

La fórmula *tota-simul-semper* en la *Monarchia* de Dante y su utilización en la teoría política medieval



Victoria Arroche

Universidad de Buenos Aires

Resumen

La doctrina neoplatónica procleana -tal como ingresó al occidente latino a través del *Liber de causis*- constituye una influencia filosófica verificable en los tratados políticos de Dante Alighieri. En efecto, esta tradición de pensamiento ofrece elementos teóricos que permiten justificar el no-averroísmo de Dante y, por lo tanto, mostrar que nuestro autor no sostuvo la denominada *herejía monopsiquista*. En ese sentido entonces, la investigación relativa al significado de la fórmula *tota-simul-semper* en el marco de la recepción de textos neoplatónicos puede constituir el punto de partida para la comprensión de la teoría política de Dante.

Palabras clave

Dante Alighieri
neoplatonismo medieval
teoría política

Abstract

One of the ways in which Proclus' neoplatonic doctrine has entered the Latin West was by the *Liber de causis*. This is a verifiable philosophical influence in the political treatises of Dante Alighieri. Indeed, this tradition of thought offers theoretical elements that justify the non-averroism of Dante, showing that our author did not hold the, so called, *monopsychist heresy*. Is in that sense, that the research on the meaning of the formula *tota - simul - semper* in the context of the neoplatonic philosophy can be the starting point for understanding the political theory of Dante.

Keywords

Dante Alighieri
medieval neoplatonism
political theory

1. La fórmula *tota-simul-semper* y el presunto averroísmo de Dante

En *Convivio* y en el Libro III de *Monarchia*, Dante concibe al ser humano como poseedor de un alma individual, dotada de una capacidad que denomina *potentia* o *virtus intellectiva*.¹ Pero también, según expresa en el Libro I, esa capacidad se vincula con el fin propio de la totalidad de la humanidad pues para que sea alcanzado, la humanidad debe actualizar su potencia intelectual total, simultáneamente y siempre (*tota-simul-semper*). Así lo enuncia Dante en los capítulos 3 y 4 del Libro I:

1. Cfr. Dante Alighieri, *Convivio* (2004) y *De Monarchia* (1965). En *Conv.* IV, 21, 4-6, por ejemplo, describe al alma creada por Dios con su intelecto posible, lo que indica el carácter individual de esta facultad: "L'anima [...] incontanente produtta (apenas producida), riceve da la virtù del Motore del cielo (Dios) lo intelletto possibile". También en *Conv.* III, 7, 5, explica la "composición" humana de cuerpo y alma: "[...] l'anima umana, che avegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita, si 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" ...
(continúa en página 44)

*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.*²

*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.*³

Precisamente, el fenómeno de lo político consiste en que el monarca genere las condiciones de posibilidad para que la totalidad alcance la felicidad en esta vida (*beatitudo huius vite*)⁴ al mismo tiempo y siempre.

Por expresar estas ideas, Dante fue acusado de sostener la teoría averroísta sobre la unicidad y separación del intelecto posible.⁵ En efecto, al postular la actualización total y simultánea de la capacidad intelectual, nuestro autor habría supuesto la existencia de un intelecto posible común y separado del cual participaba la totalidad de la humanidad. Por ello, al afirmar esta tesis, habría negado también la individualidad del alma humana.

Ahora bien, si esto es así, Dante habría defendido la doctrina averroísta en el Libro I pero, en cambio, en el Libro III habría concebido el alma como individual ¿existe, entonces, una contradicción argumentativa y teórica entre el Libro I y el Libro III del tratado *Monarchia*? Una hipótesis posible es que los dos libros hayan sido escritos en distintos momentos. En ese caso, además, el Libro III antes que el Libro I, pues en el tercero Dante defendería la tesis del “primer averroísmo” mientras que en el primero postularía la tesis del “segundo averroísmo”.⁶ Pero existe una conexión conceptual y argