XVI. En su *Gran Comentario al De Anima*, Averroes menciona esta obra en la que toma como referencia *La conjunción del intelecto con el hombre* de Avempace”. En efecto, Cfr. *Gran Comentario al De anima* de Averroes, *op. cit.*, los pasajes 403:435; 412:729; 487:214.

Hemos indicado las controversias historiográficas en torno a la utilización de la categoría “aristotelismo” en virtud de que con ella se intenta describir la confluencia de distintas corrientes de pensamiento en el marco de un proceso complejo caracterizado por el encuentro de diversas culturas y, por ello, al momento de aplicarla al estudio de alguna de esas escuelas filosóficas suele revelarse como una categoría insuficiente o sesgada. Respecto de la categoría de “averroísmo” utilizada para caracterizar la recepción del pensamiento del filósofo árabe y comentarista de Aristóteles en el occidente latino del siglo XIII, han surgido también críticas lo suficientemente sólidas como para afirmar que “si bien el *terminus a quo* del averroísmo prometía -con Nardi y algunos historiadores posteriores- una carrera exitosa, hoy su *terminus ad quem* ya no es tan prometedor como se presumía en sus comienzos”.⁵²²

Para nuestro propósito, es necesario tener en cuenta sin embargo, que uno de los aportes más significativos por parte de los estudios contemporáneos es el de haber distinguido dos formas de averroísmo en el siglo XIII.⁵²³ En efecto, una primera interpretación de la obra de Averroes por parte de los latinos -particularmente del *Gran Comentario al De Anima*- permanecerá vigente entre los maestros parisinos hasta los años 1250-1260. Ella sostiene que el intelecto agente y el intelecto posible poseen la misma sustancia pero se diferencian en el modo en que puede considerarse al alma intelectual. Así, si está unida al cuerpo puede denominársela “intelecto posible” si en cambio se encuentra separada y se constituye en un sujeto subsistente se la denomina intelecto agente. De ese modo, los dos intelectos corresponden a esa doble función. Esta doctrina propuesta por Averroes tuvo más aceptación por parte de los intelectuales latinos del siglo XIII que la teoría aviceniana de la unicidad y separación del intelecto agente y nunca se vinculó con la herejía monopsiquista.⁵²⁴

⁵²² Cfr. Bertelloni, *La filosofía explica la revelación... op.cit.*, p.3,

⁵²³ Cfr. De Libera, *Averroès et l'averroïsme, op.cit.* p. 76.

⁵²⁴ Cfr. De Libera, *Ibid.*, indica que “allí donde Avicena afirma la unicidad y la separación del intelecto agente, dejando solamente a cada individuo un intelecto posible numéricamente distinto, Averroes sostiene, en cambio, que el intelecto agente (como también el intelecto posible) es una potencia del alma”. Y más adelante continúa: “el avicenisismo latino común, que identifica al intelecto agente separado con una Inteligencia angélica, es decir, Dios mismo, responde mejor a la cristianización de la psicología aristotélica” que la doctrina de Averroes aun en esta versión que nada tiene que ver con la herejía monopsiquista. Cuarenta años antes, en el año 1949, Nardi ya había señalado la cuestión mostrando que el hecho de que Dante nunca se ocupara de explicar la función del intelecto agente respondía a que no existía un problema doctrinal respecto de éste pues era directamente identificado con Dios en virtud del comentario de Alejandro de Afrodisia. Nardi, “La conoscenza humana” en *Dante e la cultura medievale... op.cit.*, pp. 176 y ss. En la p.

La segunda interpretación de Averroes posterior a 1260 hasta las condenas de 1270-1277 también se basa en el *Gran Comentario al De Anima*. Ella afirma que la doctrina averroísta sostiene la unicidad y separación del intelecto posible. Esta tesis, en rigor, fue deducida de algunos pasajes de la obra de Averroes.⁵²⁵

Las condenas de 1270 y 1277 incluyeron entre las proposiciones prohibidas la que establecía la unicidad del intelecto posible. Pero, verdaderamente, los intelectuales latinos que debatieron las ideas atribuidas a Averroes, entre los cuales se destacan los nombres de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, parecen no haber sostenido esta sentencia.⁵²⁶ En todo caso, el debate sobre el averroísmo incluyó figuras de la talla de Alberto Magno y Tomás de Aquino lo cual también facilitó, en la segunda mitad del siglo XIII, un conocimiento más real de Averroes. Por una parte, este “nuevo debate” provocó la desaparición de la primera interpretación denominada averroísta. Por otro lado, las enseñanzas de Alberto Magno parecen haber favorecido la construcción de un movimiento filosófico cuya sede central fue la Facultad de Artes parisina y cuyos textos guía fueron los Grandes Comentarios de Averroes.⁵²⁷ Precisamente, esta corriente de pensamiento, que rehabilitó el valor positivo de una autonomía y una dignidad específica de la vida filosófica, retoma la

178 cita a Avicena, *Met.* IX, c. 3 y el comentario al *De anima* V, 5. Además, Nardi analiza el comentario de Alejandro de Afrodisia atribuyéndole una fuerte influencia del platonismo: “Se non che la trascendenza platonica, cacciata via per la porta, rientrava in questo modo per la finestra [...] la più importante di tali interpretazioni del pensiero dello Stagirita è senza dubbio quella dell’Afrodisio. Questi fece dell’intelletto agente un essere divino che gli Scolastici pensarono fosse senz’altro Dio [...] La tesi d’Alessandro sull’intelligenza attiva, eterna, única e divina, sembra aver largamente influito sul pensiero neoplatónico. E [...] la ritroviamo più tardi presso i filosofi arabi, Al-Kindi, Al-Farabi e Avicenna. Secondo quest’ultimo, l’intelligenza *agens* è l’ultima nella gerarchia delle intelligenze celesti. Prodotta per emanazione [...] è destinata al governo del mondo corruttibile, sotto la luna, e prende anche il nome di *dator formarum*, in quanto irradia le forme sostanziali nella materia. Suo ufficio, inoltre, è quello d’infondere le forme intelligibili nell’intelletto materiale”, p. 177.

⁵²⁵ Cfr. *Gran Comentario al de Anima*, *op.cit.*, III, 5: “(406: 575) Puesto que hemos sostenido en base a los argumentos precedentes que el entendimiento material (trad. De Libera: intelecto posible) es único para todos los hombres y de esto hemos deducido que la especie humana es eterna [...] es preciso que el entendimiento material no esté desprovisto de unos principios comunes a la especie humana, es decir, de unas primeras proposiciones y de unas ideas singulares, comunes a todos los hombres”. (407: 584) “Por esto, cuando uno de los primeros inteligibles se destruye por su vinculación a un individuo a causa de la destrucción del sujeto, a través del cual está unido a nosotros y es verdad, tal inteligible no será destructible en términos absolutos, sino en relación con cada individuo. Por esto podemos decir que el entendimiento teórico es uno en todos los hombres”. Cfr. De Libera, *Averroès et l’averroïsme*, *op.cit.* p. 78. Asimismo, Cfr. Nardi, “Il concetto dell’Impero... *op.cit.*, pp. 228-244: El pasaje del Gran Comentario III, 5 es el que, según Bruno Nardi, indica como fuente de Mon I, 3 cuando Dante cita a Averroes pero no para sostener la tesis de la unicidad del intelecto posible sino en acuerdo con la tesis también “averroísta” de la eternidad o inagotabilidad de la especie.

⁵²⁶ Cfr. De Libera, *Ibid.*, pp.81 y ss.

⁵²⁷ Cfr. De Libera, *Ibid.*, p. 98.

idea aristotélica según la cual existe por naturaleza, en toda entidad del ámbito corruptible, una función específica u operación propia dispuesta, justamente, para alcanzar su fin o perfección y en el caso de que esa operación quedara frustrada el nombre que le compete a esa entidad se predicaría equívocamente de ella pues, como dice Aristóteles:

“... si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una de piedra. Eso será como una mano sin vida. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional, de modo que cuando éstas dejan de existir no se puede decir que sean las mismas cosas sino homónimas”.⁵²⁸

Dante expresa ideas similares, por ejemplo, en este pasaje del *Convivio*:

“Onde, quando si dice l’uomo vivere, si dee intendere l’uomo usare la ragione, che è sua speziale vita e atto de la sua più nobile parte. E però chi da la ragione si parte e usa pur la parte sensitiva, non vive uomo ma vive bestia; sì come dice quello eccellentissimo Boezio: “asino vive”. Dirittamente dico, però che lo pensiero è proprio atto de la ragione, perchè le bestie non pensano, che non l’hanno; e non dico pur de le minori bestie, ma di quelle che hanno apparenza umana e spirito di pecora o d’altra bestia abominevole”.⁵²⁹

⁵²⁸ Aristóteles, *Política*. Libro I, cap. 2, 1253a 24-29. Otros ejemplos son: *Met.* Libro VII, 1035b 10 y ss. “Otro tanto ocurre con el círculo y el semicírculo pues este se define por aquel. Y el dedo por la totalidad del cuerpo pues el dedo es tal parte determinada del ser humano. De modo que todas las partes que son de naturaleza material y en las que el todo se descompone como en su materia son posteriores al todo [...] El dedo del animal no es un dedo en cualquier circunstancia pues el dedo del muerto solo lo es en sentido homónimo”. *De Anima* 412b 14 y ss. “En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquel no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido o pintado”. Otros ejemplos en la obra de Aristóteles muestran que esta idea aparecía en varios textos de índole diversa lo cual, seguramente, contribuyó a afirmar dos principios que aparecen en *Monarchia*: el de la anterioridad de la totalidad respecto de la parte y el de la identificación entre definición esencial y función.

⁵²⁹ *Conv.* II, cap. 7, 3-5 “Cuando se dice que el hombre vive, se debe entender el hombre que usa la razón, que es su vida específica y el acto de su parte más noble. Por eso, el que se aparta de la razón y usa sólo la parte sensitiva, no vive [como] hombre sino que vive [como] bestia. Como explica el excelentísimo Boecio: “vive asno”. Rectamente digo, por ello, que el pensamiento es la actividad propia de la razón, porque las bestias no piensan pues no la tienen. Y no hablo sólo de las bestias menores sino también de aquellas que tienen apariencia humana y espíritu de oveja o de alguna otra bestia abominable”.

Los ecos de la reflexión aristotélica sobre la relación entre la definición esencial de una entidad y su función/operación aparecen también en *Monarchia* I en relación, particularmente, a la noción de *virtus* (potencia) y a la *operatio* de la *humana civilitas*.⁵³⁰

Justamente, según Dante la actualización de la última potencia humana -i.e. *virtus intellectiva*- se realiza a través de la totalidad de la humanidad pero si esa potencia se encuentra en el alma y el alma es individual ¿cómo sería posible que la operación deba llevarla a cabo una totalidad? Por otra parte, si la totalidad pudiera actualizar esa potencia que se ubica en el alma *como totalidad*, esa alma debería ser única y separada y, en ese caso, Dante incurriría en la herejía monopsiquista.

Como hemos señalado, en el marco de la primera interpretación de la obra de Averroes (1250-1260), tuvo origen la doctrina según la cual el alma intelectual podía ser estudiada de acuerdo con su *modo* posible o agente. Esta argumentación se encuentra también en algunos textos de Alberto Magno sobre el tema. Justamente, con anterioridad a 1250 el problema sobre las potencias del alma -vegetativa, sensitiva e intelectual- era planteado por este autor, siguiendo el *De Anima* de Avicena y el *De Anima* de Aristóteles.⁵³¹ Vale destacar que, hacia la primera mitad del siglo XIII el debate en torno a la existencia de una pluralidad de almas en el ser humano estaba saldado y nadie dudaba de que poseyera una única alma.⁵³² Para entonces, el problema del alma radicaba, según Alberto, en definir qué es y, por lo tanto, en explicar en qué consisten sus potencias. Antes de 1243 escribe sobre el tema en la *Summa de creaturis* del *Comentario a las Sentencias* y continúa haciéndolo luego en 1244 en la *Summa theologiae*. En efecto, Alberto intenta ofrecer, en ambas obras, una definición del alma que sintetice la presentada por “los santos”, particularmente Agustín y Bernardo, y la proporcionada por Aristóteles. La primera tesis afirma, por una

⁵³⁰ Recordemos el pasaje citado en p. 160 de este capítulo de *Mon.* I, 3, 6-7: “Afirmo, por lo tanto, que ninguna capacidad compartida por diversos seres, distintos según la especie, puede constituir el último [i. e. máximo] grado de la potencia de algunos de ellos, porque puesto que ese grado último es constitutivo de la especie, se seguiría que una esencia estaría compuesta por especies diversas, lo que es imposible. Consecuentemente, no es la última capacidad del hombre el simple y puro ser pues eso también es participado por los elementos; tampoco el ser complejo porque eso también se encuentra en los minerales; ni tampoco el ser animado, pues eso está también en las plantas; ni el aprender, porque de eso participan también los brutos. En cambio, [la máxima capacidad del hombre] es aprender a través del intelecto posible: lo que compete solo al hombre y a ningún otro ser por encima o por debajo de él. Por lo tanto, es manifiesto que la última potencia de la humanidad es la capacidad o virtud intelectual”.

⁵³¹ Cfr. Vanni Rovighi Sofia, “Alberto Magno e la unità della forma sostanziale nell’uomo” en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Ed. Sansoni, 1955, pp. 753-778. La autora explica que Avicena sigue a Aristóteles, p. 758.

⁵³² Sobre los autores que han discutido esta cuestión en la Edad Media, Cfr. *Ibid.*, p.766.

parte, que el alma es una sustancia incorpórea que rige el cuerpo. La segunda, por otro lado, explica que el alma es acto del cuerpo, es decir, acto *primus*, lo cual significa que otorga el ser y la capacidad de operar al cuerpo. El organismo, en efecto, posee la vida en potencia y ella se actualiza por la presencia del alma en él.

La pregunta a la que intenta responder el Doctor Universal en relación con la definición del alma como sustancia única es si ella puede cambiar según se encuentre vinculada al cuerpo (posible) o según se la considere en sí misma (agente). Pues el problema consiste en determinar si el alma puede definirse, al mismo tiempo, como una sustancia incorpórea y como el acto del cuerpo. En efecto, parecería que considerar el alma como acto daría lugar a que se la interprete como una forma y, como tal, que inhiera en el cuerpo como en la materia. Esta exégesis implicaría un solo modo de comprender el alma, a saber, vinculada al cuerpo. Ello podría significar, asimismo, que la muerte del cuerpo involucrara también al alma pues, en rigor, el compuesto de cuerpo y alma estaría sometido a las mismas leyes que explican la constitución de cualquier entidad compuesta de materia y forma.⁵³³

Sin embargo, señala Alberto, el alma no es una forma cualquiera del cuerpo sino una forma *sui generis* cuya diferencia sustancial respecto de las inteligencias separadas de materia que son eternas radica en que el alma humana se vincula con el cuerpo como acto, mientras que ello no sucede con los ángeles.⁵³⁴ Por ello, para garantizar, no solo el vínculo entre alma y cuerpo sino también la independencia del alma respecto del cuerpo (su inmortalidad) resulta necesario que el concepto de *acto* sea comprendido, más que como una forma, como la perfección del cuerpo.⁵³⁵ En efecto, como enseña Avicena, la forma es aquello que tiene su ser en una materia y no puede darse sin ella. La perfección, en cambio, es un cierto bien que subsiste sin su sustancia como un piloto sin su nave.⁵³⁶ En ese sentido, el alma se inclina hacia el cuerpo como su acto, es decir, constituye su entelequia.

.....

⁵³³ Vanni Rovighi, explica que el alma sea sustancia (definición de los santos) significa que es algo separado, subsistente, *hoc aliquid*. En esta definición coinciden santos y platónicos. El problema de la definición del alma de Aristóteles es que si el alma es sólo forma del cuerpo perece con el cuerpo, es decir, no es inmortal/eterna. La dificultad no es establecer que el alma sea sustancia y forma sino más bien cómo pueda ser sustancia siendo forma. La respuesta de Alberto consiste en afirmar que hay formas que parecen con la materia y otras que son subsistentes por sí mismas. Cfr. *Ibid.*, pp. 758-761.

⁵³⁴ La opinión de Alberto en la *Summa de creaturis*: “Quod anima inclinatur ad corpus ut actus. Angelus autem non”. Cfr. *Ibid.*, pp.759-760.

⁵³⁵ Cfr. *Ibid.*, p.762.

⁵³⁶ Dice Avicena: “forma [...] est illa quae habet esse in hac materia, et non est sine ea; perfectio autem quaedam bene est sine perfecto secundum suam substantiam, sicut nauta sine navi. Cfr. *Ibid.*”

Tanto en la *Summa de creaturis* como en la *Summa theologiae* Alberto distingue entre el alma según su ser (subsistente en sí) y el alma comparada con el cuerpo, es decir, establece la doctrina del alma como perfección del cuerpo, la cual significa que aún vinculada con éste, el alma subsiste una vez muerto el organismo. Sobre la investigación acerca del alma y de sus potencias, en la *Summa theologiae* agrega una especificación concerniente a la comparación propuesta por Avicena entre el alma y el cuerpo y el piloto y su nave. En efecto, Alberto explica que, igual que el piloto de la nave, el alma puede definirse de dos maneras: la primera, como indica Aristóteles, como acto o perfección del cuerpo, es decir, cuya operación otorga vida al cuerpo y a sus órganos. La segunda, como subsistente en sí y separable del cuerpo, en relación específicamente con su parte racional. En la *Summa theologiae*, Alberto parece tener el objetivo de completar al planteo aristotélico con la opinión de Platón.⁵³⁷

En el marco de nuestra interpretación, nos interesa particularmente el pasaje en el que el Doctor de Colonia señala esta distinción relativa a los dos modos de definir al alma pues en él, en efecto, cita la obra de Isaac Israeli –*de Definitionibus*– que, según indicamos en el capítulo anterior, contenía una sentencia conceptualmente afín a la proposición 2 del *Liber de causis*.⁵³⁸ La opinión de Israeli es citada por Alberto, en el contexto del segundo modo de definir al alma, a saber, *secundum se et secundum seprabilis est a corpore*.⁵³⁹

Justamente, Alberto explica, citando a Israeli, que el alma *est in umbra intelligentiae creata*. La tesis que Dante expone en *Monarchia* III, 15 parece seguir esta interpretación pues precisamente dice:

“Ad huius autem intelligentiam sciendum quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium propte quod recte a phylosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisperium. Nam homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est, si consideretur tantum secundum unam, scilicet animam, incorruptibilis est. Propter quod bene Phylosophus inquit de ipsa,

⁵³⁷ Vanni Rovighi cita *Summa theologiae*, Pars IIa, tract. XII, q. 69, membr. 2. Art. 1 de la edición P. Jammy, Alberti Magni, *Opera*, Lugduni 1651, 21 voll. Cfr. *Ibid.*, p. 766.

⁵³⁸ Cfr., *supra*, p. 70. El *excursus* del texto de Israeli sobre el alma donde se la caracterizaba como *in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata*.

⁵³⁹ El pasaje es de la *Summa theologiae* y está citado en Vanni Rovighi, “Alberto Magno e la unità... *op.cit.*, p. 765, nota 21 y 22.

prout incorruptibilis est in secundo De anima cum dixit: “Et solum hoc contingit separari, tanquam perpetuum, a corruptibili”.⁵⁴⁰

En el mismo sentido se expresa Dante en un pasaje de *Convivio* III:

“[...] l’anima umana, che avvegna che da una parte sia da materia libera, da un’altra è impedita, sì come l’uomo ch’è tutto ne l’acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia ne l’acqua nè tutto fuor da quella”.⁵⁴¹

En ambos textos, el Alighieri manifiesta su concepción del alma *individual*. En efecto, en las dos obras se hace explícita la idea de que el hombre posee esta condición de mediador entre lo corruptible y lo incorruptible. Se ha señalado la posible conexión entre esta caracterización del alma individual como intermediaria, en relación con una interpretación de la proposición 2 del *Liber de causis* en la que esa idea se expresa de este modo:

“Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus”.⁵⁴²

En rigor, como hemos estudiado en el capítulo anterior, el autor del *Liber* hace referencia, en esta proposición 2, al alma (y también a la Inteligencia) como sustancias separadas de materia y, podemos agregar, según su aspecto cosmológico más que antropológico. Sin embargo, como hemos podido mostrar también en el capítulo anterior,⁵⁴³ la imagen inmediata que emerge de la

⁵⁴⁰ *Mon.* III, 15, 3-5: “Para comprender esto hay que tener presente que el hombre, único entre los seres, se encuentra a mitad de camino entre los seres corruptibles y los incorruptibles, razón por la cual los filósofos lo han comparado con el horizonte en el sentido de que es la línea que delimita dos hemisferios. El hombre en efecto, según que se lo considere desde el punto de vista de alguna de sus partes esenciales, i.e. alma o cuerpo, es corruptible solo en cuanto al cuerpo e incorruptible en cuanto al alma. Razón por la que el Filósofo, en el segundo libro del *De anima* se refiere a la parte incorruptible diciendo: “Solo ésta, en cuanto eterna, puede separarse de lo corruptible”.

⁵⁴¹ *Conv.* III, 7, 5: “Ocurre que una parte del alma humana está separada de la materia mientras que otra parte se encuentra impedida por ella. Como cuando el hombre está todo dentro del agua excepto la cabeza, y por ello no puede decirse que esté todo en el agua o todo fuera de ella”.

⁵⁴² *Liber de causis*, prop. 2 (22): “El ser que es posterior a la eternidad y superior al tiempo es el alma, ya que está en el horizonte inferior de la eternidad y es superior al tiempo”. Según Nardi se trata de una “vaga allusione” de Dante a la sentencia del *Liber*. Cfr. Nardi, “Le citazioni dantesche del *Liber de causis*” en *Saggi... op.cit.*, p.90. Asimismo, Cfr. Bertelloni F., “Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca *Homo est medium* (*Monarchia*, III, IV), en *Patristica et Medievalia*, XIII, 1992, pp. 3-21.

⁵⁴³ Cfr., *supra*, pp. 111 y ss. Apartado “*Intelligentia ultima in potentia*” y sobre la doctrina de Alberto, p. 120.

exposición del *De causis et processu* de Alberto Magno es la de una secuencia de causas y efectos que proceden desde lo absolutamente simple hacia lo compuesto. Asimismo, uno de los aspectos destacables radica en el hecho de que el autor postula un proceso de continuidad entre la Inteligencia como principio cosmológico, las formas inteligibles y su instanciación en lo sensible. En efecto, en su comentario al *Liber*, el Doctor Universal afirma que mientras que en el mundo inteligible e inmaterial, la unión de los intelectos se produce sin corrupción, en el sensible la unión de la forma y la materia no puede darse sin ella. Precisamente, las formas simples poseen un ser superior, son eternas y universales. En la materia, en cambio, las formas son temporales y particulares. Surgen con claridad, por ello las distinciones que Alberto Magno aplica a las esferas inteligible y sensible y a los procesos que involucran las nociones de forma y materia y de acto y potencia en cada uno de esos ámbitos. Por ello, la posibilidad del pasaje desde una concepción de la inteligencia y del alma como *separadas*, a la inteligencia como *última potencia en el alma humana* pudo haber sido ofrecida por Alberto Magno. En ese sentido, la sentencia del *Liber* completa el análisis de Alberto, pues la naturaleza intermedia del ser humano señala, por una parte, su naturaleza compuesta de alma y cuerpo, pero al mismo tiempo indica que posee una parte inmortal o subsistente por sí: su alma/mente. Así, el alma racional, es decir, su *última potencia* se considera acto del cuerpo pues constituye su perfección. Por lo tanto, cuando se atiende a su incorruptibilidad, el alma subsiste por sí misma y es eterna y en ese sentido el ser humano puede vincularse con los ángeles; cuando, en cambio, se trata del compuesto de alma y cuerpo, ella debe ser juzgada en conexión con su carácter temporal y, por ello, el intelecto se caracteriza como posible.

Ahora bien, entonces ¿cómo comprende Dante el intelecto posible? Es decir, en el contexto de la exégesis ofrecida por Alberto según la cual el alma es acto/perfección del cuerpo y si, como enuncia Dante en *Monarchia*, la parte racional del alma debe actualizarse ¿cómo podría actualizarse una parte del alma que es acto o perfección del cuerpo? Dicho de otro modo ¿en que sentido la parte racional del alma sería una potencia?

Hemos investigado, en el primer capítulo de esta tesis, las modificaciones conceptuales operadas por Proclo respecto de algunos puntos fundamentales de la doctrina aristotélica. Asimismo, hemos intentado observar ese recorrido conceptual a través de la historia de la obra del autor neoplatónico. Justamente, respecto de la noción de *potentia*, Aristóteles explicaba que ella caracteriza el estado de una sustancia que aún no alcanza su perfección, es decir, que no es *actus*. El esquema que Proclo presenta en los *Elementos*, invierte la

doctrina del acto y la potencia aristotélica porque, como explicamos, une los conceptos de *potentia* y *perfectio*, cambiando la correspondencia que el estagirita establece entre *actus* y *perfectio*. Justamente, según Proclo, existe un sentido del término *potencia* que indica la capacidad para actualizar o perfeccionar una sustancia. *Potencia*, en este caso, se entiende como “poder”.

En los pasajes de la *Summa theologiae*, Alberto Magno parece expedirse sobre el tema del alma y sus potencias en el mismo sentido neoplatónico. Por ello, según la exégesis albertiana no correspondería aplicar, al compuesto de alma y cuerpo, los conceptos de acto y potencia de la misma manera que a cualquier compuesto de materia y forma. Asimismo, entonces, al enunciar que debe actualizarse la parte racional del alma (el intelecto posible) Dante no indica que se actualiza como cualquier compuesto de materia y forma y, por lo tanto, no quiere decir que el alma o su parte racional se encuentre en potencia. En cambio, “la potencia racional se actualiza” podría significar que el alma se perfecciona o completa según su propia sustancia; en sí misma, tal como correspondería a una entidad por sí suficiente.⁵⁴⁴

Así, podríamos afirmar que tanto para el Doctor Universal, cuanto para Dante el alma es individual,⁵⁴⁵ esto es, no se trata de tres almas sino de una misma sustancia creada directamente (sin intermediarios) por Dios pero que posee diversas potencias. Por eso, en la *Summa de creaturis* Alberto explica que el alma racional no es corruptible (respecto del cuerpo) e incorruptible (en sí) sino que es única. La corrupción no tiene lugar en ninguna parte del alma sino que atañe a la parte orgánica. La corrupción, por ello, compete a las operaciones y no a la potencia operante (el alma).⁵⁴⁶ Esto significa, de acuerdo con la tradición neoplatónica de Proclo y el *Liber*, que la potencia operante del alma –la parte racional– es indivisible e infinita, es decir, porque subsiste *per se* no está sometida a la muerte ni a la corrupción del cuerpo.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Por eso, para Alberto aquello que define específicamente al ser humano, es decir, su alma racional, es inmediatamente acto del cuerpo. Sobre esto, Alberto y Tomás están de acuerdo y también estaría de acuerdo Dante. Cfr. Vanni Rovighi, “Alberto Magno e la unità... *op.cit.*, p. 762, especialmente nota 17.

⁵⁴⁵ Una defensa de esta tesis en Nardi, “La conoscenza umana”, *Dante e la cultura medievale... op.cit.*

⁵⁴⁶ Cfr. Vanni Rovighi, “Alberto Magno e la unità... *op.cit.*, p.768.

⁵⁴⁷ En el capítulo I hemos reportado la opinión de Dodds, sobre la doctrina de las sustancias separadas sempiternas sin la cual no podría explicarse la inmortalidad del alma. Cfr., *supra*, p.38.

De lo expuesto surge claramente, que para el llamado “aristotelismo heterodoxo” -en sentido amplio- la filosofía fue considerada una actividad autónoma en virtud de su vínculo esencial con la capacidad intelectual del ser humano. Consecuentemente, para ese conjunto de pensadores, la vida –especialmente activa pero dependiente de la contemplativa- se repropone también en términos de esa operación específica. Así, este aristotelismo que identificamos con una tradición filosófica denominada “peripatética” se presenta como un movimiento intelectual de recepción de los textos de Aristóteles, pero no solo a través de los comentarios de Averroes sino sobre todo a partir de la síntesis efectuada por Alberto Magno. Sobre ella parece haberse construido una reivindicación ética clara: la felicidad que puede alcanzarse en esta vida a través de una potencia humana específica.⁵⁴⁸ De ese modo, aún sin sostener la tesis de la unicidad y separación del intelecto posible, un denominador común entre los intelectuales de fines del siglo XIII y principios del XIV fue la reivindicación de la autonomía y la dignidad específica de la vida filosófica que, como mostraremos en los próximos apartados, en el caso de Dante constituye un punto basal de su teoría política pues sobre esa idea, justamente, afirma la suficiencia y autonomía del poder temporal en cuyo ápice se encuentra el monarca que ordena a las comunidades menores hacia su fin propio.

b) Especie humana y especie angélica: actualización del intelecto posible *tota-simul-semper*.

Hemos podido mostrar hasta aquí que, especialmente en el *Convivio* y en Libro III de *Monarchia*, Dante concibe al alma humana como individual y dotada de un poder o *virtus* que denomina *potentia intellectiva*. Sin embargo, si volvemos a nuestro análisis del Libro I de la *Monarchia* surge claramente que el fenómeno de “lo político” consiste precisamente, en que el sujeto ético -la totalidad de la humanidad- sea guiado hacia su fin propio por el monarca pues con esa *acción* se generan las condiciones de posibilidad de una operación que involucra a toda la sociedad humana simultáneamente. Si Dante sostiene la doctrina averroísta en el Libro I pero, en cambio, de acuerdo a nuestro análisis del apartado anterior,

⁵⁴⁸ Cfr. De Libera, *Averroès et l'averroïsme... op.cit.*, p.98, 100-101.

en el Libro III concibe un alma individual ¿existe entonces una contradicción argumentativa y teórica entre el Libro I y el Libro III? Una hipótesis posible puede ser que los dos libros hayan sido escritos en distintos momentos. En ese caso, además, el Libro tercero antes que el Libro primero pues en el tercero Dante defendería la tesis del “primer averroísmo” mientras que en el primero postularía la tesis del “segundo averroísmo”. Pero dijimos que existe una conexión conceptual y argumentativa entre ambos libros y que el tercero, en rigor, supone la demostración del primero.⁵⁴⁹ Otra hipótesis posible que seguiremos defendiendo, es que Dante, en efecto, no sostenga la doctrina averroísta de la unicidad y separación del intelecto posible. Pero, en tal caso, ¿cómo interpretar el pasaje del Libro I donde se cita a Averroes y anular la supuesta incongruencia entre este libro y el tercero?

Como indicamos, la potencia racional -caracterizada como última- es superior en cuanto comprende a las demás potencias pero también lo es, según Dante, pues representa la capacidad humana para recibir la bondad divina. En ese sentido, es claro que el término *virtus* significa potencia como capacidad. Como explica en *Convivio*:

*“L’anima [...] riceve da la virtù del Motore del cielo lo intelletto possibile [...] E s’elli avviene che, per la puritate de l’anima ricevente, la intellettuale vertude sia bene astratta e assoluta da ogni ombra corporea, la divina bondade in lei multiplica, sí come in cosa sufficiente a ricevere quella”.*⁵⁵⁰

Asimismo, la fórmula *potentia sive virtus intellectiva* de la *Monarchia* indica, en efecto, una capacidad pero, en ese caso, para ejercer una operación. Por ello, argumentativamente, la especificidad de la naturaleza humana surge, tanto en *Convivio* cuanto en *Monarchia*, de la comparación de la potencia del ser humano con la de otras creaturas superiores e inferiores a él.⁵⁵¹ Sin embargo, como hemos puntualizado, con la fórmula *última potencia* Dante señala la *virtus intellectiva* que poseen los seres humanos y las inteligencias

⁵⁴⁹ Sobre la estructura de *Monarchia* y el vínculo argumentativo entre el Libro I y el Libro III, Cfr., *supra*, p. 153, nota 476.

⁵⁵⁰ *Conv.* IV, 21, 5, 8-9: “El alma [...] recibe de la virtud del Motor del cielo el intelecto posible [...] Y si sucede que, por la pureza del alma que la recibe, la virtud intelectual se encuentra separada y liberada respecto de toda sombra corpórea, la bondad divina en ella se multiplica como en algo idóneo para recibirla”.

⁵⁵¹ Cfr. *Conv.* III, 2, 14-15.

separadas. En efecto, no solo en *Monarchia* I, 3 sino también, por ejemplo, en este pasaje de *Convivio* III:

“Potenza ultima, cioè ragione [...] solamente de l’uomo e de le divine sustanze questa mente si predica, sí come per Boezio si puote apertamente vedere”.⁵⁵²

Sin embargo, a pesar de la idea de conjunción que revelan estos pasajes entre la última potencia de los humanos y los ángeles, también sabemos que el modo de ejercer esa potencia es diverso en ambas especies. En el tratado *Monarchia* Dante establece cuál es la operación propia de la totalidad de la humanidad. Como hemos indicado, se trata de la actualización del intelecto posible, operación que debe llevarse a cabo necesariamente *tota-simul-semper*.⁵⁵³ En efecto, hacia el final de *Monarchia* I, 3 dice:

“Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actu reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere per quam quidem tota potentia hec actuetur”.⁵⁵⁴

Y al inicio de *Monarchia* I, 4 agrega:

⁵⁵² *Conv.* III, 2, 14-15: “Solamente del hombre y de las sustancias divinas se predica esta mente, como se puede ver claramente en Boecio”. Dante alude a Boecio, *La consolación de la Filosofía*, Libro III, metro 9. El pasaje continúa: “Né mai d’animale bruto predicata fue, anzi di molti uomini, che de la parte perfettissima paiono defettivi, non pare potersi ni doversi predicare; e però quelli cotali sono chiamati ne la gramatica “amenti” e “dementi”, cioè senza mente” (Nunca fue dicha de un animal bruto, es más, de muchos hombres que parecen defectuosos respecto de esa parte perfectísima, no se puede ni se debe predicar. Por eso, tales hombres son llamados “a-mentes” y “dementes”, es decir, sin mente) y nos suscita el interrogante acerca del modo en que se incluirían estos hombres “dementes”, que no podrían ejercer su operación específica, en la totalidad de la humanidad como sujeto ético que, guiado por el monarca, debe alcanzar su fin.

⁵⁵³ Según nuestra interpretación, en *Convivio* no aparece la idea de la actualización del intelecto posible *tota-simul-semper*. Aparece la idea del intelecto en acto como perfección y de la totalidad de la humanidad ordenada a un solo fin *Conv.* IV, 4.

⁵⁵⁴ *Mon.* I, 3, 8-9: “De donde se concluye que el último grado en relación a la potencia de la humanidad es la facultad o virtud intelectual. Y puesto que esta potencia no puede ser puesta en acto toda ella solamente por un hombre ni tampoco por ninguna de las comunidades mencionadas más arriba, resulta necesario que el género humano se realice a través de una multitud, en virtud de la cual toda su potencia pueda ser puesta en acto”. Trad.propia.

“Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem”.⁵⁵⁵

A propósito de la distinción entre el modo en que la especie humana y la especie angélica ejercen su potencia intelectual, en el pasaje de *Monarchia* I, 3, 7-8, Dante presenta la fórmula *sine interpolatione* para describir el modo en que ejercen su potencia intelectual las inteligencias separadas de materia. Esta modalidad se contrapone, desde el punto de vista argumentativo, a la actualización del intelecto posible que representa, en el orden del conocimiento, el grado superior que alcanza la potencia intelectual humana. La distinción entre el modo en que las inteligencias angélicas y los seres humanos disponen de su *potentia intellectiva* atañe, según nuestra interpretación, a la temporalidad pues, como hemos señalado, del citado pasaje de *Monarchia* surge con claridad que *sine interpolatione* indica precisamente la sempiternidad de los ángeles. Ahora bien ¿qué significa *sine interpolatione* en el contexto argumentativo del Libro I del tratado político? Recordemos el pasaje en cuestión:

“Nam etsi alie sunt essentie intellectum participantem, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent”.⁵⁵⁶

La traducción al español de Bertelloni dice:

“pues dichos seres son especies puramente intelectuales cuyo ser no es otra cosa que entender; eso son y eso hacen *sin interrupción* pues de lo contrario no serían eternos”.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ *Mon.*, I, 4, 1-2: “De lo precedente debe resultar suficientemente claro que la operación propia del género humano concebido como totalidad es actualizar siempre toda la potencia del intelecto posible, en primer lugar en vistas a la especulación y en segundo lugar para operar por extensión del primero”. Trad. Propia.

⁵⁵⁶ *Mon.*, I, 3, 7-8: “Pues aunque hay otros seres que participan del intelecto, éste sin embargo no es “posible” como el del hombre, pues dichos seres son especies puramente intelectuales cuyo ser no es otra cosa que entender; eso son y eso hacen sin interrupción pues de lo contrario no serían sempiternos”.

⁵⁵⁷ Cfr. Bertelloni, *De la Monarquía y otros textos... op.cit.*, p.12.

Y Vinay traduce al italiano:

“perché si tratta di specie puramente intellettuali il cui essere non è altro che un intendere attuantesi *senza mediazione*, altrimenti non sarebbero eterne”.⁵⁵⁸

En una extensa nota explicativa Vinay destaca que su interpretación del término “interpolatione” responde al significado de *inserzione* “pensando agli organi corporei e quindi alla esperienza sensibili a cui è legata la conoscenza umana” y ello se debe a que “le intelligenze separate non sarebbero eterne se conoscessero “per interpolationem” di organi fisici”. Queda claro para Vinay, en efecto, que la fórmula *sine interpolatione* se relaciona con el aspecto gnoseológico de la doctrina dantesca según la cual pueden contraponerse el conocimiento “*per intellectum possibilem*” con aquel que opera *sine interpolatione*.⁵⁵⁹ El sentido en ambas traducciones –la de Bertelloni y Vinay– es cercano pues, justamente, acentúan la idea de una continuidad en el pensamiento que se vincula, a su vez, con el carácter eterno de esas sustancias.

Sobre la cuestión, Pier Giorgio Ricci, autor de la edición crítica de la *Monarchia* escribió también un artículo titulado “Un difficile e importante passo della *Monarchia*” donde, acudiendo a “el testimonio unánime de la completa tradición manuscrita”, logró establecer que el significado de *interpolatio* es, como entiende Vinay, “intrusione e interruzione”.⁵⁶⁰ Como indican Ricci y Vinay, el pasaje de *Monarchia* puede considerarse a la luz de *Paraíso* XXIX 76-81, como han hecho Vianello y Nardi. En efecto, el significado de la fórmula en cuestión es “sin interrupción”. Sin embargo, el pasaje de *Paraíso* XXIX junto con un texto de la SCG de Tomás de Aquino,⁵⁶¹ según explica Ricci, refiere a la *operatio* del intelecto, es decir, al modo de conocer de los ángeles y no a su *esse*, esto es, a la *substantia angelorum*.⁵⁶² En ese sentido, a pesar de reconocer algunos puntos relativos a las traducción de Vianello, Ricci no está de acuerdo en presentar este pasaje en relación al

⁵⁵⁸ Cfr. Vinay, *Monarchia... op.cit.*, p.23.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, nota 15, pp.22-23.

⁵⁶⁰ Ricci P.G., “Un difficile e importante passo della *Monarchia*” en *Studi Danteschi*, 1965, pp. 361-368. Cfr. p. 366.

⁵⁶¹ Dante *Paraíso* XXIX 76-81: “queste sustanze (los ángeles) non hanno *vedere interciso*”. Tomás de Aquino, SCG II, 97: “quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu. Cap. 97 n.2 Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est. Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non”.

⁵⁶² Cfr. Ricci, “Un difficile ... *op.cit.*”, pp.367-368.

aspecto *operacional* de la teoría gnoseológica de Dante sino más bien al ontológico o sustancial.

Nuestra interpretación, en cambio, prosigue en la línea planteada por Vianello y Nardi pues, como hemos señalado, consideramos que, precisamente, Dante distingue en el pasaje de *Monarchia*, la *operatio* del intelecto humano de la *operatio* del intelecto angélico. En ese sentido, parte de las razones por las cuales puede sostenerse esta interpretación están enumeradas en la página 368 del artículo de Ricci.⁵⁶³

Con todo, dejando en un estado problemático los pormenores de las traducciones citadas, nuestra lectura en lo que concierne al significado de la fórmula *sine interpolatione* se sustenta en que, argumentativamente, esta frase ocupa una posición opuesta a la noción de actualización del intelecto posible y se vincula, -también-, a través de una contraposición relativa al carácter sempiterno de las sustancias separadas-, con la temporalidad del género humano. Esta reflexión nos permite examinar el supuesto “averroísmo” de Dante planteando interrogantes opuestos a los que propusimos al inicio de este apartado. En efecto, si Dante compartiera la tesis del intelecto posible único y de la eternidad de la especie humana ¿no consideraría al intelecto posible eterno y por lo tanto al modo de conocer de dicho intelecto, *sine interpolatione* como el de las inteligencias divinas? Si la capacidad o virtud intelectual (*potentia sive virtus intellectiva*) de la especie humana fuera separada, única y, por lo tanto, eterna ¿por qué debería establecerse una distinción relativa al tiempo, tanto en *Convivio* como en *Monarchia*, entre el conocimiento especulativo humano y el conocimiento propio de las inteligencias sin materia?

Justamente, puesto que Dante establece la distinción entre un modo específico de ejercer el conocimiento por parte de las inteligencias angélicas (*sine interpolatione*), y otro característico de la especie humana (*possibile*), entonces no podría afirmarse que el argumento sostiene la eternidad de una potencia intelectual y, por lo tanto, tampoco su

⁵⁶³ Cfr. Ricci, *Ibid.*, p. 368: “È vero che “*intelligentiae quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa*”; ed è vero che le sostanze separate essendo “*ut aliquid actu ens in genere intelligibilem, de se intelligunt quid sunt per suas substantias*” ma tutto questo riguarda l’*essentia* degli angeli non l’*esse* nelle creature, -come insegna S. Tommaso- altro è l’*essentia* ovvero la *quidditas*, e altro l’*esse*”. Para Ricci, Dante no podría afirmar “che l’angelo *est* in quanto *intelligit* ciò che lo definisce: *quod quid est*”. Sin embargo según pensamos, Dante podría estar diciendo que el *quod quid est* o *quidditas* de las sustancias separadas o mentes angélicas constituye el objeto de su intelección (como, según señala Ricci, han entendido algunos de los autores que fijaron el texto, por ejemplo Bertalot y Bigongiari) y en ese sentido, Dante no estaría refiriéndose al *esse* (existencia) sino a la esencia de las inteligencias separadas y al acto de intelección que llevan a cabo.

separación y unicidad. Consecuentemente, el alma y su última potencia son, según Dante, individuales.

Hemos señalado, que según la explicación de Ricci, Dante no podría referirse a la *operatio* del intelecto angélico pues ello no coincidiría con la doctrina tomista sobre la *substantia angelorum*. Sin embargo, quizás Dante piensa -como también explica Tomás de Aquino- que el intelecto angélico y el humano difieren en su actualidad y potencialidad respectivamente, es decir:

“...*Quod Angeli, ex quo creati sunt, ipsa verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur. Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia*”.⁵⁶⁴

Cuando Aquino describe en qué consiste la actualidad del intelecto angélico apela al término “simultáneo” que interpretamos como una comprensión inmediata o intuitiva⁵⁶⁵. También Dante, en *Monarchia* I, 3 utiliza la fórmula *tota simul* para describir el modo en que la totalidad de la humanidad debe llevar a cabo una operación específica, a saber, actualizar el intelecto posible (*tota simul in actu reduci*) y ese pasaje se desarrolla en línea de continuidad conceptual con el del capítulo 4 donde aparece por primera vez el término

⁵⁶⁴ Tomás de Aquino, ST I, q. 58, a.1, *sed contra*: “está lo que dice Agustín en II Super Gen. ad litt., que los ángeles, que son creados desde la misma eternidad de la Palabra, disfrutan de una santa y piadosa contemplación. Pero el entendimiento que contempla, no está en potencia sino en acto. Por lo tanto, el entendimiento del ángel no está en potencia”.

⁵⁶⁵ Tomás de Aquino ST I, q. 58, a. 2, “*sed contra est quod dicit Augustinus, IV Sup. Gen. ad Litt., potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit. Respondeo dicendum quod, [...] angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt, sicut et in patria non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostrum simul uno conspectu videmus, ut augustinus dicit in XV de Trin. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur; non autem illa quae diversis. (‘‘está lo que dice Agustín en IV Super Gen. ad litt.: La potencia espiritual de la mente angélica comprende simultáneamente y con la mayor facilidad todo lo que quiere’’; resp.: Así, pues, los ángeles, con el conocimiento con el que conocen lo que hay en la Palabra, lo conocen todo con una sola especie inteligible, la esencia divina. Todo lo que conocen así, lo conocen simultáneamente. Pues en la patria celeste nuestros pensamientos no serán volubles, pasando de unas cosas a otras para retornar sobre ellas, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada, como dice Agustín en XV De Trin’’).*”

semper (actuare semper totam potentiam intellectus possibilis).⁵⁶⁶ Surge con evidencia que las nociones de totalidad y simultaneidad deben ser interpretadas en relación con el concepto de temporalidad que hemos analizado en la primera parte de esta tesis según se presenta en los *Elementos de teología* y en el *Liber de causis*.

Asimismo, hemos señalado que una posible interpretación acerca de la “actualidad del intelecto angélico” destaca el carácter continuo del pensamiento de esas inteligencias separadas. En ese sentido, *sine interpolatione* podría significar comprender evitando las distintas instancias necesarias del proceso cognoscitivo humano⁵⁶⁷. Justamente, puesto que las inteligencias separadas no acceden al conocimiento especulativo discursivamente, conocen simultáneamente. Pero Dante no solo señala el modo en el que el intelecto humano comprende las especies inteligibles sino más bien el carácter temporal que determina esa operación cuando se refiere a la especie humana y, en cambio, el modo en el que la especie angélica, definida esencialmente como sempiterna, realiza esa operación intelectual. Aquino compara la inteligencia humana con las inteligencias celestes y sostiene una cierta superioridad de las segundas respecto de la primera pues ésta solo alcanza su última perfección con alteración y movimiento, mientras que las otras la alcanzan inmediatamente por su propia naturaleza. Según Tomás, el proceso cognoscitivo de los seres humanos -discursivo y discontinuo- a veces se encuentra en acto y otras veces en potencia. En ese sentido, la condición racional de los seres humanos se vincula con lo temporal pues, precisamente, constituye la medida de aquello que se manifiesta en partes.⁵⁶⁸ Por el contrario, la eternidad es la medida de la totalidad cuyas partes se encuentran en acto simultáneamente. Ahora bien, si esto es así, la inferioridad del conocimiento humano está dada, también por su carácter temporal pues éste implicaría un obstáculo en relación a la actualización total y simultánea del conocimiento. Por ello, conjeturamos que Dante enuncia en *Monarchia* I, 3 un modelo de conocimiento -i.e. el angélico- al que la humanidad podría aproximarse si se produjera una unidad tal en el género humano que

⁵⁶⁶ Cfr., *supra*, pp. 150 y 181-182 y 185.

⁵⁶⁷ Vinay y Bertelloni parecen interpretar de esta forma el texto según sus respectivas traducciones. También esta es la interpretación de Nardi. Cfr. “La conoscenza umana”, *op.cit.*, p.167.

⁵⁶⁸ Cfr. Tomás de Aquino, SCG II, 97: “Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est. Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non [...] Oportet igitur quod ex sua natura sint sicut intelligentes actu semper [...] Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua, non intercisa”.

permitiera que éste adquiriera la índole de una totalidad metafísica, es decir, que se configure como el fundamento y el límite de sus partes.⁵⁶⁹ De ese modo, como totalidad, la humanidad podría ejercer su pensamiento siempre, esto es, actualizarlo total y simultáneamente y, consecuentemente, alcanzar su fin propio. En ese sentido, respecto del conocimiento *tota-simul-semper* el planteo dantesco no parece corresponderse con la teoría “averroísta” del intelecto posible único y separado sino más bien recuperar lo que Aquino expresa citando a Agustín y a Dionisio en la *Suma Teológica*.⁵⁷⁰

Sin embargo, el pensamiento de Dante y Tomás se distinguen en un punto esencial, a saber, que el motivo por el cual se busca la actualización total y simultánea de la última potencia humana es para que la totalidad de la sociedad humana alcance su fin último. Pero, para Aquino, ese fin es único y coincide con la *beatitudo* que solo se adquiere en la vida futura:

“Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte

⁵⁶⁹ En ese sentido, la tradición neoplatónica que hemos estudiado incluye a Proclo, Boecio y Alberto, Cfr., *supra*, pp. 123-126.

⁵⁷⁰ Dice Tomás de Aquino en ST I, q. 58, a. 3: resp.: “Como hemos dicho a menudo, entre las sustancias espirituales, los ángeles ocupan el lugar que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes. Por eso son llamadas mentes celestes por Dionisio. La diferencia que hay entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos logran su última perfección con alteración y movimiento, mientras que los celestes la alcanzan súbitamente por su misma naturaleza. Por esto, las inteligencias inferiores, esto es, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que, conocida una cosa, pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesan en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar para el proceso discursivo. Esto precisamente es lo que ocurre en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer. Por eso son llamados intelectuales, como también entre nosotros llamamos entendidas a aquellas verdades percibidas al instante. También al hábito de los primeros principios se lo llama inteligencia. En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un determinado proceso discursivo son llamadas racionales. Esto es así por la escasa intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si, como los ángeles, poseyeran la plenitud de la luz intelectual, nada más contemplar los primeros principios, al instante comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias”; a.4, ad.1: “Lo que causa la composición de los conceptos no es una multitud cualquiera, sino la multitud de aquellos conceptos de los cuales uno es atribuido o negado de otro. Pero cuando el ángel entiende la esencia de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o negar. Por lo tanto, al entender *aquello que algo es*, entiende por un acto simple de su entendimiento todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo”.

*appetitus, et multiplicibus poenalitibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX de Civ. Dei. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci”.*⁵⁷¹

Según Dante, en cambio, la actualización de la última potencia humana implica alcanzar una felicidad posible en esta vida y proporcionada con esa capacidad. En efecto, en *Monarchia* III, 15 establece:

“Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectos ad quam propria virtus ascenderé non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam ver per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt,

⁵⁷¹ Tomás de Aquino S.T. I-II q. 5, a. 3: Respondo diciendo que en esta vida se puede tener alguna participación de la felicidad, pero no se puede tener la felicidad perfecta y verdadera. Y esto se puede considerar de dos modos. En primer lugar, por el concepto mismo de felicidad, pues la felicidad excluye todo mal y colma todo deseo, por ser el bien perfecto y suficiente. Pero en esta vida presente no pueden evitarse todos los males. En efecto, muchos males subyacen a la vida presente que no pueden evitarse como la ignorancia por parte del entendimiento o el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penas por parte del cuerpo, que enumera minuciosamente Agustín en *XIX De civ. Dei*. Asimismo, tampoco el deseo de bien puede saciarse en esta vida, pues el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que tiene. Pero los bienes de la vida presente son transitorios, puesto que la misma vida pasa y la deseamos naturalmente, queremos que permanezca perpetuamente, porque el hombre rehúye naturalmente la muerte. Por consiguiente, es imposible tener en esta vida la verdadera felicidad. En segundo lugar, si se considera aquello en lo que consiste especialmente la felicidad, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle al hombre en esta vida, como se demostró en la primera parte. Según esto, queda claro que nadie puede conseguir la bienaventuranza verdadera y perfecta en esta vida”.

dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem".⁵⁷²

Hemos comenzado nuestra exposición con una serie de preguntas acerca del significado que Dante atribuye a la fórmula actualización del intelecto posible aplicada a la totalidad de la humanidad. Dante concibe al alma humana como individual. Asimismo, afirma que para alcanzar la perfección, la totalidad de la humanidad debe llevar a cabo su operación específica *tota-simul-semper*. Ese modo indica la necesidad de que el pensamiento no deje de ser ejercido jamás, pues ello implicaría la pérdida de la vida humana. En ese sentido, para garantizar la *beatitudo* de la humanidad *en esta vida* no es suficiente un individuo pues, como hemos ya señalado, esa tarea debe transmitirse de generación en generación. Así, Dante estaría suponiendo una concepción metafísica de acuerdo con la cual la totalidad es ontológicamente anterior al individuo porque genera las condiciones de posibilidad para que cada alma individual pueda actualizar su última potencia y alcance la felicidad posible en esta vida. Lo político consiste, entonces, en el establecimiento de un orden u organización de la sociedad, en primer lugar, a través de un monarca que guíe a la totalidad hacia su fin y, en segundo lugar, mediante la consecución de la paz para garantizar que la totalidad alcance ese fin. En efecto, el gobierno de uno solo (monarquía) y la paz constituyen las condiciones de posibilidad para que la totalidad de la humanidad actualice el intelecto posible *tota-simul-semper*. En el c. 4 del Libro I, Dante sostiene que la paz es un medio para alcanzar el fin propio de la totalidad:

“Ex hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime, genus humanus pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum

⁵⁷² *Mon.* III, 15, 7-9: “La providencia ha puesto, en consecuencia, delante del hombre dos fines que éste debe alcanzar, la felicidad de esta vida, que consiste en la plena realización de sus virtudes y cuyo símbolo es el Paraíso terrenal y la felicidad de la vida eterna que consiste en el gozo de la visión de Dios, a quien las capacidades del hombre no pueden elevarse por sí mismas sin la ayuda de Dios y que es simbolizada por el Paraíso celeste. A estas felicidades, como a fines distintos, es necesario llegar con medios distintos. A la primera llegamos por medio de preceptos filosóficos, porque los seguimos efectivamente actuando según las virtudes morales e intelectuales. A la segunda llegamos por medio de las enseñanzas espirituales que trascienden el alcance de la razón humana, porque los seguimos actuando según las virtudes teológicas, es decir, la fe, la esperanza, la caridad”.

medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinatur, quod est pax universalis".⁵⁷³

Y en el siguiente capítulo, luego de explicar por qué es necesaria la existencia del monarca para que la totalidad alcance su fin, concluye:

"Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc Monarcha sive Imperator dici debet".⁵⁷⁴

Ahora bien, si el aspecto ético de la filosofía de Dante se manifiesta, justamente, en el ejercicio de una actividad que trasciende el tiempo a través de las generaciones humanas⁵⁷⁵ pero la constitución esencial de los sujetos que deben ejercer esa tarea es temporal ¿cómo podría llevarse a cabo *tota-simul-semper*? Y en el mismo sentido, si el fenómeno de lo político consiste en generar las condiciones para que la totalidad de la humanidad actualice su última potencia y alcance su fin propio ¿cómo podría interpretarse el final del capítulo 3 del Libro I en el que Dante escribe *"intellectu, scilicet, vigentes aliis naturaliter principari"*?⁵⁷⁶

⁵⁷³ *Mon. I, 4, 5-6*: "Ello muestra qué es lo mejor, más aún, lo óptimo para que el género humano alcance [la perfección de] su potencia propia. De acuerdo a ello, el medio más próximo para alcanzar el fin hacia el cual todo nuestro obrar está ordenado como a su último fin, es la paz universal". Trad. Propia.

⁵⁷⁴ *Mon. I, 5, 9-10*: "Ahora consta que la totalidad del género humano está ordenada a un fin, como ya fue mostrado: luego es necesario que uno sea el que la gobierne o dirija y éste debe llamarse Monarca o Emperador". La demostración a la que hace referencia Dante se encuentra en el c. 3 donde establece que el fin de la totalidad es *actuare semper tota potentiam intellectus possibilis*.

⁵⁷⁵ Cfr. *Infierno XV*, v. 82 cuando Dante dice a Brunetto Latini "m' insegnate come l'uom s'eterna".

⁵⁷⁶ *Mon. I, 3, 10-14*: "Quod dico propter agibilia, que politica prudentia regulantur, et propter factibilia, que regulantur arte: que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit; ex quo iam innotescit illud Politice: intellectu, scilicet, vigentes aliis naturaliter principari". "[Esa es la razón por la cual se afirma que el intelecto especulativo se extiende deviniendo práctico, siendo el fin de este último obrar y hacer]. Con ello me refiero al obrar regido por la experiencia política y al hacer regulado por el arte: ambos están en función de la especulación que es el fin más alto para el que la primera Bondad dio existencia al género humano. Con ello se esclarece el pasaje de la política: "quienes gozan de mayor inteligencia tienen primacía natural sobre los otros".

La metafísica neoplatónica en la conformación de lo político

Hemos mostrado que las teorías gnoseológicas de Aquino y Dante, relativas al modo en que tiene lugar el conocimiento de las inteligencias separadas, coinciden en el significado de la fórmula *tota-simul*. Sin embargo, también señalamos que en cuanto a sus teorías políticas ambos autores difieren en un punto esencial: en el caso de Tomás de Aquino postula la existencia de un fin último espiritual al cual se subordina todo fin de carácter temporal.⁵⁷⁷

Dante, en cambio, sostiene la existencia de dos fines autónomos cuya consecución depende de medios distintos entre sí pues uno es filosófico (*phylosophica documenta*) y otro es teológico (*documenta spiritualia*). Justamente, según el Libro I de *Monarchia*, la consolidación de la entidad del poder terrenal requiere la existencia de un fin específico de la totalidad de la humanidad, proporcional a sus potencias y alcanzable en esta vida. El análisis del argumento de Aquino, contrariamente, indica que el autor niega la posibilidad de que ese fin exista, pues en esta vida no se verifica la felicidad entendida como un bien perfecto. En efecto, como señala Tomás citando a Agustín, la vida presente -colmada de males que no pueden evitarse- impide alcanzar la felicidad verdadera: por un lado, la ignorancia que hace referencia a la confusión del entendimiento cuando recurre a las pasiones y los sentidos; por el otro, el deseo de que el bien perfecto -i.e. la verdadera felicidad- permanezca para siempre, pues ello resulta imposible para los hombres mortales cuya vida presente transcurre en un período de tiempo finito. El ser humano, dice Aquino, desea que su vida permanezca perpetuamente porque huye de la muerte pero esto es imposible por su condición temporal y, por lo tanto, en esta vida no puede alcanzarse el bien perfecto. En suma, en la *naturaleza humana* radica el motivo de que la felicidad perfecta no sea alcanzable en esta vida pues, por un lado, su propia constitución señala la imposibilidad de someter la voluntad a la razón de modo absoluto. Por otra parte, ella demuestra que el paso del tiempo y la muerte son inexorables para el ser humano.

Dante no es ajeno a esta preocupación. En efecto, él reconoce, claramente, la existencia de los males y las penas que aquejan a la humanidad. Justamente, los dos obstáculos para la consecución de la felicidad en esta vida, mencionados por Tomás en el pasaje citado -v.g la

⁵⁷⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *De Regno ad regem Cypr* in *Opera Omnia Leonis XIII*, Roma, 1979: 465, 33-6; 466, 74-76 y 78-80. ST I-IIae, q.1 y q.2, *Textum Leoninum*, Romae, 1888.

ignorancia y la temporalidad- constituyen la materia sobre la cual indaga Dante en este pasaje de *Convivio* III, 13:

“[...] Sono da vedere tre cose che in questo testo sono toccate. La prima si è quando si dice: *la gente che qui s’innamora, per che pare farsi distinzione ne l’umana generazione. E di necessitate far si conviene, ché, [...] grandissima parte de li uomini vivono più secondo lo senso che secondo ragione; e quelli, che secondo lo senso vivono, di questa innamorare è impossibile, però che di lei avere non possono alcuna apprensione. La seconda si è quando dice: quando Amor fa sentire, dove si par fare distinzione di tempo. La qual cosa anco [far si conviene, ché], avvegna che le Intelligenze separate questa donna mirino continuamente, la umana intelligenza ciò fare non può; [...] Onde, quando l’anima nostra non hae atto di speculazione, non si può dire veramente che sia in filosofia, se non in quanto ha [...] la potenza di poter lei svegliare; e però tal volta è con quella gente che qui s’innamora, e tal volta no. La terza è quando dice l’ora che quella gente è con essa, cioè quando Amore de la sua pace fa sentire; che non vuole altro dire se non quando l’uomo è in ispeculazione attuale [...]. E così si vede come questa è donna primamente di Dio, e secundariamente de l’altre Intelligenze separate, per continuo sguardare; e appresso l’umana intelligenza per riguardare discontinuato”*.⁵⁷⁸

A partir de lo que Dante expresa en este pasaje, paradójicamente, parecería que el fin de la totalidad de la humanidad no puede ser alcanzado por la totalidad. En primer lugar, por la diversidad relativa a la potencia intelectual presente en el conjunto de individuos que

⁵⁷⁸ Dante, *Conv.* III, 13, 4-8: “[...] Es necesario analizar tres cosas que se tratan en este texto. La primera es cuando se dice: *la gente que se enamora aquí*, porque se hace una distinción en el interior del género humano. Y es necesario realizar esa distinción, pues [...] una enorme parte de los hombres viven más según la sensación que según la razón; y aquellos que viven según la sensación es imposible que puedan enamorarse de ella pues de ella no pueden aprehender nada. La segunda, cuando dice: *cuando Amor hace sentir*, donde evidentemente se distingue el tiempo. Y esta distinción también conviene hacerla pues mientras las Inteligencias separadas miran a esta mujer [la Filosofía] continuamente, la inteligencia humana no puede hacerlo [...] De allí que, cuando nuestra alma no utiliza el intelecto especulativo, no se puede decir que verdaderamente ejerza la filosofía sino en cuanto tiene [...] la potencia para poder despertarla; pero eso, con la gente que se enamora aquí, alguna vez sucede y a veces no. La tercera, es cuando habla del presente en el que la gente ejerce el pensamiento filosófico, es decir, cuando *Amor hace sentir su paz*; que no significa otra cosa que cuando el hombre especula en acto [...]. Y así puede verse como esta mujer [la filosofía] se da en primer lugar en Dios y en segundo lugar en las Inteligencias separadas por su mirar continuado y, después, en la inteligencia humana, por su mirar discontinuo”

integran la *humana civilitas*. En segundo lugar, porque la naturaleza temporal de la especie humana indica su incapacidad para abarcar la totalidad de su existencia en un ahora eterno. A propósito del primer obstáculo concerniente al conocimiento hemos señalado que tanto la obra *Convivio* como *Monarchia* comienzan presentando la idea de que los seres humanos poseen una capacidad que les permite conocer. El deseo de conocimiento puede ser de algunos o de todos, puede ser alcanzado en esta vida o en la vida futura pero no cabe duda de que ese deseo está en el hombre y, por lo tanto, no puede ser en vano (i.e, debe ser satisfecho).⁵⁷⁹ En ese sentido, la felicidad en esta vida debería poder alcanzarse mediante el ejercicio de la potencia intelectual, que es intrínseca y específica de la naturaleza humana pues de otro modo se daría el caso de una entidad que posee un fin cuya consecución estaría frustrada desde su origen.

Ahora bien, según nuestra interpretación, para esclarecer el significado real y político de la doctrina dantesca sobre la actualización del intelecto posible total y simultáneamente y teniendo en cuenta los obstáculos mencionados más arriba, debemos acudir más que a la tesis averroísta de la unicidad y separación del intelecto posible a la filosofía neoplatónica transmitida por el *Liber de causis*. En efecto, según escribe Dante en *Convivio*, a pesar de que Dios, principio absolutamente simple, trasmite su influencia a todas sus creaturas no todas ellas pueden recibir su bondad del mismo modo. Dicho con otras palabras, si bien la causa primera crea la totalidad de la humanidad con un influjo único, cada ente lo recibe según el *modus suae potentiae*, es decir, de acuerdo con su *virtus*. Esta doctrina, como hemos estudiado en el capítulo 2 de esta tesis, se ofrece, especialmente, en las proposiciones 19, 21 y 23 del *Liber*. Dante la enuncia de la siguiente manera:

“Ove è da sapere che la divina bontade in tutte le cose discende, e altrimenti essere non potrebbero; ma avvegna che questa bondade si muova da semplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più e meno de le cose riceventi. Onde é scritto nel libro de le Cagioni: “La prima bondade manda le sue bontadi sopra le cose con uno

⁵⁷⁹ Sobre la cuestión de la frase arsitotélica al inicio de *Convivio* y *Monarchia* Cfr., *supra*, p. 139, nota 434. Sobre el actuar no ocioso de la naturaleza, Cfr, *supra*, p. 155, nota 480.

discorrimento”. *Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo modo de la sua virtù e de lo suo essere*”.⁵⁸⁰

Del mismo modo, interpretando las proposiciones 4 y 14 del *Liber de causis*, Dante señala que al descenso de la potencia de la causa primera, le corresponde el movimiento de ascenso que, según enuncia nuestro autor, debe completarlo/perfeccionarlo el alma humana *de acuerdo con el grado de desarrollo que posea su capacidad cognoscitiva*:

*“E però che naturalissimo è in Dio volere essere –però che, sì come ne lo allegato libro si legge [de Causis], “prima cosa è l’essere, e anzi a quello nulla è” – l’anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che l’ suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare. [...] naturalmente l’anima umana [...] si unisce, tanto più tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette; lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza de l’anima è chiara o impedita”*⁵⁸¹.

Hacia el final del apartado anterior nuestros interrogantes se vinculaban con los dos obstáculos mencionados por Aquino a la hora de justificar la imposibilidad de la felicidad en esta vida. Hemos señalados algunos de los pasajes de *Convivio* en los que Dante menciona esos impedimentos. Hace referencia, justamente, a la diversidad de la multiplicidad que integra la totalidad, primero, en lo concerniente a la capacidad intelectual de los individuos y, segundo, en lo que atañe a su naturaleza temporal. En efecto, estas dos características propias de la *naturaleza humana* impiden la consecución del fin de la *humana civilitas tota-simul-semper*.

.....
⁵⁸⁰ *Conv.* III, 7, 2-3: “Debe saberse que la Bondad divina descende en todas las cosas pues de otro modo ellas no podrían ser; sin embargo, ocurre que a pesar de que esta Bondad se mueva desde un principio simplicísimo, es recibida diversamente según el más y el menos de las cosas que la reciben. Por ello, está escrito en el *Libro de las causas*: La Bondad Primera envía sus bondades sobre las cosas con un desplazamiento. En verdad, cada cosa recibe de acuerdo con ese desplazamiento según el modo de su virtud [potencia según el *Liber*] y de su ser”.

⁵⁸¹ *Conv.*, III, 2, 3-9: “Resulta naturalísimo querer ser en Dios -en efecto, como se lee en el mencionado Libro [de las causas], “la primera de las cosas es el ser y anterior a eso nada es”- el alma humana naturalmente desea ser; pero puesto que su ser depende de Dios y por él se conserva, desea naturalmente unirse a Dios y fortificar su ser [...] claramente, el alma humana se une más rápidamente y más fuertemente cuando ellas [las bondades de la naturaleza y la razón] aparecen perfectas y esa apariencia se debe a si el conocimiento del alma es claro u obstaculizado”.

Esta doctrina expresada con cierta profundidad en *Convivio* también reaparece en *Monarchia* pues, como hemos mostrado, Dante presenta la fórmula *tota-simul-semper* en el contexto de una comparación entre el modo en que ejercen el conocimiento, por un lado, los seres humanos y, por el otro, las inteligencias separadas de materia. Esta comparación se desarrolla sobre la consideración de la naturaleza temporal de los primeros contrapuesta a la sempiternidad de las segundas. En ese contexto argumentativo, en el que nuestro autor conecta la temporalidad con la diversidad de la potencia intelectual individual y considera esos elementos como constitutivos y esenciales en la naturaleza humana, el “*qui*” que Dante analiza en el pasaje de *Convivio* III, 13, equivale conceptualmente al “*huius vitae*” de *Monarchia* III, 15 y supone consecuencias políticas.⁵⁸² En efecto, puesto que lo político genera las condiciones de posibilidad para que la *humana civilitas* alcance su fin propio, este fenómeno constituye el *remedium* que neutraliza los obstáculos propios de la naturaleza humana *considerada individualmente*.

En suma, la doctrina neoplatónica procleana transmitida también por el autor del *Liber de causis* constituye la justificación teórico-filosófica del no-averroísmo de Dante, pues la recepción de la noción de *modus potentiae* del *Liber* en *Convivio* y *Monarchia* muestra que nuestro autor, lejos de considerar la existencia de un intelecto común, único, separado y eterno para toda la humanidad, dedica gran parte de sus argumentos a indagar cómo sería posible, en una sociedad intelectualmente desigual alcanzar la felicidad como totalidad. Por ello, según nuestra interpretación, la tradición neoplatónica ofrece un marco conceptual que permite explicar, mejor que la filosofía denominada *averroísta*, algunas de las fórmulas utilizadas por Dante en su tratado político.

Si, como conjeturamos, Dante dispuso de las herramientas conceptuales brindadas por Alberto Magno, él no necesitó adherir a la tesis del intelecto posible separado. En efecto, puesto que nuestro autor sostiene que la parte racional del alma es subsistente por sí y constituye su perfección pues es la *última potencia* del ser humano, puede aceptarse que la racionalidad constituye esencialmente la vida humana. De este modo, el alma se encuentra en el cuerpo porque fue creada inmediatamente por Dios, es decir, sin intermediarios. Del mismo modo, la monarquía, creada por Dios *inmediate*⁵⁸³ constituye el alma de un cuerpo

⁵⁸² Cfr. *Conv.* III, 13, *supra*, p. 191. *Mon.* III, 15, p. 175.

⁵⁸³ Cfr. *Mon.*, Libro I, 2, 3-4 cuando Dante define el propósito del Libro III. La cita y la traducción del pasaje, *supra*, p. 147, nota 459.

representado por la totalidad de la humanidad. Ese régimen de gobierno, intermedio entre lo temporal y lo eterno⁵⁸⁴ se vincula, por un lado, con la causa primera de la que depende su ser y su potencia -v.g Dios- y, por otra parte, con una serie de instituciones temporales.⁵⁸⁵ Así, su naturaleza sempiterna admite, como explica el *Liber de causis*, un contacto con la esfera inteligible de acuerdo con su sustancia y, a su vez, una relación con las comunidades particulares pues su operación se ejerce en el tiempo. La monarquía, por lo tanto, es la institución capaz de generar las condiciones de posibilidad para que la totalidad de la humanidad alcance su fin entendido como su acto o perfección. Para que ello suceda siempre, de tal manera que quede garantizada la operación intelectual por parte de la humanidad y, por lo tanto, la vida interminable de la *humana civilitas*, esa última potencia debe actualizarse *tota-simul-semper*. En ello consiste, justamente, el fenómeno de lo político, a saber, en la protección y el desarrollo de la potencia intelectual del ser humano.

⁵⁸⁴ La definición de la monarquía temporal, por ello, dice: “Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur”. Cfr. Libro I, 2, *supra*, p. 155, nota 481.

⁵⁸⁵ Cfr. *Mon.* I, 14, 5 y 7, *infra*, pp. 237-238, nota 692.

Capítulo 2

Operatividad del modelo de causalidad neoplatónico en *Monarchia*

Como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, el pensamiento filosófico de Dante revela una clara influencia de la metafísica neoplatónica presente en los *Elementos de teología* y transmitida a través del *Liber de causis*. En lo específico, ese ascendiente puede verificarse considerando dos aspectos fundamentales de la filosofía del Alighieri: por una parte, su tratamiento de la noción de *naturaleza humana* en la que se verifica la presencia de la doctrina neoplatónica de la *potencia* y, por otra, la utilización explícita e implícita del sistema causal expuesto en el *Liber* para ofrecer, primero, una justificación teórico-política de la monarquía como forma de gobierno y luego, sostener su relativa autonomía respecto del poder espiritual.

A pesar de la evidente presencia de estos elementos neoplatónicos, no es menos cierto que los primeros capítulos de *Monarchia* que hemos analizado ofrecen una especulación acerca del fin del imperio y de los fines de las comunidades particulares –i.e. familia, aldea, vecindad, ciudad y reino- que, en efecto, proviene de una corriente de pensamiento conformada a partir del aporte decisivo de los textos aristotélicos que ingresaron al Occidente latino entre los siglos XII y XIII. Justamente, la filosofía aristotélica sostiene la idea de que cada entidad natural posee un fin propio que, al ser alcanzado, constituye su perfección. También, según la argumentación de Dante, el sujeto ético, es decir, la totalidad de la humanidad posee un fin cuya consecución implica su perfección y completitud. Como estudiamos en el capítulo anterior, más que coincidir con la tesis “averroísta” de la unicidad y separación del intelecto posible, Dante pudo haber elaborado su teoría política a la luz de las investigaciones en torno a la definición del alma como acto del cuerpo que Alberto Magno expuso en la *Summa de creaturis* y la *Summa theologiae*. Por ello, uno de los objetivos de este capítulo consiste en determinar el modo en el que el modelo causal neoplatónico se conecta con el modelo causal aristotélico de acuerdo con la lectura que propusieron los pensadores medievales y en particular Alberto Magno quien, en ese sentido, opta por contextualizar su especulación en una tradición filosófica diversa a la de

Tomás de Aquino.⁵⁸⁶ Por ello, específicamente, aquí abordaremos el análisis del *Liber de causis* en línea de continuidad conceptual con el Libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles. En relación con el concepto de *fin*, entonces, comenzamos nuestra exposición presentando dos tesis historiográficas vigentes en la primera mitad del siglo XX, que pertenecen a dos grandes intérpretes de la obra de Dante y, en particular, investigadores de sus ideas políticas: Francesco Ercole (1884-1945) y Bruno Nardi (1884-1968). Concretamente, nos interesa presentar sus importantes aportes teóricos relativos a esa noción pues ellos conducen a estudiar el problema en torno a si Dante considera la monarquía como una institución natural o sobrenatural. En efecto, de acuerdo con la filosofía aristotélica, la idea de finalidad vinculada conceptualmente con la noción de naturaleza, implicaría que, en el primer caso, -i.e. si la monarquía fuera una institución natural- entonces su fin, que constituye la entelequia o perfección de la sociedad humana, sería alcanzable en esta vida sin ayuda *ab extra*. Ello indicaría, asimismo, que el imperio posee una cierta autonomía respecto de la iglesia. En el segundo caso, el imperio se presenta como una institución fundada directamente por Dios como consecuencia del pecado original que afectó a la totalidad de la humanidad y, al mismo tiempo, como remedio contra ese pecado. En este caso, la iglesia tendría jurisdicción sobre los asuntos temporales en virtud de su competencia relativa a esa materia.⁵⁸⁷ El fin del imperio, por lo tanto, quedaría subordinado a un fin superior, en la vida futura, al cual puede llegarse a través de ciertos poderes administrados por la iglesia -como el bautismo- que constituyen la condición de posibilidad para alcanzar ese fin último. Justamente, como ha mostrado Bertelloni⁵⁸⁸ y hemos señalado en el capítulo anterior, el tratamiento acerca de la finalidad de cada comunidad y la subordinación de algunos fines respecto de otros determinan, también, el grado de autonomía que adquieren las distintas instituciones. En este caso particular, hacemos

⁵⁸⁶ Alberto no acepta la filiación neoplatónica del *Liber* y continúa considerándolo un texto de Aristóteles aún, después del *Comentario al Liber* de Tomás de Aquino y la traducción de los *Elementos* efectuada por Moerbeke. Cfr. De Libera, “Albert le Grand et Thomas D’Aquin...” en *op.cit.*, pp. 351 y 361.

⁵⁸⁷ Esto es según nuestra lectura aunque consideramos que emerge del planteo de Ercole, como profundizaremos más adelante,

⁵⁸⁸ Cfr., Bertelloni Francisco, “Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval” en *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patrística y Medieval*, Rosario, Ed. Paideia. Para la cuestión más general de la aplicación de modelos causales en las teorías políticas medievales, Cfr. del mismo autor, “Filosofía y Teoría Política en la Edad Media (modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)”, en *Anales de Estudios Clásicos y Medievales*, vol. 1 (2004), Neuquén y “Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De Ecclesiastica Protestate* de Egidio Romano)” en *Pensiero Politico Medievale* II (2004), Pàtron editore, Bologna.

referencia a la autonomía del imperio frente a la iglesia. Surge con claridad, entonces, que aportar una definición al problema de la naturalidad o sobrenaturalidad de la monarquía implica determinar el alcance de la justificación conceptual que ofrece Dante, elaborada sobre la base del modelo causal neoplatónico, para sostener la autonomía del gobierno temporal frente al espiritual.

Por lo tanto, si en el capítulo anterior hemos intentado mostrar que la teoría de la actualización del intelecto posible no implica que Dante comparta algunas tesis de la corriente filosófica denominada “averroísmo”, ahora proponemos determinar que la utilización de las nociones de fin, causalidad final y causalidad eficiente, no indicarían directamente, la pertenencia de Dante a la -así llamada- filosofía aristotélico-tomista. Esto es, el modo en que Dante interpreta los conceptos de causalidad final y eficiente en *Monarchia* exige un análisis de la manera en que éstos se combinaron con otras nociones de origen no-aristotélico en la especulación política medieval.

Sobre el tomismo de Dante. Cuestionamiento de dos tesis sostenidas por la historiografía relativas al modo de comprender la causalidad final. La distinción cualitativa y cuantitativa de los fines: el fin de la totalidad de la humanidad se diferencia también cualitativamente de los fines de las comunidades particulares

Puesto que pretendemos estudiar el pensamiento político de Dante resulta ineludible acudir al libro que Ercole publicó en 1928 cuyo título es *Il pensiero politico di Dante*.⁵⁸⁹ Este texto -que ofrece una lectura exhaustiva especialmente de *Convivio* y *Monarchia*- reúne algunos artículos publicados por el autor con anterioridad a esa fecha, que fueron transformados en capítulos y cuya relación conceptual se articula en función del tema principal de la obra que coincide con su título. El texto de Ercole es, claramente, un escrito sobre teoría política. La característica más destacable, en ese sentido, es la búsqueda por parte del autor de los fundamentos filosóficos y jurídicos del pensamiento político de Dante, principalmente en las dos obras mencionadas.

⁵⁸⁹ Francesco Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, Ed. Alpes, Milán, 1928.

En lo que atañe al punto de vista historiográfico planteado por Ercole nos resulta de mucho interés marcar el contrapunto de su propuesta respecto de la de Bruno Nardi quien rechazó, en varios de sus artículos y libros, la tesis compartida por algunos estudiosos del pensamiento de Dante según la cual éste debe ser leído e investigado en el marco general de la filosofía tomista.⁵⁹⁰ En ese debate se inserta Ercole proponiendo que la filosofía “aristotélico-tomista” es la base de la idea dantesca de la “sociedad humana” (*umana civiltà*).⁵⁹¹

Reconstruir las tesis fundamentales de Francesco Ercole y Bruno Nardi resulta imprescindible para comprender su formulación y alcance y para elaborar, posteriormente, una crítica. En tal sentido, a través de ese posicionamiento, buscamos individualizar el significado de lo que la historiografía clásica denominó “naturalismo político” -muchas veces identificado con el llamado “naturalismo aristotélico”-, para poder clarificar y precisar la existencia de una idea de naturaleza presente en el texto político de Dante que es deudora, como hemos puntualizado, de otras tradiciones filosóficas arraigadas en la cosmovisión medieval con anterioridad al ingreso de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles. Por ello, puesto que hemos analizado el tema de acuerdo con su vinculación con una metafísica del alma que afecta particularmente a la constitución de la *naturaleza humana*, ahora nos ocuparemos del análisis del modelo causal utilizado por Dante con el objetivo de especificar el uso de esa concepción metafísica en la teoría política del siglo XIV.

El debate entre Ercole y Nardi se desarrolla en torno a uno de los argumentos principales del Libro I de la *Monarchia*. En efecto, se trata del pasaje en el cual Dante establece, en primer lugar, una comparación entre las partes orgánicas que componen el cuerpo y las comunidades particulares que componen la totalidad de la humanidad (*humana civilitas*); en segundo término, Dante señala que así como cada parte orgánica posee un fin propio y

⁵⁹⁰ Bruno Nardi enuncia su postura en *Sigeri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate (Pescia), 1912; en *Saggi di Filosofia Dantesca*, Ed. La nuova Italia, Firenze, 1930 y reeditado en 1967; en *Note critiche di filosofia dantesca*, Florencia, Olschki, 1938; en *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1944; *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1949. En sus primeros artículos discute especialmente con Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1911. G. Busnelli, S.J., interviene en ese debate con *La cosmogonia dantesca e le sue fonti*, Vita e Pensiero, Milán, 1921 donde afirma el tomismo de Dante. Algunas reservas respecto de estas tesis aparecen, luego en Mandonnet *Dante le Théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris, 1935.

⁵⁹¹ Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, cap. II “Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotélico-tomista e l'idea dell'umana civiltà”, pp.39-131.

distinto de los demás, también lo tiene cada comunidad particular. En tercer lugar, nuestro autor indica que el fin de la *humana civilitas* es último respecto de los fines precedentes y constituye, en ese sentido, el principio a partir del cual pueden deducirse los argumentos verdaderos que conforman la *inquisitio* dantesca.⁵⁹² El pasaje dice:

“*Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis [...] Et ad evidentiam eius quod queritur advertendum quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem et alius ab hoc ad quem manum totam et rursus alius ab utroque ad quem brachium aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, qua natura est, in esse producit. Et hoc queritur hic tanquam principium inquisitionis directivum*”.⁵⁹³

A continuación, presentamos el análisis que ofrece Francesco Ercole sobre algunos de los conceptos involucrados en este pasaje para luego señalar las críticas de Bruno Nardi sobre ese estudio.

En su obra *Il pensiero politico di Dante*, Ercole afirma que los fines de las comunidades particulares son naturales mientras que el fin de la monarquía o imperio no lo es:

⁵⁹² Los capítulos 3 y 4 del Libro I de *Monarchia* fueron comentados y criticados tanto por autores medievales como por autores contemporáneos porque exponen uno de los puntos más polémicos del tratado ya que, en virtud de la cita a Averroes con la que Dante justifica teóricamente sus ideas, nuestro autor fue calificado como averroísta y acusado de sostener una doctrina herética: la unicidad y la separación del intelecto posible. En efecto, como hemos mostrado en el capítulo anterior, uno de los primeros críticos de Dante fue el fraile Guido Vernani (1290-1345). Cfr. su obra *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio Florentino... op.cit., supra*, p. 167. Una lectura en la que se distingue el fin individual del fin de la humanidad sobre una base filosófica-racionalista que encuentra su legitimidad en la doctrina averroísta en Kern Fritz, *Humana civilitas (Staat, Kirche und Kultur)*, Ed. Leipzig Koehler, 1913, p. 176. Ni Francesco Ercole ni Bruno Nardi consideran que Dante haya aceptado la tesis averroísta del intelecto único y separado. Cfr. Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, p.149 y Nardi, “Il concetto dell’ Impero nello svolgimento del pensiero dantesco” en *Saggi di Filosofia Dantesca, op.cit.*, pp. 238-239.

⁵⁹³ *Mon.* I, 3, 1-3: “Veamos ahora cuál es el fin de toda la sociedad humana. Y para esclarecer aquello que buscamos advirtamos que del mismo modo como la naturaleza determina el pulgar a un determinado fin, a otro fin toda la mano, a otro el brazo y finalmente a un fin distinto de todos ellos todo el hombre, así también uno es el fin al que la naturaleza determina el individuo, otro el fin al que determina la comunidad doméstica, así otro será el fin de los que viven en vecindad, otro el de quienes lo hacen en la ciudad, otro el del reino y otro, superior a todos los otros, aquel en virtud del cual Dios eterno, por medio de su arte que es la naturaleza, creó todo el género humano. Es precisamente este fin el que buscamos como principio rector de nuestra investigación”.

“Ora la enumerazione e descrizione che in Dante si incontra di queste *communitates* naturalmente *necessarie*, e costituenti quindi la naturale ossatura della umana civiltà, è di pretta derivazione aristotélico-tomistica, come del resto, da Aristotele e da San Tommaso ne deriva il concetto informatore [...] La città e il regno non presupongono al di sopra di sè naturalmente alcun'altra maggiore *communitas* integratrice: appunto perchè il loro fine naturale è proprio la *sufficiencia* [...] Chè, se alcuno opponesse essere per Dante non meno necessaria alla *vita felice* degli uomini la *monarchia universale*, non ho per ora da osservare se non che la monarchia universale, se è certo per Dante necessaria, non è però affatto *naturalmente* necessaria. Essa è invero il remedio ordinato direttamente da Dio, con la Chiesa, contro le conseguenze di un fatto *non naturale*, quale fu ed è il *peccato*. Se non ci fosse il peccato, la monarchia universale non sarebbe mai stata necessaria”.⁵⁹⁴

La fórmula *umana civiltà*, concepto al que Ercole define como aristotélico-tomista, puede traducirse como “sociedad humana”.⁵⁹⁵ En ese sentido lo entiende Ercole cuando explica que la sociabilidad es una necesidad natural de los hombres y que esta idea se presenta a Dante como evidente porque la adopta directamente de Aristóteles y de Tomás de Aquino.⁵⁹⁶ Nos concentraremos en la comprensión del concepto de “sociedad humana” que resulta central en la teoría política de Dante y, en relación con este concepto, la idea de naturaleza a la que acude Ercole para caracterizar a las comunidades particulares en contraposición con el imperio como institución sobrenatural.

⁵⁹⁴ Ercole, F., *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 78-80 y p. 80 nota 1: “La enumeración y descripción que encontramos en el texto de Dante de estas *comunitates* naturalmente *necessarie*, y que constituyen, por lo tanto, el esqueleto natural de la *umana civiltà*, deriva estrictamente de la doctrina aristotélico-tomista [...] La ciudad y el reino no presuponen, por encima de ellas, de manera natural, ninguna otra comunidad mayor que las integre porque, justamente, su fin propio natural es la *sufficiencia* [...] Y, si alguno argumentase que, para Dante, la *monarchia universale* no es menos necesaria (que las comunidades) para la *vida felice* de los hombres, hago notar que si bien es cierto que, para Dante, la monarquía universal es necesaria, de ninguna manera es *naturalmente* necesaria. Ésta es, en verdad, el remedio ordenado directamente por Dios, junto con la Iglesia, contra las consecuencias de un hecho *no natural*, tal como fue y es el *peccato*. Si no existiese el pecado, la monarquía universal no hubiese sido jamás necesaria”. Subrayado en el original.

⁵⁹⁵ Para el término *civilitas* Cfr. la definición de Minio-Paluello en “Tre nota alla Monarchia”, *op.cit.*, *supra*, p. 159, nota 489.

⁵⁹⁶ A pesar de que resulta notable el hecho de que Ercole parece considerar las doctrinas de ambos pensadores como una sola, no nos ocuparemos en este trabajo de establecer las distinciones fundamentales entre el pensamiento de Aristóteles y el de Tomás de Aquino. Cfr., Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, p.43.

La sociedad humana, según la argumentación de Ercole, se constituye a partir de la existencia de una serie de comunidades particulares. A ello parece referirse el autor cuando explica que esas comunidades menores, naturalmente necesarias, constituyen el esqueleto natural de la *umana civiltà*. El carácter natural de las comunidades particulares se deriva del hecho de que sus fines no devienen de un hecho sobrenatural y, por ello, son alcanzables sin la ayuda ni la intervención de elementos que se encuentren por fuera de las capacidades específicas de esas comunidades. Por ello, Ercole señala que el fin de la ciudad o del reino es la *sufficiencia*. Con este término, el historiador subraya la capacidad de esas comunidades para alcanzar su fin propio sin la intervención divina o de la iglesia. El hecho de que una comunidad alcance su fin naturalmente, que se baste o sea suficiente para lograr su consecución, le otorgaría autonomía a esa comunidad pues su perfección como tal no depende de otro sino de sí misma. El análisis que Ercole propone en el capítulo II de su libro, sostiene que, por un lado, puesto que el hombre busca naturalmente vivir en sociedad, la naturalidad de las comunidades particulares soporta, como un esqueleto, la naturalidad de la sociabilidad humana. Al mismo tiempo, puesto que resulta necesario para las comunidades particulares alcanzar su fin propio, en lo que atañe a esas comunidades y a la *umana civiltà*, naturalidad y necesidad se identifican. Según Ercole, este tipo de naturalismo se correspondería con la idea de naturaleza presente en los textos aristotélicos que ingresaron en el siglo XIII al Occidente latino.

No sucede lo mismo respecto de la monarquía. Esta institución no es natural porque fue establecida, exclusivamente, en virtud de la existencia de un hecho sobrenatural: el pecado. Como remedio contra esa enfermedad, ella fue creada directamente por Dios. En virtud de la herencia que la humanidad recibe de los primeros padres, -i.e. se trata, directamente del pecado actual e indirectamente del pecado original pues el remedio contra éste se obtiene a través del bautismo- el imperio resulta necesario para redimir a la humanidad; pero puesto que su justificación obedece a un hecho sobrenatural, éste no es *naturalmente* necesario. Según su lectura, Ercole plantea que la sociedad humana posee ciertos fines que alcanza de acuerdo a su pertenencia a una determinada comunidad. Estos fines se determinan en virtud del aumento de tamaño y de la cantidad de individuos que integran las diversas comunidades menores o particulares. Precisamente, la familia posee un fin distinto al de la aldea y ésta posee otro fin diverso al de la ciudad y cada uno de ellos se establece según las

necesidades de cada comunidad. Por eso, esas comunidades particulares constituyen la condición de posibilidad para que un conjunto limitado de la humanidad, que crece y evoluciona paulatinamente, pueda alcanzar ciertos fines proporcionales a cada una de esas comunidades. La justificación teórica de este esquema propuesto por Ercole se fundamenta, justamente, en la sociabilidad natural del hombre. El concepto de *sufficiencia*, establecido en relación a esos fines, hace referencia al hecho de que la formación de las comunidades menores responde, en realidad, a un proceso de ampliación y desarrollo de la sociedad humana que puede evaluarse en términos de un progreso histórico y, en ese sentido, natural. De acuerdo con la *sufficiencia* que las caracteriza, las comunidades particulares escaparían a la intervención eclesiástica en aquello que atañe, por ejemplo, a la resolución de un conflicto.

En cambio, el caso de la totalidad de la sociedad humana -sujeto ético- dirigida hacia su fin por el monarca -fenómeno político- resulta diverso pues ella no puede alcanzar su fin propio, la vida feliz, por sí misma. En ese sentido y según esta interpretación, Dante postularía que la consecución del fin propio de la humanidad exige la existencia de una institución que ejerza un freno sobre la humanidad apartándola del pecado. El imperio cumple esa función, limitar la avaricia, proveniente del pecado original, que afecta a toda la humanidad, dirigiéndola u ordenándola hacia su fin propio, a saber, la felicidad.⁵⁹⁷ Sin embargo, también según esta formulación, la totalidad de la humanidad debería resignar su autonomía frente al poder espiritual como consecuencia del pecado.⁵⁹⁸

En el capítulo III del *Pensiero politico di Dante*,⁵⁹⁹ Ercole retoma lo dicho en el capítulo II. En efecto, la *sufficiencia* de cualquier comunidad radica en la capacidad de alcanzar su perfección por sí misma. Según Ercole, para Dante el ejemplo de una comunidad autárquica es cualquier nación de hombres unidos por la costumbre, el origen histórico, la lengua.⁶⁰⁰ Estos caracteres conforman aquello que Dante denominaría *civilitas*. Cuando una comunidad civil excede los límites de una ciudad, ésta se une a otras en virtud de una tendencia natural, conformando un organismo político mayor denominado reino. De este

⁵⁹⁷ Ejemplos que apoyen esta lectura en *Monarchia*, Libro III, 4, 14 (fórmula *ratione peccati*); Libro III, 15, 10 (*in camo et freno*); *Convivio*, IV, 9, 10 (el emperador es el “cavalcatore dell’umana volontade”).

⁵⁹⁸ Cfr. Ercole F., *Il pensiero...*, *op.cit.*, cap. III, pp. 136-142.

⁵⁹⁹ Cfr. Ercole F., *ibid.*, “Per la genesi del pensiero politico di Dante: La base cristiano-patristica e l’idea dell’Impero universale”, p. 133 y ss.

⁶⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, cap. III, p.135.

modo “ne segue che la *umana civiltà* risulta *naturalmente* dall’insieme di tutte le *communitates perfectae et per se sufficientes*, di cui *l’humana universitas* è composta”.⁶⁰¹

Puesto que la *sufficiencia* de las comunidades particulares sería aquello que las convierte en agrupaciones naturales y esa capacidad consiste en la posibilidad de alcanzar el fin propio sin una intervención *ab extra*, entonces analizamos en qué consiste para Ercole, el fin natural de las comunidades particulares que, en última instancia, conforman el esqueleto de la sociedad humana.

El análisis sobre el concepto de fin que presenta Ercole comienza por el Libro III de la *Monarchia*.⁶⁰² Allí, en efecto, Dante establece que el fin del hombre consiste en la vida feliz. Como hemos podido mostrar en el capítulo anterior, la idea de *beatitudo* es presentada por Dante en el marco de la distinción entre dos tipos de felicidades. En *Monarchia*, a diferencia de *Convivio*, una de ellas se obtiene en esta vida y la otra en la vida futura y cada una de ellas se corresponde con dos fines.⁶⁰³ Es manifiesto, por tanto, que en el tratado *Monarchia* las dos *beatitudes* implican un *duplex finis*. El concepto de fin, como en Aristóteles, se concibe como entelequia (perfección) y como principio (causa).⁶⁰⁴ También parece ser un punto indiscutible del análisis de Ercole, el papel que Dante asigna a la razón como la capacidad propia del hombre para alcanzarlo, especificidad que no comparte ni con las bestias, ni con los ángeles.⁶⁰⁵ Ahora bien, como dice Ercole, en *Monarchia*, Dante establece que la *beatitudo huius vitae* (fin) consiste en la *operatio propriae virtutis* “que es lo mismo que decir, en la virtud que está naturalmente ínsita en el

⁶⁰¹ *Ibid.*, p.136: “la *umana civiltà* resulta naturalmente del conjunto de todas la *communitates perfectae et per se sufficientes*, que componen la *humana universitas*”. Subrayado en el original. De esa forma, aquello que Ercole define como sociedad humana (*umana civiltà*) en esta argumentación, no debería identificarse con aquello que Dante define como *la totalidad* de la *humana civiltas* o *humanus genus*. Podría inferirse del análisis de Ercole, que la *umana civiltà* constituye una parte de la *humana universitas* pues mientras que a la primera la define como conformada por las comunidades particulares y, justamente en ello radica su naturalidad, la segunda correspondería a la descripción del sujeto del imperio cuyo origen es, según señala Ercole, sobrenatural.

⁶⁰² Cfr. *Ibid.*, pp. 45 y ss.

⁶⁰³ En *Conv.* IV, 17, 9, Dante establece la existencia de dos felicidades alcanzables por el hombre en esta vida: la felicidad de la vida práctica y la felicidad de la vida especulativa. En rigor, se trata de tres felicidades Cfr. Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.* pp.48-49. En *Monarchia* III, 16, en cambio, las dos felicidades se plantean en relación una a esta vida (*huius vite*) y la otra a la vida futura (*vite aeternae*). En ese sentido, el análisis que presenta Ercole en *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 48-49 propone equiparar el planteo de *Convivio* y *Monarchia* pues el autor interpreta el *doble fin* de este último tratado como fin de la vida práctica y fin de la vida especulativa.

⁶⁰⁴ Cfr., Ercole, *Ibid.*, p. 45.

⁶⁰⁵ Cfr. Ercole, *Ibid.*, pp. 46-47. Cfr. también, *Mon.*, Libro I, 3. Cfr. cap. I de esta segunda parte de la tesis, especialmente, p. 166.

hombre en cuanto hombre (*Mon.* III, 15, 7)” y que la virtud propia del hombre es la *potentia sive virtus intellectiva*.⁶⁰⁶ Por ello, de acuerdo con el análisis que hemos propuesto en el capítulo anterior, estas premisas están en relación con lo expuesto por Dante en el Libro I de la *Monarchia*, a saber, que el fin de la totalidad de la humanidad es la actualización del intelecto posible total y simultáneamente. Es decir, el ejercicio actual de la *virtus intellectiva* por parte de una totalidad, al mismo tiempo y siempre. En este sentido, llama la atención que al analizar el fin de la *humana universitas*, Ercole no mencione esa argumentación sino que recurra a la exposición del libro IV, capítulo 4 de *Convivio*. En efecto, dice Ercole:

“[...] l’uomo, che è naturalmente destinato alla *beatitudine* sulla terra, è naturalmente incapace o insufficiente a conseguirla da solo: non può, cioè, *da solo*, nè operare la *virtù* nella vita *attiva*, nè conoscere [...] la *verità* nella vita *speculativa*.”⁶⁰⁷

El recurso al tratado IV del *Convivio* resulta notable porque la argumentación allí ofrecida no parece ser del mismo tipo que la especulación del Libro I de *Monarchia*. En efecto, como señala Ercole, en *Convivio* Dante sostiene sus juicios acerca de la sociabilidad natural del hombre destacando como punto central del argumento la satisfacción de ciertas necesidades básicas para la vida *suficiente*. Justamente, el argumento de *Convivio* IV, 4 que cita Ercole dice:

“*Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo per sè è sufficiente a venire senza l’aiutorio d’alcuno, con ciò sia cosa che l’uomo abbisogna di*

⁶⁰⁶ Cfr. Ercole, *Ibid.*, pp. 46-47.

⁶⁰⁷ Ercole, *Ibid.*, p.56-57: “El hombre que está destinado naturalmente a la *beatitudine* en la tierra, es naturalmente incapaz o insuficiente para alcanzarla individualmente: es decir, no puede, *solo*, ni poner en práctica la virtud en la vida activa, ni conocer [...] la verdad en la vida especulativa”. Subrayado en el original.

molte cose, a le quali uno solo soddisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale".⁶⁰⁸

Como subraya el historiador, las comunidades menores pueden concebirse como naturales en función de la *sufficiencia* que las caracteriza, esto es, en virtud de que su institución, que responde a un fin determinado, no es producto de un evento sobrenatural como el pecado. Precisamente, en este pasaje del *Convivio*, Dante destaca la insuficiencia de la *umana civiltade* para alcanzar su fin. Lo hace mediante la idea de *necesidad*⁶⁰⁹ puntualizando el hecho de que no puede ser satisfecha por uno solo sino que requiere la participación de muchos o de todos. Ahora bien, en *Convivio*, Dante postula como fin de la *umana civiltade* la *vita felice* y aún no especifica en qué consiste esa felicidad. Así, de este pasaje solo podemos deducir, en primer lugar, que el hombre en soledad y por sí mismo es insuficiente para alcanzar su fin y, en segundo lugar, que esa insuficiencia refiere a la imposibilidad de satisfacer ciertas necesidades vinculadas a la supervivencia.⁶¹⁰

En cambio, en el tratado *Monarchia*, Dante no describe al fin de la totalidad de la humanidad como la felicidad en general sino que postula la existencia de una operación específica, la actualización del intelecto posible, que constituye la perfección de la potencia última del hombre, a saber, su *virtus intellectiva*. No se trata, entonces, de una satisfacción de necesidades para la suficiencia de vida,⁶¹¹ sino de la perfección natural de los hombres que cada uno, como individuo, solo puede alcanzar como ciudadano (*cive*) o miembro de una sociedad. Por ello, como hemos tratado de evidenciar en el capítulo anterior, según lo que Dante expone en *Monarchia*, "lo político" consiste, justamente, en generar las

⁶⁰⁸ *Conv.* IV, 4, 1-2: "El fundamento radical de la majestad imperial, de acuerdo con la verdad, es la necesidad de la civilización humana, que está ordenada a un fin, esto es, a la vida feliz, la cual nadie puede alcanzar por sí solo sin la ayuda de algún otro, pues el hombre tiene necesidad de muchas cosas que uno solo no puede satisfacer. Por eso, el Filósofo dice que el hombre es un animal sociable".

⁶⁰⁹ Los términos *necessità* o *abbisogna* expresan esta idea de "satisfacción de necesidades".

⁶¹⁰ Cfr. *Conv.* IV, 4, 2-4. El pasaje continúa con la descripción de las comunidades menores mostrando que cada una no satisface sus necesidades porque se agranda en tamaño y cantidad. En virtud de esa necesidad se pasa de una aldea, por ejemplo, a una ciudad. El aumento, en este caso, es cuantitativo, no hay distinción de fines (de hecho Dante no distingue aquí fines propios de cada comunidad como lo hace en *Monarchia*), no es mejor el fin del imperio que el de la ciudad sino que se define por un criterio numérico pues la comunidad abarca más personas y satisface más necesidades. En este contexto, como se desprende del argumento en cuestión, el monarca es aquel que limita el afán de crecimiento, justamente el monarca es quien debe frenar la ambición de cosas que satisfacen necesidades, la *cupidigia* que requiere siempre un aumento cuantitativo de bienes, tierras, etc.

⁶¹¹ Es decir, las necesidades básicas para la vida refieren a aquello que los animales resuelven naturalmente como el calor, el frío, el alimento y la defensa de la vida.

condiciones de posibilidad para que la *humana civilitas* se perfeccione como especie al alcanzar su fin propio.

De hecho, a partir de su propio análisis, Ercole encuentra una “aparente contradicción” en la argumentación dantesca:

“Se Dio ha creato gli uomini per la felicità, *anche sulla terra*, e ha voluto che la felicità terrena consista nell’*uso prudente*, cioè *virtuoso* dell’intelletto, come avviene che ciascun uomo sia, *per legge di natura* [...] insufficiente a conseguire quello che è il suo fine naturale, senza il quale la vita umana è un tendere senza possa a un bene inafferrabile? La spiegazione di questo contrasto è chiaramente sentita da Dante, e si riconnette ai principii fondamentali della metafísica e della psicología dantesca, quali Dante aprende, più o meno fedelmente, alla tradición aristotélico-tomista”.⁶¹²

La explicación del contraste entre una tendencia natural hacia un fin propio y la insuficiencia natural para alcanzarlo, radica según Ercole, en la metafísica y la psicología dantesca *más o menos fiel* a la doctrina aristotélico-tomista. Este modo particular en el que Dante entiende la naturaleza humana es, según el historiador de la filosofía, el siguiente:

“L’uomo è insufficiente al proprio fine, perchè, mentre questo consiste *nell’uso intero dell’anima razionale*, egli no è composto soltanto di anima razionale o d’intelletto, ma anche, e prima, di *corpo*, o *materia*, e la sua anima è, prima che *razionale, vegetativa e sensitiva* [...] Ogni anima umana è, dunque, per ciò *naturalmente imperfetta*, sinchè vive sulla terra, ossia, sinche ‘è *legata e incarcerata* per gli organi del nostro corpo’ (*Convivio*. II, 5, 17 ss.) La Natura, o meglio, i suoi organi diretti, le Intelligenze celesti, che sono, a loro volta, organi o *strumenti* della volontà divina, trovano un ostacolo, a la piena e perfetta attuazione,

⁶¹² Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, p. 57: “Si Dios ha creado a los hombres para la felicidad, también en la tierra, y quiso que la felicidad terrena consista en el uso virtuoso del intelecto, ¿cómo se explica que cada hombre sea, por la ley de la naturaleza [...] insuficiente para alcanzar aquello que es su fin natural, sin el cual la vida humana sería un tender continuo hacia un bien inalcanzable? La explicación de este contraste es claramente sentida por Dante aunque [él] no la exprese explícitamente y se conecta con los principios fundamentales de la metafísica y la psicología dantesca, que Dante toma, más o menos fielmente, de la tradición aristotélico-tomista”. Subrayado en el original.

nell'individuo, dell'idea divina, nella *materia*, su cui l'azione di quegli organi si esercita [...] Tutti gli altri uomini sono, invece, più o meno *imperfetti*, a seconda che [...] la materia sia stata più o meno disposta a ricevere quella influenza".⁶¹³

La argumentación de Ercole finaliza con una nota al pie en la que cita *Convivio* III, 2, 4. En este pasaje Dante recurre, explícitamente, al *Liber de causis*.⁶¹⁴ En ese sentido, al referirse a la metafísica y la antropología dantesca como un pensamiento *más o menos* fiel a la tradición aristotélico-tomista y citar, al mismo tiempo, el pasaje en el que Dante recurre al *Liber de causis* como fuente, quizás sea la intención de Ercole utilizar la expresión "más o menos" para dar cuenta de la mixtura de tradiciones y autores que caracterizan el período en el que Dante escribe la *Monarchia* y la dificultad para clasificar esa obra según una única tradición de pensamiento.⁶¹⁵ Según nuestra interpretación, como hemos señalado, es precisamente la tradición de pensamiento neoplatónica la que permite a Dante expresar su propia perspectiva filosófica distinguiéndola, en este punto, de la metafísica de Tomás de Aquino. En efecto, si bien para el Aquinate la sociabilidad natural del hombre se justifica por la existencia de necesidades vinculadas con la supervivencia,⁶¹⁶ según Dante, en

⁶¹³ Ercole, *Ibid.*, pp. 58-63: "El hombre es insuficiente para alcanzar su propio fin porque, mientras éste consiste en el uso entero (total) del alma racional, no está compuesto solo por el alma racional o por el intelecto sino también, y primero (fundamentalmente), de cuerpo o materia y su alma es, antes que racional, vegetativa y sensitiva [...] toda alma humana es, por ello, naturalmente imperfecta mientras vive sobre la tierra, es decir 'está atada y encarcelada por los órganos de nuestro cuerpo (*Convivio* II, 5)' [...] La Naturaleza, o mejor, sus órganos directos, es decir las Inteligencias celestes que son, a su vez instrumentos de la voluntad divina, encuentran un obstáculo en la materia sobre la que se ejerce la acción de estos órganos para la plena y perfecta actualización, en el individuo, de la idea divina. [Excepto Adán y Cristo] todos los demás hombres son, en cambio, más o menos imperfectos, [...] en virtud de que la materia haya estado más o menos dispuesta para recibir la influencia [de esos órganos]". Subrayado en el original.

⁶¹⁴ Cfr. *Ibid.*, nota 1, p. 65.

⁶¹⁵ Lo mismo podría suceder respecto de la imagen del alma encarcelada en el cuerpo pues esta idea remite al pasaje del Fedón 66c, Cfr. Klibansky Raymond, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, Ed. The Warburg Institute, London, 1981, p. 49. Respecto de la intermediación de los órganos celestes en el proceso de información de la materia, la doctrina puede ser de origen aviceniana o provenir del *Liber de causis*, que Dante cita explícitamente.

⁶¹⁶ Tomás de Aquino, *De Regno... op.cit.*, Libro 1, cap. I: "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat [...] Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio". (Pero es natural al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales; lo que, por cierto, su necesidad natural revela. En

Monarchia, el fin de la sociedad organizada políticamente puede alcanzarse mediante la potencia específica del ser humano cuyo ejercicio exige, como condición de posibilidad, que sea llevada a cabo por la totalidad de la humanidad *tota-simul-semper*.⁶¹⁷

En el apartado III del capítulo III titulado “L’autarchia del fine terreno dell’uomo o della “umana civiltà” e un apparente spunto averroistico nel pensiero di Dante”, Ercole analiza el concepto de “fin de la totalidad de la humanidad” que Dante enuncia en *Monarchia* I, 3.⁶¹⁸

La concepción sobrenatural del imperio, según Ercole, no contradice “como podría parecer a primera vista” los primeros capítulos del Libro I del tratado político.⁶¹⁹ Sin embargo, explica:

“C’è, in realtà, e senza dubbio, nel primo libro della *Monarchia* qualcosa che non c’è nè nel *Convivio*, nè nel Poema, nè in altre opere di Dante: ed è lo sforzo, con cui Dante riesce ad affermare, su basi filosofiche, in parte originali di fronte allo stesso tomismo [...] la autonomia del fine terreno dell’uomo”.⁶²⁰

Justamente, según nuestra interpretación, estas bases filosóficas a las que hace referencia Ercole son las que permiten a Dante sostener que el fin de la totalidad de la humanidad es la actualización del intelecto posible (*Mon.* I, 3-4), apartándose así del modelo metafísico y político de Aquino y restituyendo a la acción humana un fin superador de las necesidades básicas, consistente en el uso de una potencia única y superior que conduce a la humanidad, precisamente, a la posesión de una vida perfecta.

efecto, a los otros animales la naturaleza les deparó la comida, sus pieles, su defensa, como colmillos, garras o al menos velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, está desprovisto de estos recursos dados por la naturaleza, pero en lugar de todos esos, le fue dada la razón por la cual pudiera, mediante el trabajo de sus manos, obtener todas esas cosas. Para obtener todas esas un solo hombre no se basta, pues un solo hombre por sí no podría pasar su vida con suficiencia. En consecuencia, es natural al hombre vivir en sociedad de muchos [...] y así es necesario que los hombres vivan en multitud, para que unos a otros se ayuden y se ocupen unos en inventar diversas cosas con su razón, como algunos en medicina, otros en esto y otros en aquello).

⁶¹⁷ Justamente, como hemos indicado, el planteo de *Monarchia* es distinto de *Convivio* en este punto. Cfr. *supra*, pp. 168 y 207.

⁶¹⁸ Cfr. *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 133 y ss. El capítulo se titula: “Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base cristiano-patristica e l’idea dell’Impero universale”. Para el apartado “L’autarchia del fine terreno dell’uomo o della “umana civiltà” e un apparente spunto averroistico nel pensiero di Dante” pp. 147 y ss.

⁶¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 147.

⁶²⁰ *Ibid.*, pp. 147-148: “En realidad y sin duda, hay algo, en el primer libro de la *Monarchia* que no aparece en el *Convivio* ni en la *Comedia*, ni en otras obras de Dante y es el esfuerzo con el que Dante logra afirmar, sobre bases filosóficas, en parte originales frente al tomismo [...] la autonomía del fin terreno del hombre”.

Por ello, para comprender en qué sentido la tesis que postula la actualización del intelecto posible como fin de la totalidad de la humanidad constituye una justificación filosófica que permite afirmar la entidad del fin temporal y, por lo tanto, la autonomía de la monarquía frente al papado, discutimos la siguiente propuesta de Ercole:

“È un equivoco credere che Dante abbia mai inteso distinguere tra fine dell’uomo singolo e fine dell’umanità. Per lui, il fine, tanto dell’individuo che dell’umanità, è doppio, e il fine ultramondano è dell’umanità perche è di tutti gli individui, come il fine mondano è dell’umanità, perche è di tutti gli individui (vita attiva o civile in senso aristotélico). Chè, se nei primi capitoli della *Monarchia*, Egli attribuisce alla umanità *totaliter accepta* una operazione più complessa e un fine più generale che al semplice individuo, la differenza è quantitativa, non qualitativa. Ciò appunto significano il *semper* e il *tota* della definizione dantesca”.⁶²¹

En particular, debatimos sobre la idea de que el fin individual se diferencia solo cuantitativamente del fin de la totalidad de la humanidad. En efecto, en *Monarchia* I, c.3, Dante subraya explícitamente la imposibilidad de que el fin de la totalidad -consistente en la actualización del intelecto posible- pueda ser alcanzado individualmente:

“*Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest*”.⁶²²

⁶²¹ Ercole, *Ibid.*, pp. 149-150: “Es, entonces, una equivocación creer que Dante haya querido distinguir entre el fin del hombre singular y el fin de la humanidad. Para él, el fin tanto del individuo como el de la humanidad es doble y el fin ultramundano es de la humanidad porque es [el fin] de todos los individuos, como el fin mundano es de la humanidad porque es de todos los individuos (vida activa o civil en el sentido aristotélico). Si, en los primeros capítulos de la *Monarchia*, Dante atribuye a la humanidad *totaliter accepta* una operación más compleja y un fin más general al que posee el simple individuo, la diferencia es cuantitativa y no cualitativa. Ello, justamente, significan el *semper* y el *tota* de la definición dantesca”.

⁶²² *Mon.* I, 3, 4-5: “Ahora bien, existe una operación específica de la totalidad de la humanidad hacia la cual esa misma totalidad de hombres se ordena en una gran multitud. Se trata, en efecto, de una actividad que, como tal, no puede ser efectuada ni por el individuo, ni por la comunidad doméstica, ni por la vecindad, ni por la ciudad ni por el reino”.

Además, un poco más adelante asigna a cada comunidad particular un fin propio y diverso de las otras. Asimismo, cada fin particular debe ser distinto del fin de la monarquía como representativa de la totalidad. En *Monarchia* I, c. 5 explica:

“[...] consideremus unum hominem, [...] omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et reatrix omnium aliarum: aliter ad felicitatem pervenire non potest. Si consideremus unam domum cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare [...] consideremus vicum unum, cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliatio [...] unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere [...] unum regnum particulare, cuius finis est qui civitatis cum maiore fiducia sue tranquillitatis”.⁶²³

Según nuestra lectura -puesto que Ercole propone que los fines naturales de las comunidades particulares se distinguen del fin de la monarquía solo cuantitativamente y, además, que el fin del imperio no es necesariamente natural sino que obedece a la existencia del pecado- su análisis no puede sino comprometer la autonomía e independencia del ámbito temporal en donde tienen lugar, eminentemente, las acciones políticas. Nuestra interpretación difiere de la del historiador de la filosofía porque consideramos que en los primeros capítulos del Libro I, Dante establece sólidas bases filosóficas para sostener la naturalidad e independencia de las operaciones de la monarquía en el ámbito temporal y respecto de las comunidades particulares.

El debate sobre el supuesto tomismo de Dante tuvo lugar en la primera mitad del siglo XX. Por ello, Karl Ubl lo adjudica a un contexto histórico-político particular en el que se pretendió establecer una concordancia entre el nacionalismo y el catolicismo, conciliando

⁶²³ *Mon.* Libro I, 5, 4-9: “Si consideramos al individuo [...] todas sus facultades están ordenadas al logro de la felicidad, sin embargo, entre ellas es la facultad intelectual la que rige y gobierna todas las otras: el hombre, en efecto, no podría lograr la felicidad de otro modo. Si consideramos una comunidad doméstica cuyo fin es preparar a sus integrantes al bien vivir [...] Si consideramos una vecindad cuyo fin es la ayuda mutua respecto de las personas y de los bienes [...] Una ciudad cuyo fin es el vivir bien y suficientemente [...] y el fin de un reino particular es el mismo que el de la ciudad pero con la garantía de una paz más estable”.

las opiniones críticas de Dante sobre la iglesia con su rol como poeta nacional.⁶²⁴ En ese contexto, rechazando la caracterización tomista de su pensamiento, Bruno Nardi insistió no solo en su naturaleza no ortodoxa, sino también en la necesidad de ampliar la visión interpretativa sobre el problema de las fuentes de la filosofía dantesca. De este modo, Nardi estudió a Siger de Brabante (1911-1912); a Jámblico y la literatura neoplatónica y árabe (1917-1920); a Alberto Magno (1922); y al *Liber de Causis* (1924). Esta última investigación nos interesa particularmente pues aborda la utilización de esa fuente neoplatónica por parte de Dante.⁶²⁵

Específicamente, respecto del estudio del pensamiento político del Alighieri, Bruno Nardi manifiesta algunos de los puntos en los que disiente con el análisis expuesto por Ercole en dos artículos. Uno de ellos se titula “Il concetto dell’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco” y otro “Le tre pretese fasi del pensiero politico di Dante”.⁶²⁶ A este segundo artículo lo elabora en clara contraposición al capítulo VI del libro de Ercole titulado “Le tre fasi del pensiero politico di Dante”.⁶²⁷ En relación a esos estudios realizados por Nardi analizaremos particularmente uno de ellos -“Il concetto dell’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco”-⁶²⁸ para marcar el contrapunto de su interpretación con la de Ercole. Nos ceñiremos, por ello, a los temas que consideramos problemáticos expuestos más arriba. Constituye uno de los méritos de Nardi haber llamado la atención sobre la multiplicidad de fuentes a las que recurre Dante –como recién señalamos- y marcar, de esa forma, la distancia que lo separa de la doctrina aristotélica tal como es presentada por Tomás de Aquino. En este sentido, este importante medievalista y dantólogo dedicó gran parte de sus investigaciones a establecer una relación entre la filosofía de Dante y la doctrina averroísta. En el capítulo anterior, hemos podido mostrar que los historiadores de la filosofía medieval concuerdan con la afirmación de que a la base de las teorías políticas del siglo XIII y XIV

⁶²⁴ Cfr. Ubl Karl, “Republicanism and platonismo in la *Monarchia* de Dante” en *Patristica et Mediaevalia* XXIV, 2003, pp. 39-56.

⁶²⁵ Cfr. “Le citazioni dantesche del *Liber de causis*” en *Saggi... op.cit.*, pp. 81-109. Especialmente el final del artículo donde reconoce esta limitación de carácter historiográfico. El artículo de Bruno Nardi tiene por objetivo reponer los lugares de la obra de Dante en los que se cita el *Liber de causis* y compararlos con algunos pasajes de los comentarios de Alberto Magno y Tomás de Aquino al *Liber de causis*. Por lo tanto, el artículo no profundiza sobre la influencia que la doctrina neoplatónica y la categoría de causalidad, presente en el tratado anónimo, ejerció en el pensamiento político de Dante.

⁶²⁶ Nardi, B., *Saggi...*, *op.cit.*, pp. 214-275; pp. 276-310.

⁶²⁷ Ercole, F., *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 271-407.

⁶²⁸ Bruno Nardi, *Saggi...*, *op.cit.*, pp. 215-275.

se encuentra una determinada concepción metafísica sobre la naturaleza humana. Precisamente, uno de los elementos que Nardi rescata de la tesis de Ercole es que existe una oposición entre el pensamiento patrístico y el tomista en el modo de concebir la naturaleza humana y, por ende, el concepto de Estado:

“Il modo diverso d’intendere la naturalità e razionalità dello Stato, nella Patristica e nel tomismo, si fonda sul diverso modo di concepire la natura umana in sè [...] per ora ci basti avere stabilito in che consista il nocciolo di verità che è nell’opposizione, assertita dall’Ercole e messa in dubbio dal Parodi, fra il pensiero patrístico e quello tomístico, intorno al concetto di Stato”.⁶²⁹

En efecto, como adelantamos, las posturas historiográficas que analizamos nos permiten definir con cierta precisión la fórmula que los estudiosos han concebido como “naturalismo aristotélico” a la cual se apela para explicar que el cambio doctrinal -conferido al ingreso de algunos de los textos aristotélicos (*Ética y Política*) en Occidente- permitió la construcción de un discurso filosófico-político en la Edad Media. En ese sentido, Nardi considera que la nueva idea de naturaleza adoptada a partir del ingreso de Aristóteles en el occidente latino es la que Tomás de Aquino utiliza para elaborar su doctrina acerca del Estado.⁶³⁰ En cambio, la idea de una naturaleza humana intrínsecamente corrupta, que deriva de la doctrina agustiniana es la que inspira a Dante para elaborar la teoría política expuesta en su tratado *Monarchia*.⁶³¹ De esto se sigue, en el análisis de Nardi que, a pesar de que para Dante el Estado no es una institución natural, la demostración de esa no naturalidad no sería de inspiración agustiniana sino aristotélica. Dicho de otro modo: el contenido es agustiniano pero la forma es aristotélica.

“Ma è evidente che, pur accogliendo il procedimento dimostrativo della politica aristotelica, egli [Dante] ha sempre dinanzi agli occhi della mente il concetto di una

⁶²⁹ Nardi, *ibid.*, p. 224-225: “El modo diverso en el que se entiende la naturalidad y racionalidad del Estado, en la patrística y en el tomismo, se funda sobre el modo diverso de concebir la naturaleza humana en sí [...] por ahora, basta haber establecido la verdad que existe en la oposición, afirmada por Ercole y puesta en duda por Parodi, entre el pensamiento patrístico y el tomista, en torno al concepto de Estado”.

⁶³⁰ Cfr. *ibid.*, *op.cit.*, pp. 222-223

⁶³¹ Cfr. *ibid.*, *op.cit.*, pp. 223-225 y especialmente p. 226.

natura umana intrinsecamente viziata e diminuita [...] necessario, e quindi naturale, è all'uomo che "fosse cive", e "rege avere"; ma tale necessità é [...] risultante dell'intrinseca corruzione attuale della natura umana [...] In questo senso va intesa appunto la naturalità dello Stato secondo Dante, e non nel senso aristotelico-tomista. Per lui, il "regimen temporale" in genere, cioè qualunque forma di Stato, e non il solo Impero, è reso necessario dall'imperfezione della natura umana, ed è un remedio 'contra infirmitatem peccati'".⁶³²

En efecto, según Nardi, no sólo el imperio es concebido por Dante como una institución sobrenatural por su origen -el pecado- y por su función -el remedio contra ese pecado- sino también el "régimen temporal en general", es decir, "cualquier forma de Estado". De allí que, según esta lectura, sea posible interpretar que todas las comunidades particulares responden al mismo origen y se constituyen como parte del plan providencial divino para la salvación de la humanidad. Ahora bien, de este trabajo nos interesa destacar la noción de *naturaleza* que propone Nardi pues, en verdad, ella parece designar un modo intrínseco originalmente corrupto de la condición humana. En efecto, el imperio oficia de remedio contra la consecuencia del pecado, a saber, una naturaleza humana caída e imperfecta. Sin embargo, según el pasaje de Nardi, la naturalidad del Estado resulta coincidente con su origen pecaminoso, es decir, con un evento sobrenatural. Dicho con otras palabras, la propuesta de Nardi no parece plantear una oposición conceptual entre las nociones *natural* y *sobrenatural* sino más bien comprender la naturalidad del hombre y de sus instituciones políticas como productos de un hecho sobrenatural -el pecado- pero que, quizás paradójicamente, constituye la naturaleza/esencia de la humanidad y de sus instituciones. Ahora bien, esta interpretación genera un problema conceptual en relación a la teoría política dantesca en el Libro I pues, si el fin al que tiende la humanidad -sea natural o sobrenatural- debe alcanzarse necesariamente porque la naturaleza no hace nada en vano,

⁶³² Nardi, *ibid.*, p. 227-228: "Pero es evidente que, aún en el marco del procedimiento demostrativo de la política aristotélica, él (Dante) siempre tiene delante de los ojos de la mente el concepto de una naturaleza intrínsecamente viciada y disminuida [...] necesario y por lo tanto natural resulta para el hombre ser ciudadano o tener un rey; pero tal necesidad es [...] el resultado de la intrínseca corrupción actual de la naturaleza humana [...] En este sentido tiene que ser comprendida la naturalidad del Estado según Dante y no en el sentido aristotélico-tomista. Para él, el "régimen temporal" en general, es decir, cualquier forma de Estado y no solo el Imperio, se torna necesario a partir de la imperfección de la naturaleza humana y es un remedio 'contra infirmitatem peccati'".

¿por qué la humanidad estaría incapacitada para alcanzar ese fin y en qué sentido el imperio constituiría un remedio contra el pecado cuando, en rigor, se trataría de una institución fundada sobre la base de un hecho sobrenatural? Es decir, según la lectura de Nardi podría ponerse en duda la *necesidad* del imperio y del monarca para la consecución del bien del mundo, cuestión que Dante se ocupa de afirmar en la argumentación de todo el Libro I. Dicho de otro modo, ¿por qué sería necesaria la monarquía si en realidad el papa resultaría suficiente para remediar el pecado que, según esta lectura, es el evento sobrenatural que da origen a lo político?

Este problema fue efectivamente considerado por Dante quien lo pone en evidencia, por ejemplo, en un pasaje del Libro I, c. 3 de la *Monarchia* donde dice:

“Propter quod sciendum primo quod ‘Deus et natura nil otiosum facit’, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem [...] Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur [...] Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat”.⁶³³

En efecto, la totalidad de la humanidad constituye el cuerpo de la monarquía y posee un fin propio. Tal fin, que según Dante consiste en una operación específica, no puede existir en vano. Por el contrario, fue puesta por Dios “mediante su arte que es la naturaleza” con la intención de que esa entidad con cuerpo y alma –i.e. la totalidad dirigida por el monarca- lo alcance para llegar a su perfección.

Tanto Ercole como Nardi postulan que el planteo político de Dante tiene como trasfondo teórico y doctrinal una determinada metafísica que implica una posición ontológica, antropológica y gnoseológica. En el caso de Ercole, la naturalidad de los fines de las comunidades particulares se construye sobre la llamada “doctrina aristotélico-tomista”. Por ello, mientras que las comunidades particulares resultan “aristotélicamente” suficientes, la monarquía queda excluida del ámbito de la naturaleza. Esta doctrina resulta insuficiente a la hora de explicar el modo en el que se relacionan, conceptualmente, la totalidad de la

⁶³³ *Mon.* I, 3, 3-4: “Debemos saber primero que Dios y la naturaleza nada hacen de ocioso sino que todo lo que traen al ser existe en vistas de alguna operación [...] Ahora bien, existe una peculiar y propia operación de todo el género humano a la cual se ordena todo el conjunto de los hombres en una multitud [...] Comprenderemos cuál es esta operación si logramos establecer cuál es la potencia propia de toda la humanidad”.

humanidad y el monarca puesto que éste es la guía de esa totalidad hacia su fin propio, que se define como alcanzable en *esta vida*. En efecto, juzgamos que la base aristotélico/tomista dificulta la interpretación de los numerosos pasajes en los que Dante estima que la monarquía es necesaria porque constituye la condición de posibilidad para que la humanidad alcance su fin último y ejerza su operación específica en el ámbito temporal y contingente. Asimismo, esta concepción del fin de la monarquía como sobrenatural genera la paradoja de que la institución que debe conducir a todas las comunidades particulares hacia su fin -v.g. el imperio- de acuerdo con la insuficiencia que la caracteriza debe subordinarse al fin superior del papado. En cambio, las comunidades menores que se ordenan al fin de la monarquía, se manifiestan suficientes para alcanzar su fin propio.

En el caso de Nardi, hemos señalado la dificultad que comporta no solo considerar al imperio sino también a todo tipo de formación comunitaria de carácter temporal como el resultado de un hecho sobrenatural como es el pecado. Precisamente, esta interpretación supone la teoría antropológica agustiniana según la cual la naturaleza humana se revela imperfecta para alcanzar su fin y ello conduciría a postular una entidad natural creada con un fin que, sin embargo, no podrá alcanzar nunca por su propia potencia.

Según nuestra lectura, tanto el carácter natural del fin de la totalidad de la humanidad cuanto la fórmula “actualización del intelecto posible” admiten una interpretación basada en elementos neoplatónicos que resuelve, en gran medida, algunas de las dificultades aludidas.

En efecto, nosotros consideramos, junto con Nardi y con Ercole, que según Dante el hombre es por naturaleza un animal civil o social.⁶³⁴ Acordamos, también, en que el fin en esta vida, según Dante, consiste en “alcanzar la perfección de la que [el hombre] es naturalmente capaz y en la que se aquieta todo deseo natural”.⁶³⁵ Asimismo, pensamos que la virtud natural a la que se refiere Dante, tanto en *Convivio* como en *Monarchia*, es la capacidad racional humana.⁶³⁶ Sin embargo, sostenemos que del texto *Monarchia* surge con

⁶³⁴ Cfr. *Conv.* IV, 4; Ercole *supra* p. 11, nota 35 *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 56-57; Nardi, “Il concetto dell’ Impero...” en *op.cit.* p.229.

⁶³⁵ Nardi, “Il concetto dell’ Impero...” en *op.cit.*, p.229: “Ora il fine naturale dell’uomo, nel cui raggiungimento consiste la felicità e la beatitudine in questa vita, è il conseguimento di quella perfezione di cui è naturalmente capace ed in cui s’acqueta ogni desiderio naturale”. Cfr. *Conv.*, III, 13 y Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 48-49. *Mon.*, Libro I, cap.3.

⁶³⁶ Cfr. Nardi, “Il concetto dell’ Impero...” en *op.cit.*, p. 229; Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.* pp.58-63; Dante, *Convivio*, IV, 17 y *Monarchia*, I, 3-4.

mucha claridad que la operación propia de la humanidad⁶³⁷ no puede alcanzarse individualmente ni por ninguna de las comunidades particulares ni por el individuo sino que es un fin al que sólo puede llegar la totalidad de la humanidad. En esa línea interpretativa se inserta, según nuestra lectura, la discusión en torno a la distinción cualitativa de los fines del individuo, de las comunidades particulares y del imperio. Ella, justamente, permite comprender el fin de la totalidad de la humanidad como entelequia y como causa de la existencia de los fines a los que se ordenan las comunidades particulares y, en ese sentido, manifiesta un principio metafísico, explícitamente establecido por Dante vinculado con la noción de causa final:

“Cum in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis, movet enim primo agentem, consequens est ut omnis ratio eorum que sunt ad finem ab ipso fine sumatur”.⁶³⁸

Como hemos indicado, a través de la distinción cualitativa -y no solo cuantitativa- de los fines, nuestro objetivo es explicitar una cuestión abordada tanto por Ercole cuanto por Nardi que, según nuestra interpretación, tiene consecuencias teóricas en el modo en que puede concebirse la autonomía del poder temporal respecto del espiritual. Ambos historiadores consideran que los fines de las comunidades particulares no se distinguen entre sí sino que a medida que se complejiza la comunidad se agregan determinaciones a los fines. Justamente, como explica Ercole, se trata de un mismo fin pero a cada comunidad le correspondería un grado de complejidad mayor en relación a éste.⁶³⁹ Precisamente, en su explicación acerca de la distinción cuantitativa de los fines, Ercole señala que, según Dante, la diferencia entre los fines de las comunidades menores y el fin del imperio se encuentra vinculada solo al mayor tamaño y al aumento numérico de los individuos y las comunidades. En efecto, según esta lectura, si el fin que Dante sostiene como propio de la

⁶³⁷ Nardi identifica *fin* con *operatio* en “Il concetto dell’ Impero...”, *op.cit.*, p. 231.

⁶³⁸ *Mon.* I, 2, 7-8: “Puesto que en el orden del obrar todo principio y causa es el fin último que mueve al agente en su acción, consecuentemente la razón de todas las acciones que están ordenadas a un fin debe poder deducirse de ese mismo fin”.

⁶³⁹ En este sentido sería una diferencia cuantitativa y no cualitativa porque al fin “anterior” se le suman características nuevas pero se trata del mismo fin. Hay que tener en cuenta que Dante describe el fin último de la totalidad como el fin óptimo y ese criterio es, según nuestra interpretación, claramente cualitativo.

totalidad de la humanidad es una “operación más compleja y más general” que el fin individual, ello responde a una cuestión de tamaño y de cantidad de individuos y no a una diferencia relativa a un fin superior que implique un cambio en la calidad de vida de esa totalidad.⁶⁴⁰ Justamente, en contraposición a esta interpretación del texto *Monarchia*, hemos intentado mostrar en el capítulo anterior, que el *semper* y el *tota* de la definición dantesca constituyen una distinción que atañe al modo en el que se ejerce la potencia intelectual que diferencia cualitativamente al ser humano de cualquier otro ser creado. Asimismo, a propósito del concepto de *sufficiencia* que Ercole considera fundamental para la comprensión del carácter natural de las comunidades menores, nos interesa señalar particularmente que si bien el fin del imperio no es la *sufficiencia*, entendida como satisfacción de necesidades, ello no impide interpretar que su fin sea natural en virtud de que constituye la perfección de la totalidad de la humanidad alcanzable en esta vida.

Bruno Nardi también considera que la distinción dantesca entre los fines es exclusivamente cuantitativa.⁶⁴¹ En efecto, el autor subraya que no se trata de una verdadera diversidad cualitativa y mucho menos de una divergencia de fines sino de diversidad cuantitativa entre el fin del individuo y el fin de la humanidad.⁶⁴² Sin embargo, cuando ejemplifica la índole cuantitativa de esa distinción apela a “la diferencia entre *bonum* y *melius*” y argumenta a favor de este tipo de distinción indicando como fuente la *Política* aristotélica donde “la *civitas* es por sí misma anterior, según la intención de la naturaleza, a cualquier comunidad inferior y al individuo”.⁶⁴³ Según nuestra interpretación, la anterioridad de la *civitas* en este sentido ontológico es precisamente la que permite distinguir cualitativamente los fines de las comunidades menores o del individuo del fin de la *humana civilitas* pues, justamente, este último es un fin que opera como origen y causa de los demás y, en ese sentido, la

⁶⁴⁰ Ercole, *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 149-150, *supra*, p. 211. Tanto Nardi como Ercole ofrecen una interpretación de la fórmula *tota-simul*, que consideran clave para sostener la diferencia solo cuantitativa de los fines, Cfr. Nardi, “Il concetto dell’ Impero...” en *op.cit.*, p. 242-242 y Ercole, *Ibid.*, pp. 149-150.

⁶⁴¹ Cfr., Nardi, “Il concetto dell’ Impero...” , *op.cit.*,p. 231 donde el autor acusa a Ercole de entender la diferencia entre los fines desde un punto de vista cualitativo. Ercole expresa lo contrario en *Il pensiero politico...*, *op. cit.*, pp. 149-150. Cfr. *supra*, nota anterior.

⁶⁴² Nardi, *Ibid.*, p. 231: “non si parla di una vera e propria diversità qualitativa, e tanto meno divergenza di fini, come col Vernani crede il Kern e pare anche l’Ercole; ma piuttosto di diversità quantitativa, come ha capito bene il Parodi, tra il fine del singolo e il fine dell’umanità”.

⁶⁴³ Cfr. Nardi, *Ibid.*,p. 232: “Non diversità qualitativa, dunque, e tanto meno opposizione e contrasto, ma differenza di più e di meno, di *bonum* e di *melius* [...] come vuole appunto Aristotele. Il quale, in principio della *Politica*, espone el concetto che l’uomo è per natura animale socievole e civile, nel senso che la *civitas* é per se stessa anteriore, nell’intenzione della natura, a qualsiasi comunità inferiore ed al singolo”. Asimismo, Cfr. p. 245.

distinción radica en su carácter esencial que se manifiesta en la dependencia ontológica de los demás fines.

Hemos citado, al inicio del apartado anterior, uno de los argumentos más importantes de *Monarchia* mediante el cual Dante muestra la existencia de un fin propio para cada una de las comunidades menores y otro, distinto de ellos, específico del imperio. Además, hemos señalado que, según expresa Dante en el capítulo 2 del Libro I, el fin último constituye el principio y la causa de todas las acciones que se llevan a cabo para alcanzarlo. Justamente, Dante califica al fin de la totalidad de la humanidad como *ultimum*⁶⁴⁴ pues no solo se presenta luego de la enumeración de los fines propios de cada individuo y de cada comunidad particular sino también porque constituye el principio rector de su *inquisitio*.⁶⁴⁵ Por ello, el término *ultimum* aplicado al fin indica, por un lado, que el fin es el principio de las demostraciones y, por el otro, que es la causa final de las acciones que mueven al agente para alcanzarlo. De forma equivalente a la última potencia, que Dante ubica en el alma humana, también el fin es último porque es superior a otros fines y porque constituye el fundamento ontológico de todos ellos.⁶⁴⁶ En ese sentido, no hay duda de que el criterio por el cual es posible distinguir entre fines inferiores y superiores, no es solo cuantitativo sino que expresa, en cambio, una ponderación claramente cualitativa. Ahora bien, ¿por qué es importante para nuestro estudio del texto establecer esta distinción cualitativa?

El argumento expuesto por Dante, que hemos considerado como núcleo de nuestro análisis concerniente a las posturas historiográficas de Ercole y Nardi, también constituyó la piedra de toque de la acusación que Guido Vernani proporcionó pocos años después de que la *Monarchia* se conociera. En el *De reprobatione monarchia*, Vernani criticó a Dante por haber distinguido los fines del hombre individual y el fin de la totalidad de la humanidad pues, según el fraile, el único fin del hombre es la felicidad y ella consiste en la visión de Dios. El fin de un hombre coincide, además, con el de todos los hombres. En efecto, Guido Vernani indica que:

⁶⁴⁴ Cfr. *Mon.*, Libro I, cap. 3, p. 14-16: “et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit”.

⁶⁴⁵ Cfr. *Mon.* I, 2, 8: “Illud igitur, siquid est, quod est finis universalis civilitatis humani generis, erit hic principium per quod omnia que inferius probanda sunt erunt manifesta sufficienter”.

⁶⁴⁶ Por eso puede ser considerado principio y fin (*arché* y *télos*), Cfr. *infra*, p. 238.

“quod non est alius ultimus finis unius singularis hominis, et alius totius humanis generis”.⁶⁴⁷

Surge con claridad del tratado *Monarchia*, que allí Dante propone una distinción entre los fines de las partes orgánicas del ser humano (dedo, mano, brazo) y el fin del ser humano como totalidad. Esa distinción se manifiesta análoga a aquella que se establece entre los fines de las comunidades particulares y el fin del imperio. En ese sentido, es posible que la crítica de Vernani tenga apoyo en el texto dantesco. Para poder esclarecer este punto comparamos la interpretación que lleva a cabo Vernani con el texto original de Dante:

Dante Alighieri <i>De Monarchia</i>	Crítica de Guido Vernani en <i>De reprobatione monarchiae</i>
<i>Et ad evidentiam eius quod queritur, advertendum quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem et alius ab hoc ad quem manum totam et rursus alius ab utroque ad quem brachium aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singulares hominem, alius, ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit.</i>	<i>Partes habent diversos fines inter se, et etiam diversos a fine totius. V.gr. Alius est finis oculi silicet videre colores et dirigere gradientes et alius est finis auditus silicet cognoscere sonos. Differunt isti fines a fine hominis singularis, cujus istae partes sunt potentiae naturales. Quis autem sit finis hominis, non declarat. Unde dicit, quod sicut finis partis hominis est aliud a fine totius hominis: ita finis unius hominis, est alius et diversus a fine totius humani generi, cum unus singulares homo sit pars totius multitudinis.</i>

Según nuestra lectura, confrontando ambos textos pueden observarse tres cuestiones: 1) la primera de carácter semántico, esto es, sobre el sentido o significado que puede tener el término *aliud* en ambos textos; 2) la segunda, de carácter teórico, porque el sentido de ese término se traduce en una interpretación relacionada con el concepto de *fin*; 3) la tercera, de carácter político porque la interpretación teórica y conceptual derivada de las premisas anteriores resulta esencial para nuestra exégesis sobre la teoría política dantesca.

En efecto, en el texto *Monarchia* el término que indica una distinción entre los fines es la expresión *aliud* que posee varios significados. Uno de ellos, vinculado con su uso en lógica, lo distingue particularmente de la palabra *diversus* que es la expresión utilizada por

⁶⁴⁷ Vernani, *De reprobatione monarchia... op.cit.*, p. 4.

Vernani, ausente del pasaje original dantesco. En ese sentido, la voz *aliud*, si bien señala una diversidad esencial o sustancial entre dos cosas (como también lo hace el término *diversa*), puede presentarse junto con la partícula *ab* y, en ese caso, posee una cierta especificidad pues, en lógica, la expresión *aliud ab* puede indicar una especie superior o inferior.⁶⁴⁸ Esta fórmula aparece, por ejemplo, cuando Dante indica que el fin al cual tiende la mano en su totalidad es superior al que tiende el pulgar (*quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem et alius ab hoc ad quem manum totam, etc.*). De ese modo, la fórmula “*alius ab*” conduce a entender el “fin último” como óptimo o superior⁶⁴⁹ en relación con los otros fines enunciados en el argumento.

En lo que concierne a la segunda cuestión, es decir, el plano teórico-conceptual, esa interpretación del término permite establecer, por un lado, una clara diferencia cualitativa entre los fines de las comunidades particulares entre sí y respecto del fin de la monarquía y,

⁶⁴⁸ Magnavacca S., *Léxico Técnico... op.cit.*, voz *aliud*, p. 67, cita Pedro Hispano *Summae logicae* 8, 12.

⁶⁴⁹ Y así lo traduce Francisco Bertelloni en *De la Monarquía y otros textos*, Centro Editor de América Latina, 1984. En la edición crítica de Ricci (*Dante Alighieri Monarchia*, ed. de Pier G. Ricci, Verona, 1965) encontramos el término *optimus* en lugar de *ultimus*. En la edición bilingüe traducida por Vinay, en cambio, se adoptó el término *ultimus*. Seguimos esta edición por algunos motivos: en primer lugar porque, como aclara el propio Ricci citando a Vinay en la p. 140: “*optimum ad quod* es equivalente a “fin último” o “bien supremo” considerado desde el punto de vista de la *operatio* necesaria para alcanzarlo”. Ricci, sobre la base de este argumento, prefiere *optimus* puesto que es equivalente a *ultimus* y se encuentra en una mayor cantidad de manuscritos (*ultimus* sólo se encuentra en un manuscrito que es, además, el menos confiable). Nuestra interpretación, como mostraremos, podría sostenerse aún cuando el término en cuestión fuese *optimus*. Sin embargo, preferimos el término *ultimus* porque consideramos, como se verá, que representa mejor la idea de que existe un fin temporal, alcanzable en esta vida por el hombre. En segundo lugar, Ricci sostiene que el *optimo* de la frase que aparece posteriormente al final del capítulo 3 (Ricci, pp. 142-143; Vinay pp. 26-28) -i. e. *que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit*- se encuentra en relación con el *optimus* del argumento que nos ocupa. Si bien es cierto, según nuestro punto de vista, que la especulación es el fin último y óptimo al que puede llegar el ser humano y que el fin del género humano es un fin intelectual, es decir especulativo, pues consiste en actualizar la potencia del intelecto posible; sin embargo en este argumento, nos encontramos con una enumeración de fines naturales (el de la mano, el brazo, el individuo, las comunidades menores) que culmina en un fin, dado por Dios al género humano pero a través de su arte: la naturaleza. La enumeración de fines indica que hay un primer fin y un último fin y el contexto argumentativo indica que esos fines son naturales, en cuanto intrínsecos a cada uno de los entes mencionados, justamente porque cada uno de esos fines y también el último de ellos, es alcanzable en virtud de la existencia de una *operatio* propia de la totalidad. Dante se pregunta, en efecto, cuál es la operación propia de la totalidad de la humanidad y, sobre esa base, define cuál es su fin propio. El fin último natural del género humano es la actualización del intelecto posible que es un fin especulativo que *per extensionem* se hace práctico (*unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus*) (Libro I, cap. 3, Vinay p. 26; Ricci, p. 142). En este sentido, interpretamos que, en este argumento, por estar vinculado a la *operatio* necesaria para la consecución del fin, debemos dar prioridad al pasaje citado anteriormente que hemos definido como un principio metafísico en el que Dante dice “*cum in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis movet enim primo agentem, consequens est ut omnis ratio eorum que sunt ad finem ab ipso finem sumatur*” (Libro I, cap 2, Vinay p. 12; Ricci p. 138) puesto que, como indicamos, pone de manifiesto que en el ámbito operativo o práctico propio de la ciencia política, el fin se considera como una causa final que mueve al agente a las acciones que se llevan a cabo para alcanzarlo.

por el otro, consolida la hipótesis de que el modelo metafísico-causal neoplatónico, según el cual el orden de la realidad se estructura de forma gradual de acuerdo a estratos inferiores y superiores del ser, resulta una influencia determinante en el pensamiento político de Dante.

Justamente, esta cuestión observada desde el punto de vista político, suscita un interrogante en relación a las tesis de Ercole y Nardi, pues es complejo comprender por qué podría constituir un problema postular la distinción cualitativa entre los fines particulares y el fin de la totalidad. Guido Vernani explica esos motivos señalando que, de ese modo, se instituye la posibilidad de que pueda aspirarse a un tipo de felicidad mundana, temporal, en esta vida. Aún más, un tipo de felicidad política que consiste en la puesta en práctica de las virtudes morales. En ese sentido, Vernani niega categóricamente esa posibilidad advirtiéndolo, en cambio:

“quod in ista mortali vita beatitudo haberi non potest”.⁶⁵⁰

No es menor notar que el apoyo argumentativo del fraile se basa en algunos pasajes de *Confesiones* y *Ciudad de Dios* en donde se enfatizan tanto el carácter transitorio de esta vida mortal como la condición humana signada inexorablemente por el vicio. El problema político que preocupa a Vernani es la posibilidad de que se sustraiga a la iglesia cierto poder de intervención en los asuntos temporales, suceso que puede ser factible si el fin de la totalidad de la humanidad puede ser alcanzado sin la ayuda del sacerdocio y, por lo tanto, limitando la autoridad y la jurisdicción de la iglesia y del Papa.

En suma, como señalamos anteriormente, Dante establece una comparación entre, por un lado, los fines propios de cada parte del cuerpo humano y del hombre como totalidad y, por el otro, entre las comunidades particulares y la monarquía que comprende todo el género humano. Según deducimos del argumento de Dante, la distinción cualitativa de los fines implica, en primer lugar, una diferencia específica entre el ser humano y cualquier otra entidad viviente pues, precisamente, la operación propia del ser humano consiste en el ejercicio de su razón. En segundo lugar, si el punto de vista fuera exclusivamente cuantitativo, el fin de la mano, por ejemplo, se alcanzaría a través de una operación que,

⁶⁵⁰ Vernani, *De reprobatione.... op.cit.*, p. 6.

ejercida en una mayor cantidad, es decir por muchas manos, podría llegar a constituirse en el fin de la totalidad. Del argumento se derivaría, en ese caso, que el criterio por el cual puede considerarse *mejor* a un régimen de gobierno consiste en que sea evaluado de ese modo por una gran cantidad de gente o por la mayoría.⁶⁵¹ Según nuestra lectura, no es ésta la regla a la que Dante hace referencia. Más bien, el criterio por el cual un régimen de gobierno puede definirse como *mejor*, pues su fin es superior al de las demás comunidades, es el que fundamenta la existencia de los fines inferiores y de las comunidades particulares. Dicho de otro modo: la monarquía (totalidad/unidad) no deviene de una suma de comunidades menores (partes/multiplicidad); por el contrario, ella garantiza su existencia. De esa forma, la distinción cualitativa entre los fines particulares y el fin último indica el carácter autónomo y suficiente de una cadena causal cuyo primer principio lo constituye el monarca. Por ello, en el siguiente apartado, analizaremos el concepto de *ordinatio* como una expresión de la causalidad final de acuerdo con la idea de que, puesto que la causa universalísima del recto orden político es el monarca,⁶⁵² entonces las comunidades particulares se ordenan a la monarquía *ratione finis*. En ese sentido, la legalidad del orden político se instaura a partir de un modelo causal cuya primera causa y efectos pertenecen al ámbito temporal.

A pesar, entonces, de que ni Francesco Ercole ni Bruno Nardi comparten las mismas preocupaciones que Vernani, paradójicamente arriban a conclusiones similares pues, de una parte, sobre la base de la doctrina aristotélico-tomista, la dificultad reside en poder dar cuenta de la idea, claramente presente en el texto, de la existencia de un fin último alcanzable en esta vida mediante una operación específica que puede ejecutar el conjunto de la sociedad. Por otro lado, sobre la base de la doctrina agustiniana relativa a la condición imperfecta de la naturaleza humana, se debe acudir a una identificación de lo natural y lo sobrenatural anulando, por ejemplo, la definición explícita que Dante ofrece del imperio al destacar su carácter temporal y superior a toda autoridad constituida en ese ámbito contingente.⁶⁵³ En ese sentido, según nuestra interpretación, el apremio por catalogar el

⁶⁵¹ Cfr. *Marsilio de Padua, Defensor Pacis* I, XI, 3, según la Edición crítica de Scholz Richard, Hannover, 1933.

⁶⁵² Cfr. *Mon.*, I, 11, 18.

⁶⁵³ No tendría el mismo sentido, por ejemplo, el argumento que considera al ser humano como horizonte, es decir, como medio entre dos hemisferios. Sobre el vínculo conceptual entre “temporal” y “natural”, valga la convincente explicación de Vinay en *Monarchia... op. cit.*, nota 3, p. 9. Cfr. *supra*, p. 155, nota 481. donde

pensamiento de Dante de acuerdo con una única tradición filosófica, resulta un obstáculo para la comprensión del tratado político.

Causalidad final y eficiente: los conceptos de *ordinatio* y *reductio*

Hemos señalado que Dante, al iniciar el tratado *Monarchia* establece, en primer lugar, la existencia de un fin al que tiende la *humana civilitas* y luego determina cuál es ese fin.⁶⁵⁴ Asimismo puntualizamos, que en el tratado político la justificación de la autonomía del poder temporal frente al poder papal depende del modo en el opera argumentativamente la doctrina de la causalidad final. Indicamos también que Dante concibe la consecución de la paz y la existencia de un monarca como condiciones de posibilidad para que la humanidad alcance su fin último.⁶⁵⁵ En el capítulo 5 del Libro I de *Monarchia*, la primera demostración atañe a la cuestión sobre la necesidad de la monarquía para el bien del mundo.⁶⁵⁶ Tanto ella cuanto las comunidades particulares se ordenan a su fin como a su perfección.⁶⁵⁷ Por ello, las comunidades menores se vinculan entre sí en tanto que partes y también se relacionan, como totalidad, respecto de uno que no es parte. Precisamente, la totalidad se ordena a su fin propio aunque para alcanzarlo, el género humano debe unirse bajo la guía de un gobernante. De ese modo, tanto las comunidades particulares cuanto la totalidad se ordenan a un fin superior y último bajo el gobierno del monarca:

cita a Tomás de Aquino y al *De regimine christ.* de Giacomo da Viterbo (*temporale dicitur id quod respicit naturam...*) y explica que “*tempus*” hace referencia al mundo de los “*corruptibilia*” y al “*regnum nostre mortalitatis*”.

⁶⁵⁴ *Mon.* I, cap. 2, 8, supra, p. 220, nota 645. El argumento finaliza: “esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est”.

⁶⁵⁵ Para los pasajes correspondientes, Cfr. supra, p. 190, nota 573.

⁶⁵⁶ Cfr. *Mon.* I, cap. V, 4-10: “Itaque prima quaestio sit: utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria”.

⁶⁵⁷ Cfr. *Mon.* I, cap. 5, 4-10: “Si enim consideremus unum hominem, hoc in eo contingere videbimus, quia, cum omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et reatrix omnium aliarum. Si consideremus unam domum, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt paterfamilias, vel eius locumtenentem. Si consideremus vicum unum, cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsis preheminentem consentientibus aliis. Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen, et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua; quod si aliter fiat, non solum finis vite civilis amittitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitatis cum magori fiducia sue tranquillitatis, oportet esse regem unum qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur” (subrayado nuestro).

“*Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut regens, et hoc “Monarca” sive “Imperator” dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium*”.⁶⁵⁸

Respecto de la noción de *fin* utilizada por Dante en *Monarchia*, intentamos determinar algunas cuestiones que consideramos importantes: en primer lugar, el concepto de *fin* indica la existencia de una causa que produce un movimiento en virtud del cual la totalidad de la humanidad se constituye como tal, pues el fin implica su perfección ontológica. En segundo lugar, hemos señalado que el fin de la monarquía se manifiesta como superior frente a los fines de las comunidades menores o particulares pues constituye su fundamento, precisamente, por su condición de causa o principio del movimiento. Un tercer punto que intentamos evidenciar atañe al carácter natural del fin que, según la metafísica aristotélica, se revela por su condición intrínseca a una entidad y alude, por ello, a una serie de capacidades y operaciones que la definen esencial y específicamente. Por último, puntualizamos que el concepto de fin se asocia, en *Monarchia*, con una estructura organizada según un orden ontológico gradual que se sustenta en el modelo metafísico neoplatónico. Ello significa, precisamente, que los fines se estructuran de acuerdo con un criterio cualitativo, es decir, según su valor superior o inferior en la escala de esos grados ontológicos.

Hemos afirmado, también, que el contexto político medieval estuvo signado por la existencia de dos poderes, el espiritual y el temporal, que a lo largo de los siglos se manifestó según una mayor o menor conflictividad. Sobre la relación entre esos dos poderes se expresaron tanto los papas en sus decretos y bulas como los intelectuales laicos. Justamente, uno de los aspectos significativos del tratado *Monarchia* -vinculado con el contexto político del siglo XIV- consiste en exponer el problema de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual. En lo que sigue intentaremos evidenciar el modo en que la noción de causalidad opera en la argumentación dantesca para justificar, desde un punto de vista filosófico, la suficiencia del poder temporal y su relativa autonomía respecto

⁶⁵⁸ *Mon.* I, cap. 5, 9: “Ahora consta que la totalidad del género humano está ordenada a un fin, como ya fue mostrado: luego es necesario que uno sea el que la gobierne o dirija y éste debe llamarse Monarca o Emperador. Por lo que resulta evidente que la Monarquía o Imperio es necesaria para el bienestar del mundo”. Parte de este argumento también, *supra*, p. 190, nota 574.

del papado, poniendo de manifiesto los conceptos filosóficos que articulan esa idea de causalidad.

En lo específico, el concepto de *finalidad* aparece, en el tratado político, ligado a las nociones de *ordinatio* y *reductio*. La primera de ellas, presente en el Libro I, es operativa en la argumentación política dantesca para mostrar al monarca como la causa del recto orden político temporal. La idea de *ordinatio*, precisamente, supone una alineación de los efectos hacia la causa *ratione finis* que tiene lugar de acuerdo con la capacidad del efecto, esto es, su *modus potentiae*. La segunda, expuesta en el libro III, resulta funcional para demostrar que la autoridad del emperador depende directamente de Dios que es la única causa que, en rigor, puede crear. Por ello, el concepto de *reductio* parece expresar un tipo de acción causal absoluta que, según nuestra interpretación, puede analizarse en el marco de la exposición que presenta Proclo en relación con el movimiento de retorno del efecto a su causa y, también, vinculado con la noción de *creatio* que, de acuerdo con la doctrina expuesta en el *Liber de causis*, atañe a la acción que ejerce la causa primera. Procuraremos, por ello, determinar la conexión teórica entre la noción de causalidad final aristotélica y la de causalidad final neoplatónica analizando, en particular, la utilización del *Liber de causis* en el mismo contexto argumentativo en el que aparece la noción de *ordinatio*, v.g. en el Libro I. Asimismo, consideraremos el concepto de *reductio* presente en el Libro III que sugiere, también, una correspondencia con el modelo causal ofrecido por el tratado anónimo.

Afirmación de la entidad del poder temporal: el concepto de *ordinatio*

Desde el punto de vista ontológico la noción de *orden*, que resulta esencial para la comprensión del pensamiento medieval,⁶⁵⁹ simboliza la disposición de la realidad según una jerarquía establecida de acuerdo con la dignidad del ser de las cosas que la integran. En ese sentido, la expresión *ordo* adquiere importancia para definir una organización causal pues señala, precisamente, que esa estructura gradual se establece según una relación entre causas y efectos. Esto es, aquello que se ubica según su dignidad y su ser en un grado superior de la jerarquía es causa de lo que se encuentra en un grado inferior de ella.

⁶⁵⁹ Cfr. la expresión *ordo* en Magnavacca S., *Léxico Técnico... op.cit.*

Según explica Dante en *Monarchia* I, c.6, la noción de orden puede definirse de dos modos:

“*Cum ergo duplex ordo reperiatur in rebus, ordo scilicet partium inter se, et ordo partium ad aliquod unum quod non est pars*”.⁶⁶⁰

En efecto, como hemos señalado el orden de la realidad puede presentarse, por un lado, según una relación que involucra las partes entre sí o, por el otro, según el vínculo entre esas partes respecto de uno que no es parte. Es posible comprender esta clasificación a la luz de la distinción entre causas *per accidens* y causas *per se*. En el primer caso, al considerar una cadena en la que se suceden causas y efectos, donde además los efectos pueden ser, a su vez, causas de lo que sigue de ellos, cada una de esas instancias no depende de la otra en el ejercicio de su poder causal sino que entre ellas tiene lugar simplemente una sucesión. De ese modo, la intención de la causa alcanza solo al efecto próximo y no afecta al resto de la cadena causal. Así como cuando una persona enciende una vela y luego, más allá de su intención, ella es usada para encender otras. Las últimas acciones, precisamente, no dependen del poder causal de la primera, en virtud del cual se encendió la primera vela.⁶⁶¹ El orden entre las partes entre sí, al que hace referencia Dante, comparte una característica esencial con las causas denominadas *per accidens*, a saber, que en un orden de este tipo, la operación de cada una de ellas no es reductible a la de las otras. En el segundo caso -i.e. el de las causas ordenadas *per se*- sucede lo contrario pues las causas solo ejercen su poder para producir un efecto si reciben la influencia de la causa precedente. Precisamente, como hemos mostrado, la influencia se extiende a través de la cadena de causas-efectos que constituyen los intermediarios desde la primera causa hasta el último efecto que no es causa. Este tipo de orden exige, justamente, una causa primera incausada que no se relaciona con las otras causas en cuanto parte sino como uno que no es parte. Por ello, las causas ordenadas *per se* pueden reducirse al primer principio pues también se despliegan a partir de él. Por ejemplo, cuando el arte del herrero mueve la mano, la mano mueve el martillo que golpea el hierro y el martillo forja el hierro, lo cual

⁶⁶⁰ *Mon.* I, cap. 6, 2: “Puesto que el orden que se encuentra en las cosas es doble, pues en ellas hay un orden de las partes entre sí y hay un orden de las partes respecto de uno que no es parte”.

⁶⁶¹ El ejemplo es de Aquino en el *Comentario* a la prop. 1 del *Liber de causis*: “sicut cum aliquis accendit candela, praeter intentionem eius est quod iterum accensa candela accendat aliam et illa aliam; quod autem praeter intentionem est, dicimus esse per accidens”.

constituía la intención del arte del herrero.⁶⁶² En este caso, se produce un regreso desde el último efecto hacia la causa primera, pues la intención de la causa primera constituye no solo el inicio del movimiento sino también el fin al que tendía toda la serie causal, esto es, aquello que constituía la intención del herrero. Justamente, en las causas ordenadas *per se*, el momento de la regresión a la primera causa de la serie resulta necesario para que se produzca el efecto.⁶⁶³

Dante ofrece un ejemplo de este último tipo de orden –v.g. de las partes respecto de la unidad– apelando a la imagen de un ejército cuyos componentes se relacionan, por un lado, entre sí y por otro, con su comandante.⁶⁶⁴ El mismo ejemplo aparece en *Metafísica* XII,⁶⁶⁵ es decir, en el libro que, de acuerdo con el programa de los estudios universitarios en París, tenía su continuación en el *Liber de causis*, considerado como otro texto “aristotélico”. Ese mismo capítulo del libro *Lambda*, además, concluye con una frase cuyo sentido se repite una y otra vez en *Monarchia*, a saber, que no es bueno el gobierno de muchos sino que éste debe ser ejercido por uno solo.⁶⁶⁶

Para sostener esta misma idea, Dante apela a ciertos postulados que podemos esquematizar de la siguiente manera:

- a) El fin de la totalidad es mejor que el fin de la parte. Por ello, la parte tiende hacia el todo, como hacia su fin y su perfección. Por lo tanto, la parte se ordena al todo, como a su propio y óptimo fin⁶⁶⁷.
- b) El fin de la parte se ordena a la unidad porque su existencia depende de la unidad. Por ello, el orden de las partes en relación a la unidad es mejor y no viceversa⁶⁶⁸.

⁶⁶² Tomás de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, prop. 1: “sicut cum ars fabrilis movet manum, manus martellum qui ferrum percussura extendit, ad quod fertur intentio artis”.

⁶⁶³ Para la noción de *regressus* en relación con las causas *per accidens* y causas *per se*, Cfr. Magnavacca S., *Léxico Técnico... op.cit.* término “*regressus*”.

⁶⁶⁴ Cfr. *Mon.* I, 6, 2-3: “sicut ordo partium exercitus inter se et ordo earum ad ducem”.

⁶⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica* XII, 10 1075a 10-15.

⁶⁶⁶ Cfr. *Mon.* I, 5, 3-4: “quando aliqua plura ordinantur ad unum oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi”. Los intérpretes indican una frase similar en la *Política* de Aristóteles (1253 a 1-3) aunque en nuestra opinión no está claro que se trate de ella. Sí, en cambio, la cita de Dante parece corresponder con el proemio al *Comentario a la Metafísica* de Aquino: “sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta”. Cfr. Vinay, p. 35. Es interesante notar que el ejemplo del comandante del ejército se plantea de modo similar al del piloto de la nave que Alberto retoma en su investigación sobre el alma.

⁶⁶⁷ *Mon.* I, 6, 1: “Pars ad totum, se habet sicut ad finem et optimum: ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum”.

c) Una cosa se define como mejor cuando se encuentra más próxima a aquello que es óptimo y lo óptimo es el fin. Aquello que realiza uno solo está más próximo al fin, por lo tanto es mejor⁶⁶⁹.

El último de estos axiomas expresa, claramente, el supuesto metafísico que postula una distancia ontológica entre las causas y los efectos. Como estudiamos en la primera parte de esta tesis, según la doctrina de Proclo, este supuesto indica la mayor universalidad y potencia de la causa respecto de lo que se sigue de ella. Asimismo, según el *Liber*, la distancia ontológica entre la causa primera, las causas segundas y los efectos marcaba, precisamente, el carácter remoto de la primera y el próximo de las segundas en relación con el efecto. Ello se conecta además, con la capacidad de la causa primera para crear y mantener los efectos en el ser, prerrogativa que compete solo a ella. Si esto es así, podemos afirmar que, en *Monarchia*, la causa primera se identifica con Dios por su carácter “remoto” en relación con el efecto, por su mayor potencia causal, por su mayor universalidad en cuanto es causa de la totalidad de los efectos y por su potencia creadora.⁶⁷⁰ En cambio, el monarca presenta ciertas características asimilables a las que posee la inteligencia según la exposición del autor del *Liber de causis*. En efecto, a continuación analizaremos la operatividad que adquieren, en línea de continuidad con el contexto argumentativo del modelo causal del *Liber de causis*, tres nociones que Dante utiliza para afirmar la figura del monarca y, consecuentemente, la entidad del poder temporal: *proximidad, semejanza y suficiencia*.

Proximidad, semejanza y suficiencia

En el capítulo 11 del Libro I Dante describe al monarca como una causa próxima a la totalidad de la humanidad:

⁶⁶⁸ *Mon.*, I, 6, 2-3: “Ordo partium ad unum est melior tanquam finis alterius: est enim alter propter hunc, non e converso”.

⁶⁶⁹ *Mon.*, I, cap. 14, 3: “Preterea, res dicitur melior per esse propinquior optime; et finis habet rationem optimi; sed fieri per unum est propinquius fini: ergo est melius”.

⁶⁷⁰ Cfr. *Mon.*, Libro III, 7. La claridad con la que Dante niega que el papa tenga la potencia para intervenir en las operaciones de la naturaleza y, sobre todo, para crear.

“*Sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus [...] principibus aliis homines non appropinquant nisi in parte, Monarche vero secundum totum. Et rursus: principibus aliis appropinquant per Monarcham et non e converso*”.⁶⁷¹

La idea de *proximidad*, que denota la distancia ontológica entre los grados de una realidad ordenada, es establecida por Dante respecto de los poderes inferiores al monarca, esto es, de los príncipes de comunidades menores cuyo poder deriva de la existencia de la monarquía. Dios, en cambio, constituye una causa remota de la totalidad pues la crea, directamente, otorgándole su ser y la gobierna indirectamente a través del monarca que recibe su autoridad de él *inmediate*.⁶⁷² De ese modo, la cadena causal en el ámbito temporal se configura a partir de una causa que recibe su potencia (*virtus*) de la causa primera pero rige sobre aquello que se sigue de ella. En efecto, como hemos investigado en el capítulo 2 de esta tesis, algunas proposiciones del *Liber de causis* enfatizan la función de la inteligencia como intermediaria entre Dios -quien gobierna la totalidad del universo-⁶⁷³ y la realidad que se despliega a partir de la inteligencia, sobre la cual ella rige de acuerdo con la potencia que recibe de Dios.⁶⁷⁴ Precisamente, el autor del *Liber* llama a la inteligencia “príncipe de las cosas que están bajo ella”.⁶⁷⁵

Asimismo, respecto del concepto de *proximidad*, esta idea se conecta con el concepto de *semejanza* que aparece en el capítulo 8 del Libro I puesto que allí Dante dice:

“*Et omne illud bene se habet et optime quod se habet secundum intentionem primi agentis, qui Deus est [...] De intentione Dei est ut omne causatum divinam similitudinem representet in quantum propria natura recipere potest [...] Ergo humanum genus bene se habet et optime quando secundum quod potest Deo assimilatur. Sed genus humanum*

⁶⁷¹ *Mon.*, Libro I, 11, 15-17: “Pero los hombres están más cerca del monarca que de los otros príncipes [...] los hombres están cerca de los otros príncipes solo en parte mientras que del monarca están cerca como totalidad. Aún más, los otros príncipes se aproximan por medio del monarca y no a la inversa”. Trad. propia.

⁶⁷² Cfr. *Mon.*, Libro III, 13, 3-4.

⁶⁷³ Cfr. LdC, prop. 14, 21 y sobre todo 22 (173, 174, 175): “Deus, benedictus et sublimis, praecedit intelligentiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentia”.

⁶⁷⁴ Cfr. LdC, prop. 22 (173, 174, 175): “Intelligentia regat res quae sunt sub ea [...] Deus quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen”.

⁶⁷⁵ Cfr. LdC, prop. 8 (82): “Intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea”.

maxime Deo assimilatur quando maxime est unum, vera enim ratio unius in solo illo est".⁶⁷⁶

En efecto, el principio neoplatónico procleano, transmitido también por el autor del *Liber*, establece que a menor distancia ontológica mayor resulta la similitud entre los grados continuos del orden de la realidad. Si bien es cierto que para Proclo este principio se sostenía en el *estar-en* de la causa en el efecto y del efecto en la causa y además era posible gracias a la estructura triádica del vínculo causal, para el autor del *Liber*, a la hora de explicar la relación de semejanza entre causa y efecto, adquiere más importancia el concepto de *modus sua potentia* –que Dante expresa *in quantum propria natura recipere potest* en el pasaje citado- que indica la posibilidad de los efectos para retornar a su causa. De hecho, como hemos podido mostrar, la noción de *semejanza* aparece solo cinco veces en el tratado anónimo aunque, justamente, una de ellas es la que señala la semejanza de la inteligencia respecto de Dios:

“Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regit res quae sub ea sunt”.⁶⁷⁷

La noción de *ordinatio* del libro I, como concepto operativo de la argumentación política dantesca, indica la existencia de una causa primera universal que genera efectos semejantes a ella. Si la causa del orden de la totalidad es una sola, también sus efectos, en la medida de su potencia, se asemejan al primer principio manteniendo la unidad. Pero ahora, la noción de causa final ya no se comprende solo como el fin al que se ordena lo real sino también como el punto de partida de la realidad, pues el monarca –que es uno- parece ser la causa de la unidad de la humanidad en la medida en que ella se asemeja a él:

⁶⁷⁶ *Mon.* Libro I, 8, 1-4: “Bueno es todo aquello que se conforma a la intención del primer agente, que es Dios [...] Pero es la intención divina que todo represente en algo a Dios, en cuanto la propia naturaleza pueda recibir [la bondad e intención de Dios] [...] En consecuencia el género humano alcanza su óptima disposición cuando logra la máxima semejanza con Dios. Pero, el género humano alcanza esta máxima semejanza cuando logra su máxima unidad, pues la verdadera razón de la unidad está solo en él”. Trad. propia.

⁶⁷⁷ *LdC*, prop. 22 (173): “La inteligencia es el primer creado y el más semejante a Dios sublime; y a causa de ello rige las cosas que son inferiores a ella”.

“*Genus humanum maxime est unum quando totum unitur in uno, quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet*”.⁶⁷⁸

Por lo tanto, si en la argumentación de los primeros capítulos de *Monarchia*, Dante presentó el fin de la totalidad de la humanidad -i.e. una operación que consiste en la actualización del intelecto posible- y expresó su índole causal,⁶⁷⁹ ahora verificamos que a partir del capítulo 8 del Libro I, la noción de causalidad final se conecta, por una parte, con el concepto neoplatónico de *semejanza* y por otra, en el capítulo 11, con la idea de *proximidad* para caracterizar la relación entre el monarca, los príncipes y el pueblo. Estos conceptos parecen constituir el sustento teórico de la propuesta política de Dante que radica, justamente, en que la totalidad de la humanidad se conforme como unidad bajo la guía del monarca para alcanzar su fin propio. Sin embargo, si hasta el capítulo 3 del Libro I de *Monarchia* el concepto de causalidad final podía avenirse al modelo propuesto por la filosofía aristotélica (el esquema de las cuatro causas), a partir de allí es necesario conectar ese concepto con nociones que pueden provenir de textos cuyo origen doctrinal es neoplatónico.

En ese sentido, es necesario reparar en que la justificación teórica del gobierno de la inteligencia, según la formulación del autor del *Liber*, supone el concepto de *sufficiencia*⁶⁸⁰ que aparece en las proposiciones 14 y 21 del texto anónimo y se vincula, como mostramos en el capítulo 2, con el carácter de *ultima potentia* de la inteligencia y su gobierno *apud nos*.⁶⁸¹ Asimismo, es útil recordar aquí que la exégesis de Alberto Magno en torno a estas nociones aportaba también una definición de la inteligencia que provenía de su comparación, por un lado, con el primer principio y, por el otro, con aquello que se sigue de

⁶⁷⁸ *Mon.* Libro I, 8, 4-5: “El género humano es máximamente uno cuando se encuentra reunida en una unidad, y esto solo sucede cuando toda ella subyace a un solo príncipe”.

⁶⁷⁹ Pues, según Dante, el fin es el principio de las acciones que se llevan a cabo para alcanzarlo, Cfr., *supra*, p. 219, nota 638.

⁶⁸⁰ Ercole expresa el tomismo de Dante con la noción de *sufficiencia* de las comunidades particulares que por ello son naturales, a diferencia de la monarquía temporal que, según el historiador, posee un origen sobre natural.

⁶⁸¹ La prop. 14 del LdC explica la *reditio completa* que atañe a la inteligencia: “Et non significo per reditioem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam”. LdC, prop. 21: “Et completum, apud nos, quamvis sit sufficiens per se ipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino”.

ella.⁶⁸² De esa forma, como hemos mostrado, la inteligencia podía constituir el límite y el principio explicativo de la composición de las formas universales que se conectan con la materia.⁶⁸³

En el capítulo 11 del Libro I, Dante justifica la necesidad de la existencia de una monarquía gobernada por uno solo:

“Sed Monarcha non habet quod possit optare, sua namque iurisdictio terminatur oceano solum, quod non contingit principibus aliis quorum principatus ad alios terminatur, ut puta regis Castelle ad illum qui regis Aragonum”.⁶⁸⁴

La afirmación sobre el monarca que Dante ofrece en este pasaje atañe a la imposibilidad de que sea afectado por la ambición (*cupiditas*) pues su jurisdicción, que abarca la totalidad de lo temporal, se extiende mucho más que la de los príncipes. Este principio, podría tener como premisa el concepto aristotélico de *sufficientia* presente en la *Ética nicomaquea*. En efecto, en el contexto de su explicación sobre las formas de los gobiernos del capítulo 10 del Libro VIII de la *Ética*, Aristóteles afirma:

“Porque no hay rey que no se baste a sí mismo y no sea superior en todos los bienes, y tal persona no necesita nada”.⁶⁸⁵

⁶⁸² Cfr. *supra*, p. 122, nota 381. Alberto Magno, *De causis et processibus...* L.II, I, cap. 19: *Comparatum ad id quod post ipsum est, infinitum est potentialiter [...] sed quod advertendum, quod secundum se ipsum acceptum est infinitum [...] Finitum autem est non ex seipso, sed ex primo principio.*

⁶⁸³ *Ibid.*, L.II, I, cap. 19, 89- 91: *et nisi esset finitum hoc modo non posset esse terminus resolutionis et principium compositionis universorum.*

⁶⁸⁴ *Mon.* Libro I, 11, 12-13: *“Pero el monarca nada puede desear porque su jurisdicción tiene el océano como término, cosa que no sucede a los restantes príncipes cuyos principados terminan donde comienzan los principados de otros, como por ejemplo el del rey de Castilla que limita con el del rey de Aragón”*. Un argumento similar en *Convivio* IV, 9, 1-3, donde el énfasis está puesto en el concepto de *límite*. En efecto, el emperador limita las operaciones humanas pues *“la autoridad imperial fue instituida para la perfección de la vida humana y ella es reguladora y rectora de todas nuestras operaciones”*. Asimismo, *“el cargo imperial está limitado por Dios a ciertos términos”* y ello no debería sorprendernos pues *“vemos el oficio y el arte de la naturaleza limitados en todas sus operaciones”*.

⁶⁸⁵ Aristóteles, E.N, Libro VIII, cap. 10, 51-52: *“Non enim est rex qui non per se sufficiens et omnibus bonis superexcellens, talis autem nullo indigent”*, en *Decem librorum moralium Aristotelis, tres conversiones: prima Argyropyli Byzantii, secunda Leonardo Aretini, tertia ver Antiqua*, Paris, 1542. Cfr. EN 1160 b 5-10, trad. al castellano Julio Pallí Bonet, Ed. Gredos, 1993.

Asimismo, como hemos indicado, en el *Liber de causis* la noción de *sufficiencia* se vincula, muy claramente, con una instancia inferior a Dios pero superior entre nosotros:

“Et completum, apud nos, quamvis sit sufficiens per se ipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino”.⁶⁸⁶

La organización política a la que hace referencia Dante, como mostramos, requiere la existencia de una cadena de causas ordenadas *per se* cuya causa remota es Dios y su causa próxima el monarca. Además, la idea de *ordinatio* respecto de un fin -que se expresa como el bien del mundo temporal- también requiere que la totalidad adquiera ciertas condiciones. Hemos indicado que ellas son la paz y la existencia del monarca como único dirigente. Ahora podemos agregar la unidad del género humano y la justicia.⁶⁸⁷ Si la unidad de la *humana civilitas* depende de la semejanza y ésta de la distancia ontológica respecto del monarca, también la justicia se realiza en sumo grado en un régimen de gobierno monárquico. Justamente, el concepto de *sufficiencia* implica que el monarca es aquel que mejor puede ejercerla.⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ LdC, prop. 21 (167): “Y entre nosotros, lo perfecto, aunque sea suficiente por sí mismo, con todo no puede crear alguna otra cosa ni infundir de sí mismo algo de ninguna manera”.

⁶⁸⁷ Para el análisis del concepto de “justicia” debe tenerse en cuenta la caracterización que Dante presenta en *Mon.*, capítulo 11, del Libro I. Ella es, como la “blancura”, es decir, considerada en forma abstracta supone una esencia simple e invariable que, cuando forma parte de lo contingente, puede dar lugar a la presencia de su contrario. Se trata de una forma universal de la cual participa, en mayor o menor medida, el mundo. “iustitia, de se et in propria natura considerata, est quidam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens: et sic non recipit magis et minus, quemadmodum albedo in suo abstracto considerata [...] Recipiunt tamen magis et minus huiusmodi qualitates ex parte subiectorum quibus concernuntur, secundum quod magis et minus in subiectis de contrariis admiscetur” (la justicia considerada en sí, en cierto modo es como una regla o rectitud que no admite desviaciones, ni el más ni el menos, como sucede con la blancura considerada en abstracto [...] sin embargo, [esas formas abstractas/universales] pueden variar cuando reciben más o menos cualidades a partir de los sujetos en los que están, en la medida en que en los sujetos los contrarios están mezclados más o menos).

⁶⁸⁸ Se trata de la oposición *cupiditas - karitas*. La explicación de Dante es casi tautológica: puesto que “monarca” significa el gobierno de uno solo y puesto que su límite lo impone Dios directamente, entonces, el monarca es el que menos ambiciones posee (pues es único y superior a los demás solo limitado por Dios) y por lo tanto la justicia encuentra menos obstáculos para actualizarse en su figura. *Mon.* I, 11, 1 y 2-3: “Mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est [...] iustitia postissima est solum sub Monarchia: ergo ad optimum mundi dispositionem requiritur esse Monarchiam sive Imperium”. (El mundo está ordenado óptimamente cuando existe en él un alto grado de justicia [...] Ahora bien, el más alto grado de justicia solo existe bajo la monarquía: por lo tanto para que el orden del mundo sea óptimo se requiere la Monarquía o Imperio). El concepto de *sufficiencia* indica la autonomía del monarca pues su autoridad depende únicamente de Dios.

En efecto, hemos analizado algunos de los conceptos que articulan la argumentación de Dante desde los primeros capítulos del Libro I de *Monarchia* pues, precisamente, en el capítulo 11 resultan funcionales para demostrar que el ámbito temporal posee una legalidad propia cuando es gobernado por el monarca. Justamente, allí Dante acude explícitamente al *Liber de causis*, esto es, a una fuente filosófica, para afirmar la suficiencia del poder temporal. De ese modo, el texto anónimo resulta operativo en la justificación de un orden político cuya causa universal es el emperador:

“Quanto causa est universalior, tanto magis habet rationem cause, quia inferior non est causa nisi per superiores, ut patet ex hiis que De causis [...] Cum ergo Monarca sit universalissima causa inter mortales ut homines bene vivant quia principes alii per illum, ut dictum est, consequens est quod bonum hominum ab eo maxime diligatur”.⁶⁸⁹

La cita explícita del *Liber* en este pasaje, señala claramente que el modelo causal utilizado es tomado de la proposición 1 del tratado anónimo. Dante adjudica a Dios las características de causa remota y al monarca las de la causa próxima. Lo hace, como hemos señalado al inicio de este apartado,⁶⁹⁰ sobre la base de la noción de *distancia ontológica* pues ella le permite articular sus razonamientos, primero, para mostrar la *semejanza* entre el monarca y Dios y luego entre el género humano y el monarca. Precisamente, si en algún modo el bien de la humanidad depende de los príncipes, es en virtud de la existencia del emperador porque la potencia de los príncipes deriva de su poder.

“Et sic per prius et immediate Monarche inest cura de omnibus, aliis autem principibus per Monarcham, eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendit”.⁶⁹¹

⁶⁸⁹ *Mon.*, Libro I, 11, 17-18: “Cuando más universal es una causa tanta más razón de causa tiene, pues las causas inferiores no son causas sino en virtud de las superiores, como resulta del *De causis*. Ahora bien, puesto que el monarca es, entre los mortales, causa universalísima de su bienestar -pues como quedó dicho los restantes príncipes son causa de dicho bienestar solamente en virtud del monarca-, de ello resulta que el monarca es quien ama el bien de los hombres”.

⁶⁹⁰ Cfr. *Mon.* Libro I, 11, 15-17: “Sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus [...] principibus aliis homines non appropinquant nisi in parte, Monarche vero secundum totum”. Et rursus: principibus aliis appropinquant per Monarcham et non e converso”.

⁶⁹¹ Cfr. *Ibid.* 16-17: “Y así el monarca se ocupa directa e inmediatamente del cuidado de todos los hombres, mientras que los príncipes lo hacen por medio del monarca, de quien deriva su autoridad”.

Por ello, consideramos que según el Libro I de *Monarchia*, el análisis de la realidad admite dos tipos de modelos causales: uno, constituido por el paradigma según el cual la causa primera es Dios y la causa segunda, a la cual Dios trasmite su poder *immediate*, es el monarca. Ese modelo, da cuenta de una cadena causal *per se* porque, en primer lugar, la causa primera afecta a todos los grados sucesivos y, en segundo lugar, porque el *regressus* hacia la causa primera, que es Dios, resulta necesario. El segundo paradigma causal, se plantea siguiendo el esquema del *Liber*, aunque sin embargo, no respecto de la causa primera sino en relación a lo que se sigue de la inteligencia. En este caso, el monarca constituye la causa primera de una cadena cuyos efectos están representados por las comunidades particulares, es decir, las congregaciones conducidas por príncipes y reyes. En esa cadena causal, los vínculos entre lo primero (monarquía/monarca) y lo segundo (comunidades/príncipes) no se califican con la expresión *reductio* sino con el concepto de *ordinatio*. Ello podría dar cuenta, en primer lugar -como expresa Dante explícitamente al citar el *Liber*- que la potencia causal operativa de los príncipes procede del monarca. En segundo lugar, sin embargo, puesto que en cuanto a su ser las comunidades no dependen del monarca sino de Dios, la noción de *ordinatio* podría indicar el carácter no reductible de las comunidades respecto de la monarquía, es decir, de la imposibilidad de que las comunidades particulares se reduzcan al ser de la monarquía. En ese sentido, los intermediarios en la cadena causal resultan necesarios porque la existencia de las comunidades particulares, cuya explicación conceptual es teleológica, se manifiesta necesaria en un orden político recto para garantizar el vínculo entre monarca y pueblo. De ese modo, podemos considerar al modelo causal del *Liber de causis* aplicado al ámbito temporal como un esquema asimilable a las causas ordenadas *per accidens* en cuanto las comunidades particulares, v.g. los intermediarios, no son reductibles a la causa del orden político, es decir, al monarca.

Un pasaje del último capítulo del Libro I puede servir como apoyo de esta hipótesis. En efecto, Dante explica que:

“Habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet. Sed sic intelligendum est: ut humanum genus secundum sua comunia, que omnibus competunt, ab eo [Monarcha] regatur et comuni regula gubernetur ad pacem.

Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent, tanquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo”.⁶⁹²

Ahora bien, hemos podido comprobar que muchas de las nociones de la tradición neoplatónica han influenciado, claramente, en la argumentación del Libro I de *Monarchia*. En particular, esta influencia se ha manifestado en la utilización del modelo causal del *Liber de causis* para afirmar la entidad y suficiencia del poder temporal pues éste resulta operativo para justificar, filosóficamente, una legalidad propia para la comprensión de lo político. Sin embargo, como hemos señalado, este esquema causal se complementa con la especulación ofrecida por Aristóteles en el Libro XII de la *Metafísica*. Por ello, en lo que sigue, analizaremos la interacción de las nociones de causalidad final y eficiente presentes en el Libro *Lambda* con el modelo que brinda el autor del *Liber de causis*.

Causalidad aristotélica y neoplatónica: *Metafísica XII* y *Liber de causis*

Hemos indicado que Dante recurre al ejemplo del ejército al mostrar que el orden puede comprenderse de dos modos: de las partes entre sí y de las partes respecto de uno que no es parte. Además, el ejemplo resulta funcional en la argumentación para establecer la necesidad del monarca pues, ya que el mejor orden consiste en el que tienen las partes respecto de uno que no es parte, entonces éste se realiza cuando el monarca gobierna para guiar a la totalidad de la humanidad hacia su fin, es decir, cuando las comunidades particulares se ordenan a la monarquía. Por ello, justamente, el monarca representa la causa del recto orden político, a saber, el orden relativo a la parte de realidad correspondiente con los asuntos temporales que subyacen a la potencia humana. Como expusimos en el apartado anterior, Dante sostiene explícitamente esta idea utilizando la proposición 1 del *Liber de causis*.

⁶⁹² *Mon.* I, 14, 5 y 7: “Las naciones, reinos y ciudades poseen cualidades propias, que conviene regular con leyes diferentes. [...] Debe entenderse, pues, que el género humano, según lo que tiene común y a todos compete, debe ser regido por él [monarca] y conducido a la paz de acuerdo con una regla común. Y esta regla o ley, deben recibirla del monarca los príncipes particulares, del mismo modo como el intelecto práctico, para la conclusión operativa, recibe la premisa mayor del intelecto especulativo”.

Ahora bien, el fin al que tiende la totalidad -que implica su perfección- es la actualización del intelecto posible que conduce, asimismo, al *bene esse mundi*. En ese sentido, en *Monarchia* resuena la sistematización aristotélica de la noción de causalidad final, de acuerdo con la cual el fin es el motivo por el que se llevan a cabo las acciones para alcanzarlo y, consecuentemente, el punto al que tienden y conducen esas acciones, es decir, el fin puede ser considerado tanto como *arché* cuanto como *télos* en una cadena de causas y efectos.

En rigor, las expresiones “causa eficiente” y “causa final” no se ajustan literalmente al texto de Aristóteles, que usa fórmulas del tipo “aquello de lo cual deriva el principio primero del cambio y del reposo” para la llamada causa eficiente y “aquello para lo cual” para la llamada causa final.⁶⁹³ Por ello, las interpretaciones en torno a la noción de *causalidad aristotélica* pueden presentarse de maneras sumamente variadas.

Como hemos evidenciado, Dante considera al monarca como la causa universal del orden político temporal. Según nuestra lectura, precisamente, el monarca constituye la causa primera de una cadena causal cuyos intermediarios son los gobernantes de las comunidades particulares.

Ahora bien, puesto que la caracterización del monarca como causa universal y a la vez próxima a la totalidad de la humanidad es enunciada por Dante en el marco de una argumentación que remite al concepto de causalidad final es necesario indagar sobre la fisonomía que adquiere la monarquía según la propuesta de nuestro autor. Precisamente, nos interesa profundizar nuestra investigación sobre el modo en que combina las nociones de causalidad del modelo aristotélico con el modelo neoplatónico para caracterizar al monarca como la causa del recto orden político, teniendo presente que el estudio de estos conceptos en el ámbito intelectual medieval conectaba, como parece hacerlo también Dante en ese capítulo, al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles con el *Liber de causis*.

El Libro V de la *Metafísica* constituye una suerte de diccionario para acceder a las ideas que Aristóteles expone en ese texto. Allí, en efecto, explica la noción de *causa* enumerando

⁶⁹³ Cfr. Natali C., “Causa motriz y causa final en el Libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles” en *Méthexis* X, 1997, pp. 105-123, p. 111. Cfr. Aristóteles, *Metafísica* 1013 a 7-8. En este apartado utilizaré las siguientes traducciones de los textos de Aristóteles: *Metafísica*, Traducción directa del griego, Introducción, Exposiciones Sistemáticas e Índices de Hernán Zucchi, Ed. Sudamericana, 2000; *Metafísica*, Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998; *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, 1999.

y describiendo los sentidos en los que el término puede asignarse a algo. En primer lugar, en el sentido de causa material “por ejemplo, el bronce es causa de la estatua” (1013a 25). Un segundo sentido de causa atañe a la forma. De ese modo “causa es la forma y el paradigma” pues constituye la esencia de un ente (“el enunciado de “lo que es ser esto” y sus géneros” 1013a 25-30). En tercer lugar, el estagirita señala el sentido relativo a la causa denominada “causa eficiente”. Respecto de ella, como indicamos, dice que se trata del “primer principio del cambio y del reposo, por ejemplo, el consejero es causa de la acción y el padre es causa del hijo” (1013a 29-31). Luego, por último, aborda el sentido relativo a la causalidad final que define como una explicación que responde al “para qué” de algo y la ejemplifica con la salud: “en efecto, ¿por qué paseamos? “Para estar sanos”, respondemos; y, al hablar así, pensamos proporcionar la causa” (1013a 31-35).

Ahora bien, justamente en relación a este último sentido, Aristóteles explica a continuación:

“Todo cuanto movido por otra cosa, es intermedio entre el motor y el fin, por ejemplo el adelgazamiento, la purga, los remedios o los instrumentos son causa de la salud; pues a todos ellos se los utiliza en vistas del fin”.⁶⁹⁴

Precisamente, al momento de definir la noción de causa, Aristóteles aclara que así como el término tiene muchos significados también pueden existir muchas causas para una misma cosa. En efecto, en relación con el ejemplo de la salud dice:

“Puede haber causas recíprocas, por ejemplo, el esfuerzo es causa del bienestar físico y éste del esfuerzo, pero no en el mismo sentido pues uno es el fin, el otro, el principio del movimiento”.⁶⁹⁵

Este pasaje indica que el primer motor en una cadena causal no solo podría entenderse como causa final sino también como punto de partida del movimiento pues el deseo de salud es también la causa de la acción de pasear. Por lo tanto, la salud es causa final porque

⁶⁹⁴ Aristóteles, *Metafísica* 1013b.

⁶⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica* 1013b 9-12.

el fin/motivo del paseo es la salud y también, puesto que la salud constituye el objeto de deseo que conduce a pasear, entonces es causa eficiente.

Hemos señalado, un poco más arriba, que Aristóteles indica la diversidad de modos en los que puede tener lugar una relación causal. Por ejemplo, no todo lo que se mueve lo hace por sí mismo. Aquello que es movido por otra cosa constituye un elemento de la cadena causal y se denomina *intermediario*. Esto es: entre el motor y el fin de la serie de causas-efectos pueden presentarse una cantidad de acciones o instrumentos que representan mediaciones necesarias para que se verifique el vínculo causal.

En un pasaje del *De Anima*, (III.10) en conexión con la causa motriz, Aristóteles sostiene:

“Tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa”.⁶⁹⁶

Es decir, en esta serie causal, el motor es el que inicia un movimiento. Luego, como intermediario entre éste y el fin, puede haber un instrumento o una acción y, por último, aquello que es movido. Pero el motor, puntualiza Aristóteles, puede ser inmóvil y en ese caso mueve en tanto que bien realizable, esto es, en tanto que fin. En cambio, el motor que mueve moviéndose equivale a la facultad desiderativa que, justamente, constituye una causa motriz. Ambos -motor inmóvil y motor móvil- son claramente causas motrices pero el primero, puesto que representa un objeto de deseo, mueve como fin (causa final), mientras que el segundo, puesto que se manifiesta como una facultad desiderativa -y ello indica que es un deseo que mueve moviéndose- instaura el punto de partida del movimiento (causa eficiente). Si se interpretan conjuntamente el ejemplo del *De anima* III y el de *Metafísica* V puede establecerse que: el motor inmóvil y la salud funcionan como causa final en cuanto son objetos de deseo. Asimismo, puesto que como objetos de deseo generan el movimiento en otro (facultad desiderativa/ motor que mueve moviendo) constituyen, por ello, el punto de partida del movimiento.

⁶⁹⁶ Aristóteles, *De anima* III, 10, 433b12-18.

A propósito de estos dos pasajes que describen el modo en que pueden comprenderse la causalidad final y la causalidad eficiente, es útil destacar aquí tres lecturas.⁶⁹⁷

a) La primera propone entender ambas causas como una misma, es decir, sostiene la homogeneidad de las causas y la reductibilidad de unas a otras.

b) La segunda, por el contrario, afirma la equivocidad de la expresión *causa* y, por ello, la imposibilidad de reducir un sentido a otro, es decir, los sentidos de finalidad o eficiencia causal deben comprenderse recíprocamente.

c) La tercera la ofrece la tradición árabe de los textos griegos y consiste en considerar una distinción en el interior del esquema de la causalidad final que Aristóteles establecería en el Libro *Lambda* de la *Metafísica*. Esto es: la causa final debería juzgarse según se trate de c.i) un fin interno de la acción o c.ii) un fin separado y existente de modo autónomo.

Comenzaremos por enunciar algunas notas que atañen a la primera posición (a).

Según sostiene Judson basándose en el pasaje del *De anima* III, un ente puede funcionar a la vez como causa final y eficiente cuando, por ejemplo, constituye el objeto de una facultad deseante y al mismo tiempo es bueno. En tal caso, como objeto deseado -i.e. el Bien- opera como causa eficiente remota del movimiento, porque pone en marcha el deseo, que es causa eficiente próxima. Dicho de otro modo: el objeto de deseo en cuanto causa final genera la actividad de la facultad desiderativa que constituye, para el objeto movido, su principio del movimiento.⁶⁹⁸ En el mismo sentido se expresa Broadie cuando afirma que el motor inmóvil es concebido por Aristóteles como una causa a la vez eficiente y final.⁶⁹⁹

Una de las críticas que esgrime Natali contra esta postura radica en que ésta sostiene una noción unívoca de causa y afirma la existencia de una cadena continua sin una causa primera que funcione como punto de llegada.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Para el desarrollo de cada una de estas tesis, Cfr. Natali, “Causa motriz...” en *op.cit.*, pp. 107 hasta el final del artículo.

⁶⁹⁸ Cfr., Judson L., “Heavenly motion and the unmoved Mover, en L. Gill y J. Lennox, (eds.), *Self Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, 1994, p. 166. Cfr. Natali, *Ibid.*, p. 106.

⁶⁹⁹ Cfr. S. Broadie, “Que fait le premier moteur d’Aristote?”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 118 (1993), p. 376. Cfr. Natali, *Ibid.*, p. 111.

⁷⁰⁰ Cfr. la crítica de Natali en *Ibid.*, pp 108-111: “La frase “pero no en el mismo sentido (1013b8) y “la segunda es causa como fin, la primera como causa motriz (1013b8-9)” bastan para poner fuera de juego la tesis de Judson sobre la homogeneidad de las causas y la reductibilidad de unas a otras. Además, esta noción unívoca de causa implicaría anular la distinción aristotélica de las cuatro causas y la idea de una cadena continua estaría en contra de lo que dice Aristóteles en *Met.*, A.2. 994a2 y ss: Todo ente tiene, como máximo, cuatro especies de dependencia causal, cada una de las cuales es finita y tiene al final una “causa primera”. Las cadenas causales según Aristóteles son a la vez finitas y necesarias: la causa primera es causa de todos los

Justamente, contrariamente a esta tesis, Natali representa la segunda lectura a la que hicimos referencia (b). Según ella, el pasaje citado de *De Anima* III c. 10 permite una exégesis diversa a la de una cadena homogénea de causas pues, si el motor inmóvil en tanto que Bien mueve como causa final y, por otra parte, el motor que mueve moviendo puesto que es una facultad desiderativa, lo hace como causa eficiente, la cadena motor-instrumento-movido podría comprenderse como una cadena de motores no homogénea y compuesta por una causa final y más causas motrices. En este sentido, es útil destacar que el objeto de deseo (el Bien) no es un estímulo externo, y por eso no es una causa motriz, sino una causa final.⁷⁰¹

Esta segunda lectura sigue, justamente, el principio establecido en *Metafísica* V, 2: puesto que “causa” se dice en muchos sentidos cabe la posibilidad de que un mismo objeto tenga muchas causas, por ejemplo, explica Aristóteles, si se dice que la estatua tiene por causa el arte del escultor y el bronce no se trata de un punto de vista diferente, sino de causas en distinto sentido: una es la causa desde donde se inicia el movimiento y otra es la causa material. Asimismo, esta interpretación se basa en lo que expresa el Estagirita acerca de las causas recíprocas, esto es, que no poseen el mismo sentido de causa.⁷⁰²

De estos pasajes de *Metafísica* V -a la luz de los cuales podría analizarse el texto de *De anima* III- surge la interpretación que sostiene que no se trata de una serie causal homogénea porque, justamente, está compuesta por una causa motriz (el deseo), movida de acuerdo con el modo en que mueve la causa final, es decir, como objeto de deseo. En este caso, existiría una recíprocidad entre causas distintas, no la reducción de la causa final a la causa eficiente.

Hemos señalado también, una tercera lectura (c) en torno a la cuestión de la reductibilidad o no de las causas final y eficiente, ofrecida por la tradición árabe de los textos aristotélicos. Se trata, específicamente, de la interpretación que Averroes asigna a Alejandro de Afrodisia

términos que la siguen, mientras los términos intermedios son causados por los que los proceden en la serie, y son causa de los que siguen, mientras el último no es causa de ninguna (994a11-16) La limitación de la serie causal vale en los dos sentidos, ya sea ascendente, ya sea descendente (cf. *Met.*, 994a19-20)”.

⁷⁰¹ Cfr. Natali, *Ibid.*, p. 109-111 “Podemos, entonces, vaciar el campo de lo que nos parece un falso progreso en los estudios sobre el libro Lambda: la atribución del Motor inmóvil al género de la causalidad eficiente, en todo o en parte.

⁷⁰² Los ejercicios físicos son causa de la buena salud, y ésta es causa de los ejercicios físicos, pero en el segundo caso, la salud es causa de los ejercicios como fin, en cambio en el primero, los ejercicios físicos funcionan como causa motriz de la salud. Cfr. *Metafísica* 1013 b 4-11.

en el *Gran comentario a la Metafísica*.⁷⁰³ Según ella, y en lo que atañe particularmente al Libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles consideraría a la causa final de dos modos diversos de acuerdo con una distinción entre, por un lado, un fin interno al movimiento y, por el otro, un fin separado de ese movimiento y existente de modo autónomo. Para comprender esta interpretación es necesario acudir, en primer lugar al capítulo 7 del Libro XII donde Aristóteles parece presentar otro modo en que podría comprenderse el esquema de las cuatro causas. En efecto, allí señala que un fin, como objeto de deseo, puede ser causa del movimiento. La particularidad de este pasaje reside en que el fin es explícitamente calificado como *sustancia en acto*, lo cual requiere una especificación del sentido en el que el fin puede comprenderse como una sustancia separada y distinta.⁷⁰⁴

El pasaje dice:

“Puesto que lo que es simultáneamente movido y motor es un miembro intermedio tiene que haber algo que se mueva sin que él mismo sea movido, es decir, algo eterno que sea a la par *ousía* y *actividad* [...] Que la causa final existe entre las cosas inmóviles lo demuestra el siguiente análisis. Pues el fin es o fin para algo o fin de algo. Nos interesa el segundo sentido, no el primero. [El fin] mueve como cosa amada, mientras que las demás cosas mueven en cuanto son movidas [...] Puesto que existe un motor que es él mismo inmóvil, y que está en actividad, en ningún sentido este motor puede ser de otra manera de como es”.⁷⁰⁵

Hemos analizado este capítulo del libro *Lambda* cuando presentamos la exégesis de Alberto Magno vinculada con los conceptos de eternidad, vida e intelecto.⁷⁰⁶ Cabe destacar ahora que en este pasaje Aristóteles caracteriza al fin como sustancia en acto y como objeto amado. Explica, además, que aunque el motor inmóvil pueda considerarse causa del movimiento (i.e causa eficiente), eso no significa que el motor se mueva. Precisamente, la distinción esencial entre el motor inmóvil y el motor que se mueve es que el primero genera movimiento en otro porque es amado/deseado, mientras que el segundo produce

⁷⁰³ Cfr. Natali, “Causa motriz...” en *op.cit.*, p. 120.

⁷⁰⁴ En ese sentido, el esquema de las cuatro causas podría comprenderse aplicado la causalidad divina.

⁷⁰⁵ Aristóteles, *Metafísica* XII, capítulo 7 1072a 26-b10.

⁷⁰⁶ Hemos analizado la propuesta de Alberto Magno vinculada con la definición de Boecio de “eternidad” y el carácter intelectual de la vida, *supra*, pp. 122-126.

movimiento porque es movido.⁷⁰⁷ En ese sentido, el pasaje plantea la existencia de un fin externo al movimiento generado, pues explícitamente señala que, como fin, se encuentra por fuera (separado) del movimiento. Del mismo modo se expresa Aristóteles en el capítulo 10 del mismo Libro XII:

“Debemos examinar, asimismo, si la naturaleza del todo contiene el bien y la perfección, sea como algo por sí separado, sea como el orden inherente, sea, en fin, como en ambos sentidos, tal como ocurre con un ejército. Pues el bien de éste último consiste tanto en el orden como en el general, pero sobre todo en éste último. Pues éste no depende del orden, sino que el orden depende de él”.⁷⁰⁸

Como hemos señalado, la tercera lectura correspondiente a Averroes y Alejandro de Afrodisia sostiene la distinción entre dos modos en que puede comprenderse la noción de *fin*. El apoyo textual de esta interpretación lo constituye la idea, presente en el pasaje de *Metafísica* XII, 7, donde Aristóteles dice que “el fin es: o fin para algo o fin de algo”. En efecto, según Alejandro la distinción entre ambas causas finales es que el fin *para algo* no subsiste por sí mismo, necesita otra cosa para existir, como sucede con la felicidad en el alma o la salud en el cuerpo.⁷⁰⁹ En cambio, la causa final *de algo*, existe por sí misma para las cosas individuales, tal como un rey existe para la gente que habita en una ciudad.⁷¹⁰ Si, entonces, el fin es considerado como interno al movimiento, *fin* significa el “para qué” de una acción, tal como Aristóteles lo describía en relación con el ejemplo de la salud y el paseo. En cambio, si el concepto de *fin* indica una sustancia separada, en acto e inmóvil, la pregunta que define la causalidad final (¿para qué nos dirigimos hacia ese fin?) ya no puede responderse del mismo modo que la anterior, es decir, como si se tratase de un propósito interno o inherente al proyecto que es llevado adelante. Por ello, en el caso de que el *fin* sea considerado una sustancia separada, el objetivo puede radicar en la imitación de esa

⁷⁰⁷ De ese modo, el pasaje de *De anima* III 10 podría estar postulando, por un lado, un motor inmóvil que mueve porque es amado y es el primero en la cadena de causas y, por otro lado, otros motores que mueven porque son movidos. En el primer caso tendríamos un ejemplo de causalidad final mientras que los segundos motores serían eficientes. Esta es la interpretación de Natali, quien asegura que en el pasaje de *Met.* 1072a 26-b10 el estagirita parece exponer una aplicación de la doctrina de la causa motriz del *De Anima*, III.10.

⁷⁰⁸ Aristóteles, *Metafísica* 1075a11-15.

⁷⁰⁹ Corresponde a lo que hemos denominado un *fin interno*.

⁷¹⁰ Cfr. Natali, “Causa motriz...”, *op.cit.*, p. 121.

sustancia. En ese caso, el fin deviene una “causa paradigmática”.⁷¹¹ Sin embargo, la noción de *causa paradigmática* no aparece en los textos de Aristóteles aunque, como estudiamos en el capítulo 1 de esta tesis, forma parte de la doctrina causal procleana y subiste en la tradición árabe en la que fue confeccionado el *Liber de causis*.⁷¹²

En este mismo sentido, como hemos mostrado en el apartado anterior, se expresa Dante en el Libro I de *Monarchia* al señalar que la totalidad de la humanidad alcanza su perfección cuando se une bajo la dirección de uno solo -el monarca- que imita, a su vez, a la causa primera del universo que es Dios.⁷¹³ En efecto, también en las proposiciones 14, 21 y 22 del *Liber de Causis* subsiste la idea de imitación de una causa paradigmática.⁷¹⁴

Conjeturamos, entonces, que el esquema causal final aristotélico ofrecido en el Libro XII de la *Metafísica* y las proposiciones 1, 14, 21 y 22 del *Liber de causis* hayan posibilitado a Dante afirmar, en el capítulo 11 del Libro I de *Monarchia*, que el monarca es la causa universalísima del recto orden político y, en ese sentido, una causa paradigmática para la totalidad de la humanidad. Ahora bien, justamente la causalidad paradigmática, según el esquema causal procleano comparte con la causalidad final y con la eficiente su índole autónoma y trascendente que en el modelo causal del *Liber* caracterizan a la causa primera. Por ello, Dante sostiene que así como el general es causa del orden del ejército, el monarca es la causa del orden de las comunidades particulares, a saber, porque el sentido en el que se interpreta la causalidad final se corresponde con lo expuesto en el Libro *Lambda*, es decir, se trata de un fin separado, autónomo y suficiente por sí mismo.

Así, lo que sugiere el planteo político del libro I es la construcción teórica de una legalidad propia de la realidad temporal fundamentada en una causalidad propia. En efecto, el monarca es la causa próxima de la autoridad de los reinos particulares y por ello los reinos particulares derivan su autoridad del monarca *inmediate*⁷¹⁵. El concepto de *ordinatio* en este contexto, indicaría la dependencia directa de los reinos particulares y de los pueblos respecto de la autoridad del monarca pero no su reductibilidad. El monarca es causa

⁷¹¹ Cfr. Natali, *Ibid.*, p. 123.

⁷¹² Sobre la “causa paradigmática” según la metafísica procleana, Cfr. *supra*, pp. 57-58.

⁷¹³ Cfr. *Mon.*, Libro I, , 2-4: “Genus humanum maxime est unum quando totum unitur in uno, quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet”; *Mon.* Libro I, c.8, 4-5. “Humanum genus bene se habet et optime quando secundum quod potest Deo assimilatur”.

⁷¹⁴ Cfr. las correspondientes proposiciones del LdC y nuestro análisis, *supra*, pp. 103-104 y 232.

⁷¹⁵ *Mon.* I, cap. 11, 16-17 “Et sic per prius et *inmediate* Monarche inest cura de omnibus, aliis autem principibus per Monarcham, eo quod cura ipsorum a cura illa suprema descendi” (subrayado nuestro).

próxima porque Dios constituye la causa primera que crea. Por eso, a pesar de definirlo como “la causa universalísima del recto orden político”, Dante establece ciertos límites al poder del monarca que se manifiestan, justamente, en la imposibilidad de que los intermediarios de la cadena causal se reduzcan a la causa primera. En primer lugar, la noción de *semejanza* entre la causa primera y sus efectos indica los límites propios de la naturaleza del orden ontológico temporal pues no hay identidad entre Dios y el monarca y entre éste y el pueblo sino que el vínculo es, justamente, la semejanza. En segundo lugar, el concepto de *ordinatio*, que opera para mostrar que los reinos particulares y los pueblos (*regna particularia et gentes*) derivan su autoridad del monarca, no anula la finalidad propia de cada comunidad particular. El monarca no suprime la función de esas comunidades sino, por el contrario, bajo su tutela ellas devienen órganos indispensables para el buen funcionamiento del orden político.⁷¹⁶ Por ello, como hemos puntualizado, el emperador se constituye en la garantía del cumplimiento de las condiciones ideales para el buen vivir de la humanidad.⁷¹⁷

Ahora bien, entendemos, por lo expuesto hasta ahora, que Dante podría haber vinculado esta tercera interpretación con el *Liber de causis* y sobre esa base surgiría la idea según la cual el monarca es una causa de tipo paradigmática y primera en el ámbito temporal; y puesto que sostuvimos esta hipótesis suponiendo la irreductibilidad de las causas implicada en la noción de *ordinatio*; ahora debemos profundizar sobre la idea de *reductio* y su utilización en el Libro III de la *Monarchia* con el objetivo de especificar las diferencias conceptuales entre ambas nociones, v.g. *ordinatio* y *reductio*.

Autonomía del poder temporal frente al poder espiritual: el concepto de *reductio*

Hemos podido mostrar que en el capítulo 11 del Libro I de *Monarchia*, Dante afirma y justifica filosóficamente la entidad del poder temporal basándose en el modelo causal del *Liber*. Asimismo, hemos conjeturado que nuestro autor se ajusta a la exégesis según la cual el *Liber* podía ser leído junto con la sistematización de la noción de causa final llevada a

⁷¹⁶ Cfr. *Mon.* Libro I, 12, 10-11: “Unde Phylosophus in suis *Politicis* ait quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur”.

⁷¹⁷ Cfr. *Mon.*, Libro I., 15, 10: “necesse est ad optime se habere humanum genus esse in mundo Monarcham, et per consequens Monarchiam ad bene esse mundi”.

cabo por Aristóteles en el Libro XII de la *Metafísica*. Las consecuencias políticas que se derivan de la argumentación dantesca atañen a la justicia y la libertad humana.⁷¹⁸ Asimismo, según nuestra investigación desarrollada en los capítulos anteriores y específicamente en lo que concierne a la noción de potencia, hemos mostrado su operatividad como fin de la totalidad, a saber, la actualización de la última potencia humana que consiste en su capacidad intelectual. Justamente, de acuerdo con nuestra exposición, el régimen político monárquico se constituye, en buena parte, para eludir uno de los obstáculos que puede poner en peligro la actualización de esa potencia *tota-simul-semper* pues no todos los individuos someten sus apetitos o pasiones a la razón.

En ese marco argumentativo es preciso comprender la definición de *libero arbitrio* que ofrece Dante, ya que nuestro autor explica que la libertad depende del grado en el que un juicio se encuentra determinado por las pasiones, esto es, un individuo es libre siempre que su juicio racional no esté prescrito por los apetitos. En ese sentido y en relación con la imposibilidad de subsumir las pasiones a la razón, hemos señalado que ella deriva, según la tradición agustiniana, del pecado original cometido por los primeros padres. Así, en *De civitate Dei*, éste es entendido como un abuso de la libertad humana cuyas consecuencias fueron la pérdida del contacto directo con Dios, la pérdida de la justicia original y con ello, la pérdida de la sujeción natural de las facultades inferiores a la razón. De este modo, en ese texto, Agustín describe la naturaleza humana como viciada, corrupta e incapaz de poner en acto su propia disposición.⁷¹⁹

Como hemos puntualizado, según esta concepción de *naturaleza humana* el pecado original, -y la consecuente pérdida del control de la razón sobre los apetitos- quiebra el contacto

⁷¹⁸ A propósito de la noción de *sufficiencia* y su relación con la *libertad*, Cfr., *infra*, p. 251.

⁷¹⁹ *De civitate Dei*, libro XII, cap. 22 (*Corpus Christianorum*. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2 ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout, 1955): “Hominem vero, cuius naturam quodammodo mediam inter angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tamquam vero domino subditus praeceptum eius pia oboedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termine consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inoboedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus”. Libro XIII, cap. 3: “Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. Pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in peius, ut, quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris [...] non ergo ad ista infantilia rudimenta praesumptione illicita et damnatione iusta prolapsus vel impulsus est primus homo; sed hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inoboedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi, atque ita id, quod vitio poenaque factus est, id est obnoxios peccato mortique generaret”. Libro XIII, cap. 14: “Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iustaque damnatus depravatos damnatosque generavit”.

directo con Dios y produce una ruptura en la naturaleza del hombre.⁷²⁰ Así, el bautismo cancela en el hombre cristiano el pecado original pero éste subsiste como pena,⁷²¹ esto es, sobrevive como *infirmas*⁷²² y obstaculiza la voluntad humana en su camino hacia el bien.

Ahora bien, según nuestra lectura, este aspecto de la filosofía política agustiniana se opone al modo como Dante entiende la potencia intelectual del hombre pues, según la primera de estas posturas, la condición de posibilidad exclusiva para que la virtud humana pueda concebirse como la actualización de una perfección espiritual que está como potencia en el hombre es la gracia otorgada por Dios que dispone al hombre a merecer la felicidad. Por el contrario, a lo largo de toda la argumentación del Libro I de *Monarchia*, Dante no recurre a esta idea de naturaleza humana caída ni acude, en su justificación de la monarquía como régimen político temporal, a la noción de *pecado*.

⁷²⁰ Esta ruptura consiste, en parte, en la imposibilidad de subordinar las facultades inferiores del hombre a la razón. Dice Agustín en *De civitate Dei*, libro XIII, 13: “Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes”.

⁷²¹ *De civitate Dei* XIV, 24: “quid causae est, ut non credamus ante inoboedientiae peccatum corruptionisque supplicium ad propagandam prolem sine ulla libidine servire voluntati humanae membra potuisse? Cf. ST Pars I-II, q. 81, a. 3: “Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines [...] Ad secundum dicendum quod peccatum originale per Baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum partium animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale, non enim generant inquantum sunt renovati per Baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati”; q. 87, a.1 “Ad primum ergo dicendum quod poena consequitur peccatum inquantum malum est, ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, praeter intentionem ipsius, ita et reatus poenae”.

⁷²² Agustín, *Contra Julian* III, 12. 24 (S. Aurelii Augustini *Opera Omnia*. Editio Latina, PL 44): “Natura vero humana secundum catholicam fidem bona instituta, sed vitiata peccato meritoque damnata est. Nec mirum autem, nec iniustum est, quod radix profert damnata damnatos, nisi cuius manus non defuit creantis, non desit et misericordia liberantis. 24. 56 Qui ergo operatur ut vivat homo, quamvis conversatione vitiosa; ipse operatur ut nascatur homo, quamvis origine vitiata”. Libro IV, 2.11 “Sic *virtus in infirmitate perficitur*: quia et pugnare infirmitatis est. Quanto enim quisque vincit facilius, tanto pugnat minus. In semetipso autem quis pugnaret, si nihil ex semetipso eidem repugnaret? Et quid nobis repugnat ex nobis, nisi quod adhuc curatur ut sanetur in nobis? Ergo in nobis metipsis sola est infirmitas causa pugnandi; et rursus infirmitas admonitio est non superbiendi. Proinde virtus qua hic, ubi superbiri potest, non superbiatur, in infirmitate perficitur”. 3.28 “Est igitur aliquid in eius abdito altoque consilio, cur quamdiu vivimus in hac carne mortali, est in nobis contra quod mens dimicet nostra [...] Unde itaque scimus, ne forte quia hoc superbiae malum tunc animum tentare non poterit, et contra quod decertemus omnino nullum erit, quando tanta satiabitur visione, et tanta inflammabitur caritate superioris boni, ut ad se ipsum sibi placendo, deficere ab illius dilectione non possit; ideo factum est in loco infirmitatis huius, ne superbe viveremus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus?”. Libro V, 3. 8 “Inseris alia de libro meo verba, ubi dixi, “carnis inoboedientiam inoboedienti homini dignissime retributam; quia iniustum erat ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo, ei qui non obtemperaverat Domino suo”; et conaris ostendere, “hanc inoboedientiam carnis potius esse laudabilem, si poena peccati est” [...] Et sicut caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur; et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur; et causa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur: ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inoboedientis”.

En efecto, en el Libro I particularmente en lo que concierne a la idea de *libertad* Dante la define del siguiente modo:

“*Si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se sed ab alio captivum trahitur*”.⁷²³

En este sentido, Dante cita nuevamente la *Metafísica* de Aristóteles para definir la libertad como “aquello que depende de sí y no de otro”:

“*Propter quod sciendum quod illud est liberum quod ‘suimet et non alterius gratia est’ ut Phylosopho placet in hiis que De simpliciter ente*”.⁷²⁴

Por ello, como hemos señalado, así como la noción de *suficiencia* aplicada a la figura del monarca garantiza su función como causa universal del recto orden político y ello conduce, a su vez, a la afirmación de una legalidad causal propia del poder temporal; también la totalidad de la humanidad se constituye como causa de sí misma cuando el régimen de gobierno es la monarquía:

“*Genus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est*”.⁷²⁵

Por ello, respecto de la noción de *virtus*, una de las diferencias más importantes entre la concepción compartida por la tradición agustiniana y la de Dante es que para nuestro autor se trata de una disposición inherente a la naturaleza del hombre para alcanzar la perfección. Ahora bien, así como en el Libro I Dante no recurre a la noción de *pecado* para justificar la existencia de la monarquía sino que utiliza fuentes filosóficas; en el Libro III, en cambio, emplea precisamente la fórmula *ratione peccati* al hacer referencia a la iglesia y a la

⁷²³ *Mon.* Libro I, 12, 4-5: “Si, en cambio, el juicio es movido por el apetito y este último de alguna manera influye sobre aquel, entonces no puede ser un juicio libre porque no depende de sí mismo sino de otra cosa”.

⁷²⁴ *Mon.* Libro I, 12, 8-9: “Para comprender esto es necesario saber que ‘libre es lo que es por sí, y no por otro’, como sostiene el Filósofo en la *Metafísica*”.

⁷²⁵ *Mon.* Libro I, 12, 9: “El género humano únicamente sujeto a un monarca depende de sí mismo y no de otro”.

monarquía como remedios de la supuesta corrupción intrínseca de la naturaleza humana. En efecto, en el capítulo 4 dice:

“Si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non indignisset: sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati”.⁷²⁶

Este pasaje, como hemos profundizado al comienzo de este capítulo, dio lugar a que dos importantes historiadores de la filosofía medieval, y en particular estudiosos del pensamiento político de Dante, negaran el carácter natural de la monarquía. Precisamente, tanto Ercole quanto Nardi rechazando la naturalidad del régimen de gobierno monárquico objetaban, de ese modo, la autonomía del poder temporal frente al espiritual pues la consecuencia última que se deriva de refutar la suficiencia y entidad propia de ese poder es la sumisión de la sociedad humana a un fin último alcanzable en la vida futura. Justamente esta posición -que corresponde al pensamiento de Tomás de Aquino- es explícitamente rebatida por Dante en el Libro III al postular la existencia de dos fines.

La mención de la fórmula *ratione peccati* aparece en el contexto de uno de los argumentos más utilizados en los tratados papales, a saber, la alegoría del sol y de la luna.⁷²⁷ Según ella, los dos astros representan a los dos poderes, temporal y espiritual, y su interpretación correcta indicaría que así como la luna recibe su luz del sol también el poder temporal obtiene su autoridad del espiritual. Justamente, para refutar esta lectura alegórica⁷²⁸ Dante recurre a la idea de que la iglesia y el imperio constituyen dos *remedia contra infirmitatem peccati*.⁷²⁹

El argumento dice:

⁷²⁶ *Mon.* Libro III, 4, 14-15: “Si el hombre hubiese permanecido en estado de inocencia, tal como fue creado por Dios, no habría tenido necesidad de aquellos poderes, pues ellos son remedios contra la enfermedad causada por el pecado”.

⁷²⁷ El argumento aparece en todos los tratados de parte papal y lo recitifica Clemente V en una carta a Enrique VII del 26 de julio de 1309. Cfr. trad. Vinay, nota 2, pp. 210-211. Cfr. Cassell Anthony, “*Luna est Ecclesia: Dante and the two great lights*” en *Dante Studies*, with the Annual Report of the Dante Society, N° 119, 2001, pp. 1-26. Cfr. pp. 1-3 la alegoría aparece por primera vez en una carta de 1198 que Inocencio III dirige al prefecto Acerbo Falseroni de Florencia y a la nobleza toscana. Luego, en 1305, retomada por Remigio de Girolami (maestro en Santa María Novella, Cfr. *supra*, pp. 141-143) en términos de mayor dignidad del sol frente a la luna.

⁷²⁸ Cfr. *Mon.* Libro III, 4, 12-13: “Quod autem ille sensus omnino sustineri non possit, duplici via potest ostendi” (“que los dos astros significarían alegóricamente los dos poderes, i.e. la proposición en la que se basa toda la fuerza del argumento, no puede ser afirmado se demuestra por dos caminos” Trad. Bertelloni, p. 59.)

⁷²⁹ Cfr. *Mon.* Libro III, 4, 15-15.

“Dico ergo quod licet luna non habeat lucem abundanter nisi ut a sole recipit, non propter hoc sequitur quod ipsa luna sit a sole. Unde sciendum quod aliud est esse ipsius lune, aliud virtus eius, et aliud operari. Quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole, nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter”.⁷³⁰

En efecto, en cuanto al ser (*esse*) y a la potencia (*virtus*), la luna no depende en ningún modo del sol. En relación a su operación, tampoco depende absolutamente (*simpliciter*) pues la causa de su movimiento y la influencia que ejerce es propia (*habet enim aliquam lucem ex se*).⁷³¹

Aplicado a los poderes temporal y espiritual, el argumento continúa de esta forma:

“Sic ergo dico quod regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem que est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie, quam in celo Deus et in terra benedictio summi Pontificis infundit illi”.⁷³²

En efecto, el poder temporal no recibe su ser ni su autoridad del poder espiritual sino que la obtiene *inmediate* de Dios. Cabe destacar que, según este argumento, la expresión *virtus* que en el caso de la luna correspondía a la potencia, en lo que concierne al poder temporal es identificada por Dante directamente con la *auctoritas* del monarca y, en ese sentido, hace referencia a su poder. Solo en relación con la operación, dice nuestro autor, el poder temporal recibe una cierta influencia del espiritual, precisamente, en el caso que entre ambos poderes el vínculo no sea conflictivo, es decir, siempre que la paz esté garantizada.

En suma, a partir de la fórmula *ratione peccati*, Dante muestra con su argumentación que el poder temporal no depende causalmente del espiritual pues ni éste es causa de su ser, ni de

⁷³⁰ *Mon.*, Libro III, 4, 18-19: “Digo, según ello que si bien la luna no tiene abundantemente luz sino en cuanto la recibe del sol, de allí no se sigue que la luna misma sea por el sol. Es necesario saber, a tal efecto, que una cosa es el ser de la luna, otra su potencia y otra por fin su operación. En cuanto al ser, la luna no depende del sol, tampoco depende de él en cuanto a su potencia ni tampoco en cuanto a su operación absolutamente”.

⁷³¹ Cfr. *Mon.*, Libro III, 4, 18-19.

⁷³² *Mon.*, Libro III, 4, 20-21: “Digo, por ello, que el poder temporal no recibe su ser del poder espiritual, tampoco recibe su potencia, que es su autoridad, y ni siquiera su operación de manera absoluta, pero recibe la capacidad de obrar con mayor eficiencia por medio de la luz de la gracia que Dios le otorga en el cielo y por el sumo Pontífice la bendice en la tierra”.

su autoridad ni tampoco de su operación en sentido absoluto. Surge con claridad que a pesar de que esa fórmula, según su utilización en la especulación papal, indica un origen no natural de la monarquía sin embargo, en la obra de Dante, adquiere el sentido contrario pues demuestra que ambos poderes dependen directamente de Dios y que entre ellos no puede plantearse ningún tipo de subordinación. Dicho de otro modo: el argumento *ratione peccati*, según Dante, no parte de la afirmación de una corrupción inherente a la naturaleza humana, que implicaría la subordinación del poder temporal al espiritual, sino de la creación de ambos poderes por parte de Dios y, consecuentemente, de una autoridad y un fin propio para cada uno de ellos. En efecto, como en los libros anteriores, también en el Libro III nuestro autor establece un principio que constituye el punto de partida de los argumentos. Justamente, el postulado desde el cual se inicia su *inquisitio* expresa que Dios no quiere aquello que es contrario a la intención de la naturaleza y por ello, los fines naturales no son contrarios a la voluntad divina.⁷³³ De ese modo, el hecho de que los poderes temporal y espiritual fueran creados por Dios *ratione peccati* no anula la naturalidad del Estado pues, en el contexto argumentativo del Libro III y en relación con la creación del poder temporal *inmediate* por parte de Dios, esa voluntad divina deviene una expresión de Dios en la naturaleza. Así, del mismo modo que el fin ético de la totalidad de la humanidad es natural,⁷³⁴ también la constitución de la monarquía como manifestación política (que hace posible a la *humana civilitas* llegar al fin que representa su perfección) se presenta conforme a un vínculo con el ámbito temporal y natural.

Esta argumentación refutatoria que Dante esgrime contra la idea de que la *auctoritas* del monarca provenga del papa continúa en los siguientes capítulos del Libro III. En ese sentido, esquematizamos a continuación dos postulados a los que nuestro autor recurre a modo de supuestos teóricos:

- 1) Todas las cosas pertenecientes a un mismo género deben reducirse a uno, que constituye la medida de aquello que pertenece a ese género.

⁷³³ *Mon.* III, 2, 2-5: “quod nature intentioni repugnat Deus nolit” “manifestum est quod Deus finem natura vult”. Asimismo, Cfr. *Mon.*, Libro I, cap. III, 3: “Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem”.

⁷³⁴ Cfr. *Mon.*, Libro I, 3, 2-3. Dios otorga un fin a la totalidad de la humanidad a través de su arte, la naturaleza.

- 2) Todos los hombres pertenecen a un mismo género, por lo tanto deben reducirse a uno en cuanto medida común a ellos.⁷³⁵

Ambos principios expresan la necesidad de que la totalidad (*genus*) se convierta a la unidad (*reductio ad unum*), para conformarse como algo real. Según la metafísica procleana, ello depende de que se produzca el movimiento de regresión hacia la causa. En efecto, hemos estudiado en el primer capítulo de esta tesis, la centralidad de los momentos denominados permanencia-procesión-retorno en el contexto de la especulación del autor neoplatónico. Justamente, desde el punto de vista de la causalidad, el orden de lo real se constituye de acuerdo con esas tres instancias necesarias. Asimismo, otro de los conceptos que Dante utiliza en estos pasajes, i.e. el de *mensura*, aparece desde el inicio de los *Elementos* pues significa, precisamente, el límite que define una entidad y resulta por ello necesario para explicar la determinación de *algo otro semejante a lo uno*.

Por una parte, como hemos analizado en el capítulo 1 de esta tesis, la proposición 21 de los *Elementos* postula la necesidad de que al movimiento de procesión -en función del cual la multiplicidad procede de la unidad- le corresponda el movimiento de regresión de acuerdo con el cual la multiplicidad se reduce a la unidad (*omnis ordo ab unitate incipiens procedit in multitudinem [...] et omnis ordinis multitudo ad unam reducitur unitatem*). En segundo lugar, según hemos indicado en el capítulo 2, la noción de *mensura* se presenta en la proposición 15 del *Liber de causis* para describir a la causa primera como la medida tanto de los entes inteligibles cuanto de los sensibles puesto que fueron creados por ella.⁷³⁶

La utilización de los conceptos de *mensura* y *reductio*, provenientes de textos que pertenecen a la tradición filosófica neoplatónica, en la producción de tratados de teoría política ha sido puesta de manifiesto, por ejemplo, por Francis Cheneval.⁷³⁷ Como muestra este autor, la sentencia procleana fue utilizada, en particular, por Guillermo de Cremona cuando fue encargado por el poder papal para refutar los errores expuestos por Marsilio de

⁷³⁵ *Mon.* III, 12, 1: “omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium que sub illo genere sunt”; “sed omnes homines sunt unius generis: ergo debent reduci ad unum, tanquam ad mensuram omnium forum”.

⁷³⁶ Cfr. *LdC*, prop. 15: “Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura conveniente omni enti”.

⁷³⁷ Para el uso político del *LdC* y de la *Metafísica* de Aristóteles, Cfr. Cheneval, F., “Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen âge tardif” en *op.cit.*, 1996.

Padua en su obra titulada *Defensor pacis*. En virtud del análisis de Cremona, la obra de Marsilio fue condenada en 1327. Precisamente, ese mismo año ingresa en Italia Luis IV de Baviera y el odio contra Dante por razones políticas se agrava, incendiándose sus obras por orden del legado pontificio Dal Poggetto e intentándose desenterrar sus restos para quemarlos.⁷³⁸ También en 1327, Guido Vernani compuso el *Tractatus de potestate summi pontificis* y poco después, como hemos señalado, el *De reprobatione Monarchiae* contra Dante. La primera de estas obras se inscribe en la línea de tratados denominados *De potestate pape* en los que sus autores no se limitan a legitimar el poder espiritual sino que también argumentan para sostener la pretensión de poder absoluto del papado respecto de los asuntos temporales (*plenitudo potestatis*).⁷³⁹ En ese sentido, para ofrecer una justificación filosófica del poder absoluto del papa, Vernani utiliza la proposición 21 de los *Elementos* combinándola con pasajes de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles.⁷⁴⁰

Ahora bien, como hemos podido mostrar en los apartados anteriores, este procedimiento según el cual un texto neoplatónico como el *Liber de causis* se leía conjuntamente con otros textos aristotélicos y, en particular, con la *Metafísica*, fue puesto en práctica por Dante en su argumentación del Libro I de *Monarchia* y remite, de acuerdo con nuestra interpretación, al tipo de exégesis filosófica y a una metodología original llevada a cabo por Alberto Magno. En ese sentido, nos interesa destacar que los argumentos utilizados por Dante son los mismos que ofrecen los defensores de la *plenitudo potestatis* papal para sostener su propia tesis, solo que, justamente, nuestro autor muestra con ellos la autonomía y suficiencia del poder temporal respecto del espiritual. En efecto, en el Libro III Dante informa que los argumentos que esgrimen aquellos que defienden la dependencia de la autoridad del monarca respecto de la del papa pertenecen a la *Metafísica* aristotélica:

“*Sumunt etenim sibi principium de decimo Prime Phylosophie dicentes: omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omniumque sub illo genere sunt; sed*

⁷³⁸ Cfr. Vernani, *De reprobatione... op.cit.*, Introducción, p. VI.

⁷³⁹ Cfr. Cheneval, “Proclus politisé ...” en *op.cit.*, p. 15-16.

⁷⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 16.

omnes homines sunt unius generis: ergo debent reduci ad unum, tamquam ad mensuram omnium eorum”.⁷⁴¹

Y también explica que él acuerda con esos principios. Justamente, según nuestro autor es cierto que los que pertenecen a un mismo género deben reducirse a uno que pertenezca a ese género. Asimismo, puesto que todos los hombres pertenecen a un mismo género, esa unidad constituye la medida válida para todos ellos. Sin embargo, dice Dante:

“Sed cum ex hac conclusione subinferunt de Papa et Imperatore, falluntur secundum accidens. Ad cuius evidentiam sciendum quod aliud est esse hominem et aliud esse papam; et eodem modo aliud est esse hominem aliud esse imperatorem, sicut aliud est esse hominem aliud esse patrem et dominum”.⁷⁴²

En efecto, según Dante el error de los defensores del poder absoluto del papa consiste en afirmar la identificación entre la reducción a la unidad y la reducción de todo poder al poder espiritual.⁷⁴³ Sobre la base de esa equivocación alegan que el papa y el emperador, puesto que son hombres, deben ser reconducidos a la unidad aunque sin embargo, ya que el papa no puede ser reducido a otro, debe ser el emperador quien se reduzca al papa.

“Et cum summus Antistes et Imperator sint homines, si conclusio illa est vera, oportet quod reducantur ad unum hominem. Et cum Papa non sit reducendus ad alium, relinquitur quod

⁷⁴¹ *Mon.* Libro III, 11, 1-2: “Como principio toman el formulado en el libro X de la *Metafísica* y afirman que todas las cosas pertenecientes a un mismo género se reducen a una que es unidad de medida de todas ellas. Pero todos los hombres pertenecen a un mismo género, y en consecuencia pueden ser reducidos a uno que sea medida de todos ellos”. Cfr. *Met.* 1052b 15-25 y 32: “De aquí que el ser del uno se identifica con el de indivisibilidad [...] pero sobre todo con el del ser la medida primera de cada género [...] “medida” se llama esa cosa primera por la cual cada cosa se conoce [...] en todos los casos, la medida y el principio son una determinada e indivisible unidad”.

⁷⁴² *Mon.* Libro III, 11, 4-5: “Pero, cuando quieren referir esta conclusión al Papa o al Emperador yerran por accidente. Para comprenderlo hay que tener en cuenta que una cosa es ser hombre y otra es ser Papa y del mismo modo una cosa es ser Emperador y otra es ser hombre, como una cosa es ser hombre y otra es der padre o señor”.

⁷⁴³ Cheneval, “Proclus politicé...” *op. cit.*, p. 24.

Imperator cum omnibus allis sit reducendus ad ipsum, tanquam ad mensuram et regulam”.⁷⁴⁴

La respuesta de Dante consiste en distinguir, claramente, la medida o unidad a la que deben reducirse las instancias del orden político. Por una parte, el papa y el emperador en cuanto hombres *reducitur ad unum* pero ello atañe a la categoría de *sustancia*. Por otro lado, la medida a la que deben reducirse vinculada con el cargo que ocupan es la categoría de *relación*. Según esta distinción, el papado se reduce a la relación de paternidad y el imperio a la relación de dominio y, por ello, el papa y el emperador se definen así por su vínculo con el papado y el imperio y no por el nexo que exista entre ellos.

“Cum ergo Papa et Imperator sint id quod sunt per quasdam relationes, quia per papatum et per imperiatum, que relationes sunt altera sub ambitu paternitatis et altera sub ambitu dominationis [...] Unde dico quod alia est mensura ad quam habent reduci prout sunt homines, et alia prout sunt et Papa et Imperator”.⁷⁴⁵

Así, Dante establece la irreductibilidad del papa al emperador y del emperador al papa distinguiendo, primero, entre la persona y el cargo. En segundo lugar, la diferencia atañe a la *auctoritas* de cada uno, es decir, al poder que ostenta cada uno que depende del papado y del imperio respectivamente y en conexión con su propia especificidad.⁷⁴⁶ Por ello, los lazos entre el papa y el emperador, denominados *relaciones de autoridad (relaciones superpositionis)* constituyen los elementos que deben reducirse a la unidad y no, en cambio, cada uno de ellos respecto del otro.

Ahora bien, la medida a la que deben reducirse la *auctoritas* o poder de ambos dirigentes es, según explica Dante, Dios pues en él se encuentran todos los principios unificados. Si

⁷⁴⁴ *Mon.* III, 11, 2: “Puesto que el Papa y el Emperador son hombres pueden ser reducidos, si aquella conclusión es verdadera, a un único hombre. Pero puesto que el Papa no es reconducible a otro hombre, no queda sino que el Emperador, con todos los otros hombres, debe ser reducido al Papa como a su regla y medida”.

⁷⁴⁵ *Mon.* Libro III, 11, 6-8: “En efecto, puesto que el Papa y el Emperador son lo que son en virtud de peculiares relaciones, es decir, respecto del papado y del imperio que son relaciones una en el ámbito de la paternidad y la otra en el ámbito del dominio [...] es por esa razón que afirmo que una es la medida a la que deben reducirse, en cuanto hombres y otra en cuanto Papa y Emperador”.

⁷⁴⁶ *Mon.* Libro III, 11, 9: “Nec potest dici quod comunicent in spetie, cum alia sit ratio Pape, alia Imperatoris”.

no fuese así, la medida estaría constituida por alguna sustancia inferior a Dios en donde el principio de autoridad se particulariza y se diferencia.

“Et hoc erit vel ipse Deus, in quod respectus omnis universaliter unitur, vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis per differentiam superpositionis a simplici respectu descendens particuletur”.⁷⁴⁷

Según Dante, como hemos mostrado al analizar la alegoría del sol y de la luna, la autoridad del imperio depende *inmediate* de Dios pues, así como el sol no es causa de la *virtus* de la luna, tampoco la iglesia es la causa de la *auctoritas* imperial. Precisamente, cabe destacar aquí, que en el capítulo 13 del Libro III el argumento de Dante muestra, explícitamente en términos causales, que entre la autoridad del imperio y de la iglesia no existe un vínculo de causa y efecto y, por lo tanto, no puede tener lugar la *reductio* de uno respecto de la otra:

“Quod autem auctoritas Ecclesie non sit causa imperialis auctoritatis probatur sic: illud, quo non existente aut quo non virtuante aliud habet totam suam virtutem, non est causa illius virtutis; sed Ecclesia non existente aut non virtuante, Imperium habuit totam suam virtutem: ergo Ecclesia non est causa virtutis Imperii et per consequens nec auctoritatis, cum idem sit virtus et auctoritas eius”.⁷⁴⁸

Justamente, según nuestro autor, cuando se trata de una causa eficiente es necesario que la acción de la causa preceda la producción del efecto:

⁷⁴⁷ *Mon.*, Libro III, 11, 11-12: “Y [esta sustancia] será Dios (en él se unifica en sentido absoluto todo principio) o una sustancia inferior a Dios en la cual el principio de autoridad, descendiendo de lo absoluto se particularice”.

⁷⁴⁸ *Mon.* Libro III, 12, 3-4: “Que la autoridad de la iglesia no es causa de la autoridad imperial se demuestra del siguiente modo. Si un sujeto mantiene plenamente toda su potencia aún cuando otro sujeto no existe o no actúa sobre él, el segundo no es causa de la potencia del primero. Pero la iglesia no existía ni estaba en condiciones de actuar sobre el imperio cuando éste poseía toda su potencia: por lo tanto, la iglesia no es causa de la potencia del imperio y consecuentemente tampoco de su autoridad, puesto que su potencia y su autoridad son lo mismo”. Trad. propia.

“*Cum necesse sit ad productionem effectus preoperari causam, presertim efficientem de qua intenditur*”.⁷⁴⁹

Ahora bien, surge con claridad del texto *Monarchia* que la causa de la autoridad del imperio es recibida por el monarca *inmediate* de Dios (*Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit*).⁷⁵⁰ Por ello, a partir de su exposición en estos pasajes del Libro III, Dante postularía una identificación entre Dios y la acción que ejerce la causa eficiente. Esto es: para demostrar que la *auctoritas* de la monarquía no proviene de la iglesia, su argumento supone, sobre todo, la noción de causa eficiente.

En ese sentido, en el apartado anterior hemos analizado tres lecturas relacionadas con las nociones de *causalidad final y eficiente* y, específicamente, hemos profundizado sobre la posibilidad de comprenderlas tanto como causas homogéneas y reductibles una a otra como, por el contrario, heterogéneas, recíprocas e irreducibles. Ambas interpretaciones se presentan de acuerdo con el modelo causal que Aristóteles presenta en el Libro XII de *Metafísica*.

Según nuestra lectura, a partir de los argumentos del Libro I y del Libro III de *Monarchia* analizados en este capítulo es posible aplicar el paradigma causal del *Liber de causis* para comprender a Dios como una causa primera y paradigmática que crea el ser de todo lo real y lo conserva. Asimismo, como hemos mostrado, el monarca también admite una caracterización como causa primera y paradigmática en cuanto, primero, constituye la causa universal del orden político temporal; segundo, se asemeja de ese modo a la unidad que es Dios y, tercero, oficia como intermediario entre él y la totalidad de la humanidad que es una en virtud, justamente, de que su causa también lo es.

Ahora bien, hemos indicado que la noción de causa paradigmática deviene de una interpretación que combina algunas nociones presentes en el texto anónimo con la idea, ofrecida por Aristóteles, de una sustancia separada y en acto. Si esto es así, podemos afirmar que la segunda lectura a la que hicimos referencia, es decir, la que sostiene la

⁷⁴⁹ *Mon.* Libro III, 12, 5: “Pues es necesario que en la producción de un efecto, haya operado antes una causa, sobre todo la eficiente, de la que aquí se trata”.

⁷⁵⁰ *Mon.* Libro III, 15, 15-16: “Por lo tanto, es evidente que la autoridad del monarca temporal deriva, sin intermediarios, de la fuente misma de la que desciende toda autoridad”.

equivocidad de la expresión *causa* y la imposibilidad de reducir el sentido de *causa eficiente y final*, debe quedar descartada como influencia de la exégesis que ofrece Dante y, probablemente, de muchos autores de tratados políticos de los siglos XIII y XIV. En efecto, según los pasajes analizados, solo podríamos admitir como posibles ascendientes del pensamiento político de Dante la primera lectura -que propone la homogeneidad del concepto de causa y, por lo tanto, permite comprender las nociones de causa final y eficiente como una sola- o la tercera de las interpretaciones -según la cual tanto Dios cuanto el monarca podrían considerarse como un tipo de causalidad final separada y autónoma y, en ese sentido, motor inmóvil pero eficiente en cuanto generador del inicio del movimiento propio de los intermediarios que integran la cadena causal.

Ambas versiones, en efecto, dan cuenta de que para elaborar su pensamiento político Dante aplica un modelo causal que excede manifiestamente la noción de causalidad final aristotélica y, por ello, la postulación del fin de la totalidad de la humanidad -que es útil para afirmar la entidad del poder temporal y, de ese modo, poder sostener la autonomía respecto del espiritual- subsiste en los primeros tres capítulos del Libro I de la *Monarchia* y comienza a complejizarse al combinarse con el modelo causal neoplatónico y su interacción teórica con el Libro *Lambda*. Esos tres primeros capítulos dieron lugar, por un lado, a la interpretación tomista de Dante por su vinculación con nociones pertenecientes a la metafísica aristotélica recepcionadas y sistematizadas por Aquino. Por otra parte, puesto que esa interpretación exigía una coherencia con la idea de un único fin último alcanzable en la vida futura, las lecturas tomistas de Dante pusieron en duda el carácter natural de la monarquía y, con él, la posibilidad de su autonomía y suficiencia.

Por el contrario, en esta tesis hemos podido mostrar que en el tratado político dantesco abundan conceptos pertenecientes a la metafísica neoplatónica procleana transmitida por el *Liber de causis*, que explícita e implícitamente son operativos en la argumentación de Dante para sostener la proveniencia de la autoridad del monarca directamente de Dios y, por ello, la autonomía del poder temporal frente al espiritual.

Conclusiones

Esta tesis fue articulada en dos partes principales para reflejar, con su estructura, nuestro primer objetivo, a saber, mostrar que *la elaboración de una determinada teoría política supone una concepción metafísica que opera como la fuente de los conceptos teóricos y el vocabulario técnico necesarios para llevarla a cabo*. De ese modo, en la primera parte de nuestro trabajo examinamos la noción de causalidad en el marco de lo que hemos considerado un “modelo metafísico neoplatónico”, mientras que en la segunda estudiamos la operatividad de ese modelo en el tratado político *Monarchia* de Dante. Así, hemos podido cumplir con un segundo objetivo que consistió en estudiar la *operatividad del modelo causal neoplatónico en el marco argumentativo de Monarchia ofrecido por Dante para, por un lado, afirmar la entidad del poder temporal en el Libro I y, por el otro, defender en el Libro III, la autonomía de ese poder temporal frente al papal*.

Hemos dividido, tanto la primera parte de la tesis como la segunda, en dos capítulos. En el primer capítulo de nuestro trabajo, hemos logrado mostrar que la noción neoplatónica de causalidad elaborada por Proclo en los *Elementos de teología* constituye un concepto esencial de la metafísica medieval. En efecto, la descripción que ofrecimos de las relaciones entre las causas y los efectos según este modelo metafísico indica que: a) el orden ontológico posee una estructura gradual de acuerdo con la cual lo real procede desde lo absolutamente simple hacia lo compuesto y retorna desde lo compuesto a lo simple a través de las mismas instancias; b) entre esos términos de la serie, denominados *causas* y *efectos*, existe una *distancia ontológica* en virtud de la que cual se define la mayor o menor *participación por semejanza* del efecto respecto de su causa; c) de acuerdo con esa distancia también es posible describir la realidad según se trate de causas remotas o próximas; d) los conceptos de *participación por semejanza* y *distancia ontológica* implican también el grado de potencia causal que posee una causa (*virtus factiva*).

Por ello, de este primer análisis surge con claridad que el modo en el que Proclo concibe la *causalidad* poco se asimila a una correlación estadística entre diversos eventos físicos así como tampoco se limita a representar, desde un punto de vista lógico, una relación de inferencia necesaria. En cambio, la relación entre causas y efectos adquiere un carácter claramente metafísico pues, como sostenemos, es explicativa de la existencia de lo real.

Asimismo, a lo largo de este primer capítulo pudimos destacar una de las transformaciones más importantes operadas por el autor neoplatónico, a saber, que la acción causal involucra tanto al ámbito sensible como al inteligible y, en ese sentido, hemos mostrado la resignificación sufrida por los conceptos de *acto* y *potencia* aristotélicos en el interior de la doctrina neoplatónica. Por ello, entendemos que ha quedado claramente manifiesto el modo en que la trasmisión de este modelo de causalidad neoplatónico constituye un elemento esencial para la comprensión de la noción de “creación” tanto en el mundo islámico como en el latino. A su vez, como pudimos evidenciar, dicha noción puede ser analizada como un modo causal específico, es decir, un tipo de producción particular en la que adquiere mayor relevancia el productor o agente en virtud de que el proceso por el cual las entidades existen depende de su voluntad. En efecto, el concepto de *creación* puede ser estudiado en el marco de una modificación particular del modelo de causalidad neoplatónico.

Siempre en la primera parte de la tesis, el segundo capítulo lo dedicamos a la descripción y explicación del fenómeno de trasmisión y recepción del modelo de causalidad neoplatónico en el Occidente latino. Hemos estudiado este suceso haciendo especial referencia al tratado anónimo *Liber de causis*. De este modo, examinamos con profundidad: a) la interacción histórica y teórica de conceptos provenientes del platonismo y el aristotelismo y b) las modificaciones conceptuales que presenta el texto anónimo frente a la obra de Proclo. Respecto del primer punto (a) podemos afirmar que, en virtud de la trasmisión del *Liber de causis* como un texto aristotélico y su estudio en el marco de la filosofía denominada “peripatética” tanto en el Occidente islámico como en el latino, nuestro examen del modelo causal neoplatónico nos ha conducido a indagar sobre el sentido general que adquirió el pensamiento de Aristóteles cuando el *corpus* completo de sus obras ingresó en el Occidente latino a partir del siglo XIII. Según nuestra interpretación, se trata de un problema historiográfico que hemos puesto en evidencia a lo largo de nuestro trabajo, aunque especialmente en la segunda parte de la tesis. Así, hemos mostrado, por un lado, la exigencia teórica de las categorías historiográficas para la elaboración de un estudio filosófico crítico pero, por el otro, la necesidad de especificar, en cada caso, el modo en el que se definen y cómo funcionan esas categorías en el análisis de una determinada corriente de pensamiento.

En conexión con el segundo punto (b) hemos destacado las modificaciones relativas al modelo causal implicativo procleano que puede caracterizarse, de modo sintético, con la fórmula “todo está en todo pero en cada uno según su modo propio”. Consecuentemente, estudiamos los cambios que, en el *Liber*, afectaron el carácter trascendente e inmanente de las causas; el movimiento de retorno de los efectos hacia la causa; el rol de las instancias intermediarias que -a diferencia de su fuente procleana- no son constitutivas del efecto. En cuanto al concepto de *creación* considerado como una categoría causal, el *Liber de causis* evidencia el encuentro conceptual entre la filosofía procleana y la doctrina monoteísta y creacionista árabe. Justamente, hemos analizado con detalle la diferencia fundamental entre los *modos de causar* de la única causa primera y de las causas segundas: el *modus creationis* y el *modus formae* respectivamente. En ese sentido, profundizamos sobre los vínculos conceptuales entre la idea procleana de *producción del efecto* y la noción de causa eficiente como hacedora del efecto. Mostramos, de ese modo, que la noción de causalidad neoplatónica podía avenirse al modelo de las cuatro causas aristotélicas pero con una importante expansión de los límites teóricos de ese paradigma: en efecto, la noción de causalidad se extiende al ámbito inteligible abarcando, no solo la esfera de los fenómenos físicos sino también los metafísicos. El análisis de la noción de *causalidad eficiente* -que incluimos en el segundo capítulo de la primera parte de nuestra investigación- fue esencial para comprender el encuentro doctrinal entre el Libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles y el *Liber de causis*. Justamente, ese vínculo fue estudiado con detenimiento en el último capítulo de esta tesis en el marco de lo que denominamos *la operatividad del modelo causal neoplatónico en la teoría política de Dante*.

Ahora bien, el pasaje desde la primera parte de la tesis hacia la segunda está representado por la figura de Alberto Magno. Por tanto, el segundo capítulo de la primera parte culmina con un análisis acerca de la recepción por parte del Doctor Universal, de la fórmula *ultima in potentia* presente en el *Liber* y utilizada en *Convivio* y *Monarchia* por Dante. El estudio de esa noción y su recepción albertiana nos ha permitido articular el planteo ontológico-cosmológico del *Liber* con la concepción antropológica-gnoseológica de Dante. Así, pudimos explicar el sentido en el que una de las ideas estudiadas con profundidad en el desarrollo de toda la tesis -el concepto de *potencia*-, se presenta, en cada texto y autor, de acuerdo con una significación específica. Precisamente, en el sistema de los *Elementos* de

Proclo se plantean dos significados de *potencia* (activa y pasiva) que se conectan con los conceptos de *acto* y *perfección* de un modo opuesto a como se presentan en la especulación de Aristóteles. Luego, según el *Liber*, *potencia* adquiere un sentido especial caracterizando a la Inteligencia y allí se describe, también, como *última*. Seguidamente, el abordaje de Alberto Magno en el *De causis et processu universitatis* habilita un pasaje desde la Inteligencia como hipóstasis separada a la inteligencia en el alma individual. Por último, según expone Dante en *Convivio* y *Monarchia*, la noción representa, en cuanto *potencia intelectual*, la perfección del alma humana. Así pues, a partir de nuestro análisis surge con claridad que, desde el punto de vista terminológico, el concepto de *potencia* puede equipararse con la noción de *virtus* y se convierte tanto para Alberto cuanto para Dante en una capacidad humana que, al perfeccionarse, permite distinguir al género humano de otras creaturas, según su *naturaleza*. Sobre esa base, como hemos mostrado, la argumentación de Dante en *Monarchia* está orientada a consolidar y construir la identidad del poder imperial en el Libro I y sostener una relativa autonomía de ese poder frente al papal, en el Libro III. Para llegar a estas conclusiones, en relación con la teoría política de Dante, fue necesario entonces, comenzar por la exposición de la doctrina gnoseológica y antropológica dantesca en el primer capítulo de la segunda parte de la tesis y luego, en el segundo capítulo, examinar, específicamente, la operatividad de esos conceptos estudiados en el marco de la teoría causal neoplatónica, según su aplicación en la ciencia política.

De ese modo, hemos mostrado que, según Proclo, existe un sentido del término *potencia* que indica la capacidad para actualizar o perfeccionar una sustancia. Hemos podido evidenciar que en los pasajes de la *Summa theologiae* de Alberto Magno, analizados en el primer capítulo de la segunda parte de esta tesis, el Doctor Alemán se expide sobre el tema del alma y sus potencias en el mismo sentido en el que Proclo interpreta el concepto de *potencia* a pesar de contextualizar su exposición en el “peripatetismo”. Por ello cuando Dante enuncia la actualización de la parte racional del alma postula, en la misma línea argumentativa que Alberto Magno, que el alma debe perfeccionarse o completarse según su propia sustancia; en sí misma, tal como correspondería a una entidad por sí suficiente. Además, como hemos advertido, la actualización de la *última potencia* humana implica alcanzar una felicidad en la vida presente que guarda una proporción con la potencia intelectual que define esencialmente al ser humano. El análisis de los textos de Alberto y

de Dante vinculados con lo que denominamos una “metafísica del alma” nos condujo a esclarecer algunas expresiones que el gran poeta utiliza en sus obras políticas. Así, hemos examinado, detalladamente, la fórmula *tota simul semper* que caracteriza el modo en que debe alcanzarse el fin propio de la totalidad de la humanidad, es decir, la manera en que debe llevarse a cabo la operación propia de la totalidad que es la actualización del intelecto posible. En ese sentido, logramos evidenciar que la doctrina neoplatónica procleana transmitida también por el autor del *Liber de causis* constituye la justificación teórico-filosófica del no-averroísmo de Dante. En efecto, la recepción de la noción de *modus potentiae* del *Liber* en *Convivio* y *Monarchia* muestra que nuestro autor, lejos de considerar la existencia de un intelecto común, único, separado y eterno para toda la humanidad, dedica gran parte de sus argumentos a indagar cómo sería posible, en una sociedad intelectualmente desigual, alcanzar la felicidad como totalidad. Por ello, según demostramos, la tradición neoplatónica ofrece un marco conceptual que permite explicar, mejor que la filosofía denominada *averroísta*, algunas de las fórmulas utilizadas por Dante en su tratado político.

En cuanto al concepto de *totalidad* pusimos de manifiesto su vínculo con el paradigma teórico neoplatónico que, según Proclo y el autor del *Liber*, indica, por un lado, que el fundamento de la existencia de la multiplicidad de las partes es la unidad pero, por otro, que el fundamento que unifica a la totalidad también puede ser considerado separado ontológicamente. Este supuesto metafísico opera en la explicación que Dante ofrece sobre la relación entre el monarca y los poderes temporales denominados *comunidades particulares*. De ese modo, analizamos en el segundo y último capítulo de la segunda parte cómo operan, específicamente, las nociones de causalidad eficiente y final en la aplicación concreta que atañe al vínculo entre el monarca, las comunidades particulares y el pueblo, por una parte, y el monarca y Dios, por la otra. Ello corresponde, justamente, a los argumentos que integran los Libros I y III de *Monarchia* respectivamente.

En ese último capítulo, además, destacamos la funcionalidad que adquieren algunos conceptos provenientes del modelo causal neoplatónico al combinarse con nociones aristotélicas, especialmente, del Libro *Lambda* de la *Metafísica*. Así, también dimos cuenta de la relación entre la noción de causa final y eficiente, tal como se presentan en el denominado esquema de las cuatro causas aristotélico, con el sistema causal procleano,

marcando la presencia, en el planteo político de Dante, del concepto de causa paradigmática que, según demostramos, proviene de la doctrina neoplatónica estudiada en los primeros capítulos de nuestra tesis.

En el marco de su argumentación para defender una legalidad propia del ámbito temporal cuya “causa universalísima” es justamente el monarca, Dante cita explícitamente el *Liber de causis*. Por ello, hemos examinado detenidamente el significado que adquiere la metafísica causal del tratado anónimo en la teoría política expuesta por Dante.

De acuerdo con nuestra investigación pudimos mostrar que, según Dante, existe un fin alcanzable en esta vida y otro, distinto, al que se llega en la vida futura. En este punto, Dante se aleja notablemente de la propuesta que Tomás de Aquino enuncia en su tratado político *De Regno*. Así, hemos puesto de manifiesto en torno a este punto, dos cuestiones importantes para nuestro trabajo: la primera, en relación con las posturas historiográficas que han considerado el pensamiento político de Dante solamente en el marco de la metafísica tomasiana y, en ese sentido, lo han concebido como deudor del naturalismo aristotélico. Hemos dedicado la segunda parte de nuestra tesis a despejar críticamente el sentido que la historiografía ha otorgado a estas categorías. La segunda, esta vez en conexión específicamente con el pensamiento político dantesco, la idea del *duplex finis* de la totalidad de la humanidad constituye, en contraposición con el planteo de Aquino, un punto irreconciliable con la subordinación del poder temporal frente al espiritual.

Por lo tanto, consideramos que nuestra investigación logró mostrar, con claridad, la influencia de la doctrina neoplatónica en la obra política de Dante, pues evidenciamos la operatividad que tuvieron algunas nociones pertenecientes a esa tradición filosófica en los argumentos que presenta nuestro autor tanto en *Convivio* como en *Monarchia*. De ese modo, la obra del poeta italiano constituye un ejemplo que ilustra el pasaje de la teología política a la filosofía política. Por ello, puede ser reconocida como un punto de partida para el estudio del pensamiento político posterior y, sin duda, debe ser tenida en cuenta en las investigaciones sobre la conformación de la política como disciplina científica.

.....

Bibliografía

Fuentes

Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, *Corpus Christianorum*, Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2 ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout, 1955.

Alberti Magni, *Opera Omnia*, cura ac labore Augusti Borgnet, Paris, 1890.

Alberto Magno, *Opera Omnia*, Tomus XVII, pars II, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Edidit Winfridus Fauser SJ, Monasteri Westfolorum in Aedibus Aschendorff, 1993.

Aristoteles Latine, Interpretibus Variis, Edidit academia Regia Borussica, 1831.

Aristóteles, *Decem librorum moralium Aristotelis, tres conversiones: prima Argyropyli Byzantii, secunda Leonardo Aretini, tertia ver Antiqua*, Paris, 1542.

Avicena Latinus *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, Van Riet, Lovain-Leiden, 1980.

Dante Alighieri, *Commedia*, Mondadori, 2003.

Dante Alighieri, *De Monarchia*, testo latino a cura di Pier Giorgio Ricci, Mondadori, Verona, 1965.

Dante Alighieri, *Convivio*, texto original con introducción y notas de Giorgio Inglese, Ed. BUR, 2004.

Liber de causis, Edición crítica ADRIAAN PATTIN, Tijdschrift voor Filosofie Justus Lipsiusstraat 18, Leuven, 1966.

Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* I, XI, 3, Edición crítica de Scholz Richard, Hannover, 1933.

Proclus, *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, Herausgegeben von Helmut Boese, Leuven, University Press, 1987.

Siger de Brabant, *Les Quaestiones Super Librum de Causis*, Ed. critique Antonio Marlasca, Louvain-Paris, 1972.

Tomás de Aquino, *De Regno ad regem Cypri* in *Opera Omnia Leonis XIII*, Roma, 1979.

Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, *Opera Omnia*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, *Opera Omnia*, Textum Leoninum Romae, 1888.

Tomás de Aquino, *Super librum De causis expositio*, *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000-2009, Textum a H-D Saffrey Friburgi Helvetiorum, 1954.

Traducciones

Aristóteles, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, 1999.

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. al castellano Julio Pallí Bonet, Ed. Gredos, 1993.
- Aristóteles, *Física*, Traducción y notas Guillermo de Echandía, Ed. Gredos, 1995.
- Aristóteles, *Física*, traducción, introducción y comentario a los Libros I-II por Marcelo Boeri, Ed. Biblos, 1993 y Libros III-IV por Alejandro Vigo, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1995.
- Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.
- Aristóteles, *Metafísica*, Traducción directa del griego, Introducción, Exposiciones Sistemáticas e Índices de Hernán Zucchi, Ed. Sudamericana, 2000.
- Avicena, *Il libro della guarigione. Le cose divine*, trad. Amos Bertolacci, UTET, 2007.
- Boecio, *The theological tractates and the consolation of philosophy*, trad. Stewart y Rand, London, Harvard University Press, 1968.
- D'Ancona Costa C., *Tommaso D'Aquino Commento al Libro delle Cause*, Rusconi, Milán, 1986.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, texto bilingüe latín-italiano traducido por Maurizio Pizzica quien sigue la edición crítica de Ricci, con introducción de Giorgio Petrocchi, Ed. BUR, 2001.
- Dante Alighieri, *Monarchia*, texto bilingüe latín-italiano con traducción, introducción y notas de Vinay Gustavo, Sansoni, Firenze, 1950.
- Dante. *De la Monarquía y otros textos*, Estudio preliminar y selección: C. Francisco Bertelloni, Centro Editor de América Latina, 1984.
- Guido Vernani *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio Florentino*, trad. Jarro (G. Piccini), Ed. Bemporad y figlio, 1906.
- Liber de causis*, Anónimo, edición bilingüe. Estudio preliminar y bibliografía de Rafael Aguila; traducción del texto latino de Rafael Aguila ... [et al.], Editorial Universidad del País Vasco (Euskal Herriko Unibertsitatea), Bilbao, 2001.
- Libro de las causas o de la bondad pura*, traducción de Natalia Strok y Ezequiel Ludueña, en C. D'AMICO (ed.), *Todo y Nada de Todo. Selección de textos del neoplatonismo medieval*, Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2008.
- Platón, *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, introducción de María Isabel Santa Cruz, Ed. Gredos, 1988.
- Platón, *Parménides* introducción de María Isabel Santa Cruz a la traducción castellana del diálogo en Platón *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Ed. Gredos, 1988.
- Proclus, *The Elements of Theology*, translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford University Press, 1963.
- Puig Montada, *Gran Comentario al De anima de Averroes*, traducción parcial en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 2005.

Rodrigues Gesualdi Carlos y Tursi Antonio, *Tres tratados averroístas*, FFyL, Bs. As., 2000.

Tommaso D'Aquino, *Commenti a Boezio*, texto bilingüe con Introducción, traducción, notas y aparato crítico de Pasquale Porro, Bompiani, Milán, 2007.

Tommaso D'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, trad. Alessandro Ghisalberti, Bompiani, Milán, 2000.

Diccionarios y Léxicos

Diccionario Griego-Inglés Liddell, Scott, Jones, Oxford Clarendon Press, 1940

Magnavacca Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.

Bibliografía complementaria

Acar Rahim, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Aertsen Jan, "La filosofía de Aquino en su contexto histórico", en Kretzmann, N., Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 12-37.

Aertsen, *Nature and Creature Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, 1988.

Agamben Giorgio, "L'opera dell'uomo" en *La potenza del pensiero*, 2005, pp. 365-376.

Alain De Libera, "Albert Le Grand et Thomas D'Aquin interprètes du Liber de causis" en *Rev. Sc. Ph. Th.* 74, 1990, pp. 347-378.

Alain de Libera, *La filosofía medieval*, trad. Claudia D'Amico, Fundación Hernandarias, Buenos Aires, 2000.

Arendt Hannah, *¿Qué es política?*, Traducido por Rosa Sala Carbó Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.

Arquillière Henri-Xavier, *L'Agustinisme politique, Essai sur laformation des théories politiques au Moyen Age*, Paris, 1934.

Arroche, "Causalidad neoplatónica y aristotélica en la obra de Tomás de Aquino: el comentario a la proposición 1 del *Liber de causis*" en *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, J.J. Herrera ed., Unsta, 2012, pp. 35-47.

Arroche, "Convivio y Paraíso: una aproximación a la teoría astronómica de Dante" en *Revista Páginas de Filosofía*, nº12, año 10, ISSN 0327-5108, pp. 30-50.

Arroche, "La naturaleza humana en las concepciones agustiniana y tomista. Algunas consideraciones en relación al dogma del pecado original" en *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Ed. Paideia, pp. 101-111.

Arroche, "Sobre el concepto de *virtus* en el *Liber de causis* y el problema de la mediación de las causas segundas en la creación de los seres" en *En torno al neplatonismo en la Edad Media*, Ed. Rubén Peretó Rivas, 2011, pp. 9-15.

Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1987.

Bertelloni F "De la *politica* como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam*", en *Patristica & Mediaevalia* XII, 1991, pp. 3/32.

Bertelloni F "El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV", en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), Vol. X, 1997, pp. 115/143.

Bertelloni F "Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort" en *Mediaevalia textos e estudos* 24, 2005, pp. 63-96.

Bertelloni F "Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano) en *Il pensiero politico medievale*, Ed. Pàtron, Bologna, 2004.

Bertelloni F, "La filosofía explica la revelación Sobre el "averroismo político" en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua" en *Patristica et Mediaevalia* XXXIII, 2012, pp.17-36.

Bertelloni F., "Constitutum Constantini y Romgedanke. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham", 1ra. parte, en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. III (1982), pp. 21/46, 2da. parte, vol. IV-V (1983-4), pp. 67/99, 3ra. parte, vol. VI (1985), pp. 57/ 78.

Bertelloni F., "De la 'politica' como 'scientia legislativa' a lo político 'secundum naturam' ", en *Patristica & Mediaevalia* XII, 1991, pp. 3/32.

Bertelloni F., "Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval" en *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Sèrie 3, v. 15, n2, jul-dez. 2005.

Bertelloni F., "Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval" en *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patrística y Medieval*, Rosario, Ed. Paideia, 2007.

Bertelloni F., "Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca *Homo est medium* (*Monarchia*, III, IV), en *Patristica et Medievalia*, XIII, 1992, pp. 3-21.

Bertelloni F., "El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino" en *Sociedade civil. Entre Miragem e Oportunidade*, Abril 2003, 253-268.

Bertelloni F., "Filosofía y teoría política en la Edad Media (Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)" en *Anales de Estudios Clásicos y Medievales* I, Neuquén, 2004, pp.61-90.

Bertelloni F., "La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político laico a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV", p. 197, en *Revista Mirabilia* 01, Dec 2001/ISSN 1676-5818, pp. 190-203.

Bertelloni F., "La tradición medieval prearistotélica y la formación de la política como teoría a partir de 1265" en *Tópicos*, n.18, 2000.

Bertelloni F., "*Natura multipliciter dicitur*. Variantes en el uso del concepto de *natura* en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII", en: *Scripta Mediaevalia*, vol.4, n°2, 2011, pp. 11-29.

Bertelloni, F., (1981), "Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio", en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, Volumen II pp. 37/66.

Bianchi L., "Filosofi, Uomini e Bruti. Note per la Storia di un'Antropologia "Averroista" en *Rivista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 1994, pp. 105-126.

Bianchi Luca, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia, 1984.

Bianchi y Randi E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, 1990.

Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, ed. Lubrina, Bergamo, 1990.

Black, *Political thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, 1992.

Boyer Charles, S.J., *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Marzorati Editore, Milano, 1970.

Busnelli G., S.J., *La cosmogonia dantesca e le sue fonti*, Vita e Pensiero, Milán, 1921.

Caiazza Irene, "La forme et les qualités des éléments: lectures médiévales du Timée" en *Il Timeo Esegese greche, arabe, latine*, Pisa University Press, 2010.

Cassell Anthony, "*Luna est Ecclesia: Dante and the two great lights*" en *Dante Studies*, with the Annual Report of the Dante Society, N° 119, 2001, pp. 1-26.

Castello Dubra J.A., "Esencia, Realidad y Concepto: impacto doctrinal de la concepción aviceniana de la natura en la escolástica medieval" en *Studium. Filosofía y teología*. Centro de Estudios de la Orden de Predicadores de la Provincia Argentina de San Agustín – Tucumán, vol. 15, 2012, n° 29, pp. 69-82.

Castello Dubra J.A., "Tomás de Aquino y las condiciones de posibilidad de una ciencia natural" en *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, 2006, vol 27, pp. 73-86.

Cheneval Francis, "Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen âge tardif" en *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, W de G, Berlin-New York, 1996.

Courcelle Pierre, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Études Augustiniennes, Paris, 1967.

D'Ancona Cristina, "L'influence du vocabulaire arabe: causa prima est esse tantum", en Hammese y Steel, *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age: actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale*, Turnhot, Brepols, 2000, pp. 51-97.

- D'Ancona Cristina, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi*, Il polígrafo, 2003.
- D'Ancona Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Ed. Vrin, Paris, 1995.
- D'Ancona Cristina, *Storia della filosofia nell'islam medievale*, Ed. Einaudi, Torino, 2005.
- D'Onofrio Giulio, "L'età boeziana della teologia" en *Storia della teologia nel medioevo*, 1996.
- David Piché - Claude Lafleur, *La Condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire. París, Vrin, 1999.
- Davidson Herbert, *Alfarabi, Avicena and Averroes on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect and theories of human intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.
- Davis Charles T., "An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami" en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol 104, n° 6, 1960, pp. 662-676. Imbach, "Le (Néo) Platonisme medieval, Proclus latin et l'École dominicaine allemande" en *Revue de Théologie et de Philosophie* 110.
- De Carvalho M., Le langage de la création et l'enjeu de la causalité dans quelques textes théologiques "de aeternitate mundi" en J. Hamesse and C. Steel (eds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Thurnhout, 2001, pp. 293-317.
- De Libera "Albert le Grand et Thomas de Aquin interprètes du Liber de causis" en *Rev. Sc. Ph.th.* 74, 1990, pp. 347-378.
- De Libera Alain, *Averroès et l'averroïsme*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1991; trad. italiana Costanza Maspero, Ed. Jaca Book, Milán, 2005.
- De Libera Alain, *L'Intelligence et la pensée. Gran Commentaire du De Anima. Livre III*, Flammarion, 1998.
- De Vaux, *L'Avicennisme latin aux confins des XII- XIII siècle*, Paris, Vrin, 1934.
- De Vogel C., "Deus creator Omnium Plato and Aristotle in Aquinas' doctrine of God" en *Essays in Ancient and Medieval Philosophy* presented to Joseph Owens, Gerson, 1983, pp. 203-227.
- De Vogel C., "Some reflections on the *Liber de causis*" en *Vivarium*, Vol. 4, 1966, pp. 67-82.
- De Wulf M., *Histoire de la Philosophie Médiévale*. París, J. Vrin, 1936.
- Di Bello, A., "Auctoritas e potestas come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale" en *Filosofía política*, XV, n.2, agosto 2001, pp. 207-232.
- Dunphy W.A., *St. Albert and the five causes*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- Enciclopedia Dantesca*, Ed. Treccani, 1973.
- Ercole F., "Medio Evo e Rinascimento nella dottina política di Dante" en *Giornale Dantesco*, XXIV, 1921, pp. 141-167.

- Ercole Francesco, *Il pensiero politico di Dante*, Ed. Alpes, Milan, 1928.
- Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: essay historique*. Auguste Durand, Paris 1852; 3^{me} édition revue et augmentée, Levy, Paris 1866.
- Fabro Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società editrice internazionale, 1960.
- Fistetti F., *Comunidad*, tr. H. Cardoso, Bs. As., Nueva visión 2004, pp. 53-114.
- Florido León, *Translatio Studiorum: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media* *Revista General de Información y Documentación*, 2005, vol. 15 núm. 2, pp. 51-77.
- Fumaioli Gino “Dante e il mondo antico” en *Medioevo e Rinascimento*. Studi in onore di Bruno Nardi, Sansoni Editore, Firenze, 1955, pp.322-338.
- Gentile Giovanni, *Studi su Dante*. Introduzione Cesare Vasoli, Le Lettere, Firenze, 1990.
- Gersh S., “Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors, en *Colloques Internationaux du C.Y.R.S. n° 561*. – Jean Scot Érigène et L’Histoire de la Philosophie.
- Gersh S., *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Traducción italiana Maria Lucrezia Leone e Christoph Helmig, Ed. Di pagina, Bari, 2009.
- Gersh S., *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, 2014.
- Gersh S., *Kinesis Akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*, Leiden, Brill, 1973.
- Gersh S., *The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius*, *Vivarium* 50, 2012, pp. 113-138.
- Gilson, E., *Dante et la Philosophie*, Vrin, 1939. Traducción inglesa de David Moore *Dante the philosopher*, Londres, Sheed & Ward, 1948.
- Gregory Tullio, “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele” en *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano 1964, pp. 27-65.
- Gutas Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Ab basid Society (2nd-4th/&h-10th centuries)* Routledge, 1998.
- Hadot, “Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin” en *Les sources de Plotin, Entretiens sur l’Antiquité Classique*, Tome V, Vandoeuvres-Genève, 1957, pp.107-141.
- Historia de la Filosofía Política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2000. Fortin, Ernest L., “San Agustín”.
- Imbach R., “Le (néo-)Platonisme Médiéval, Proclus Latin et l’Ecole Dominicaine Allemande, *Revue de Thèologie et de Philosophie*, 110, 1978, pp. 427-448.

- Imbach Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*. Trad. italiana, Dante, la filosofia e i Laici, Ed. Marietti, 2003.
- Imbach y Putallaz F-X., *Profession: Philosophe. Siger de Brabante*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- Judson L., “Heavenly motion and the unmoved Mover, en L. Gill y J. Lennox, (eds.), *Self Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, 1994.
- Kantorowicz, “La realeza antropocéntrica: Dante”, en *Los dos cuerpos del rey –un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.
- Kern Fritz, *Humana civilitas (Staat, Kirche und Kultur)*, Ed. Leipzig Koehler, 1913.
- Klibansky Raymond, *Plato’s Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, 1943.
- Klibansky Raymond, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, Ed. The Warburg Institute, London, 1981.
- Kristeller y Wilks; “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 3-26.
- Ladner, G.B., “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa” en *Dumbarton Oaks Papers*, n. 12, Washington, 1958, pp. 61-94.
- Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Estudio preliminar y edición bilingüe María Isabel Santa Cruz, María Inés Crespo y Silvana Di Camilo, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- Lloyd A.C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- Lohr Ch., “The medieval interpretation of Aristotle” en *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, pp. 80-98.
- Lovejoy Arthur, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 2001.
- Mandonnet *Dante le Théologien. Introduction à l’intelligence de la vie, des ouvres et de l’art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris, 1935.
- Mandonnet P., *Siger de Brabant et l’averroïsme latina au XIII siècle*, I et II partie, Louvain, 1911.
- Mandonnet, *Dante le Théologien. Introduction à l’intelligence de la vie, des ouvres et de l’art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris, 1935.
- Manzanedo, M.F., “El hombre como ‘Microcosmos’ según santo Tomás” en *Angelicum* 56 (1971) 1, pp. 63-92.
- Marty, F., *La perfection de l’homme selon St. Thomas d’Aquin*. Roma, 1962.
- Mateo-Seco, L.F., “El concepto de muerte en la doctrina de Sto. Tomás de Aquino” en *Scripta Theologica* 6 (1974) pp. 173-208.
- Meozzi Antero, “I trattati politici di Guido Vernani e Dante Alighieri” en *Giornale Dantesco*, XXX, 1927, pp. 18-30.

Merlan Philip, *Dal platonismo al neoplatonismo*, traducción italiana de Enrico Peroli con introducción de Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milán, 1990.

Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, (trad. F. Bertelloni), Buenos Aires, Biblos, 1993.

Minecan Ana María, “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de “averroísmo latino”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, 2010, pp. 63-85.

Minio-Paluello Lorenzo, “Tre note alla *Monarchia*” en *Medioevo e Rinascimento*. Studi in onore di Bruno Nardi, Sansoni Editore, Firenze, 1955, pp. 503-524.

Mondolfo Rodolfo, “El problema del mal en San Agustín y el agustinismo” en *Momentos del Pensamiento Griego y Cristiano*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1964, pp. 178-191.

Muzio, G., “Anima e corpo: due sostanze complementari dell’ individuo umano” en *Doctor communis* 24 (1971) 4, pp. 325-31.

Nardi B., “La dottrina dal’ Alberto Magno sull’ *Inchoatio Formae*” en *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, 1960.

Nardi B., “La posizione di Alberto Magno di fronte all’Averroismo” en *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, 1960.

Nardi B., “Sigieri di Brabante e le fonti della filosofia di Dante”, en *Rivista di filosofia neoclassica*, 1911, III y IV 1912.

Nardi B., Nardi, “La conoscenza umana” en *Dante e la cultura medievale*, Ed. Laterza, 1949.

Nardi Bruno, “Citazioni dantesche del *Liber de causis*”; “Il concetto dell’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco”; “Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.” en *Saggi di Filosofia Dantesca*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1967 (primera edición en 1930).

Nardi, “La posizione di Alberto Magno di fronte all’averroismo” en *Rivista di Storia della Filosofia* II, 1947.

Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1944.

Nardi, *Note critiche di filosofia dantesca*, Florencia, Olschki, 1938.

Natali C., “Causa motriz y causa final en el Libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles” en *Méthexis* X, 1997, pp. 105-123.

Nederman C., “Aristotelianism and the origin of “political science” in the twelve century” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, N° 2, April-June 1991, pp. 179-195.

Nederman C., “Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in the Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, XLIX, 1988, p. 3-26.

Nederman, C., “The Meaning of *Aristotelianism* in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, N° 4, October, 1996, pp. 565-585.

- Pegis, A.C., "The Separated Soul and its Nature in St. Thomas" en *Commemorative Studies*, Toronto, 1974, vol I, pp. 131-158.
- Piaia G., "Il "luogo" dei filosofi non cristiani in Dante Alighieri" en *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre, 2004.
- Piaia G., "Tra il Fulgoso e il Valla: La critica del Cusano alla Donatio" en *Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, 2003, pp. 115-128.
- Portinaro P., "La civilizzazione dell'Impero" en *Il laberinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il mulino, 2007, pp.91-108.
- Raffi Alessandro *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal "Convivio" al "De volgare eloquentia"*, Rubbettino, 2004
- Reale G., *Introduzione a Proclo*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Ricci Pier Giorgio, "Un difficile e importante passo della *Monarchia*" en *Studi Danteschi*, 1956, pp. 361-368.
- Rist J., The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 12, No. 1 (May, 1962), pp. 99-107.
- S. Broadie, "Que fait le premier moteur d'Aristote?", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 118 (1993), p. 376.
- Saffrey Henri-Dominique, "L'État actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age" en *Die Metaphysik in Mittelater (Miscelanea Medievalia, 2)*, P. Wilpert (ed.), Berlín, 1963, pp. 267-281.
- Salmona B., "La risposta di S. Tommaso al problema del rapporto tra anima e corpo" en *Incontri culturali* 8 (1975) pp. 121-46.
- Schmutz Jacob, "La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIIIe-XVIIe siècles)" en *Revue Thomiste* 101, 2001, pp.217-264.
- Siorvanes Lucas, *Proclus*, Ed. Yale University Press, New Haven and London, 1996.
- Solère Jean-Luc, "Neoplatonisme et rethorique: Gilles de Rome et la première proposition du *De causis*" en *Recontres de Philosophie Médiéval*, n°6, 1997, pp. 163-196.
- Sorabji Richard, *Time, creation and the continuum*, University of Chicago Press, 1983.
- Speer Andreas, "The discovery of nature: the contribution of the Chartrians to Twelfth-Century Attempts to found a "Scientia Naturalis", en *Traditio*, Vol. 52, 1997, pp. 135-151.
- Staley, K.M., "Happiness: The natural End of Man?" en *Thomist* 53 (1989) 2, pp. 215-34.
- Sturlesse Loris, "Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo. Geografia del pubblico e isografe di diffusione dei testi prima dell'invenzione della stampa" en *Giornale Storico della Filosofia Italiana*, Settima Serie, Volume IV, 2008, pp. 5-21.

Taylor Richard, “*Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: remarks on the cogitative power in Averroes*”, en J. Hamesse and C. Steel (eds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Thurnhout, 2001, pp. 111-145.

Tresmontant, C., *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle*. Paris, 1964.

Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima 3.4-8. Introduction, Translation, Commentary and Notes by Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, Ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Ubl Karl, “Republicanism y platonismo en la *Monarchia* de Dante” en *Patristica et Mediaevalia* XXIV, 2003, pp. 39-56.

Ullman, W., (1983), *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona.

Ullmann Walter, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen and Co. Ltd., Londres, 1961; traducción al español Graciela Soriano, Ed. Revista de Occidente, 1971.

Ullmann, “Algunas observaciones sobre la evaluación Medieval del *Homo Naturalis* y el *Cristianus*” en *Escritos sobre teoría política medieval*, (Bertelloni, F. comp.), Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 57-66.

Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, trad. español Alianza, España, 1985, p.27-28.

Van Steenberghen F., *Thomas Aquinas and radical Aristotelianism*, 1980.

Vanni Rovighi Sofia, “Alberto Magno e la unità della forma sostanziale nell'uomo” en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Ed. Sansoni, 1955, pp. 753-778.

Vanni Rovighi, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso' Aquino*. Milán, 1972

Vinay Gustavo, *Interpretazione della “Monarchia” di Dante*, Le Monnier-Firenze, 1962.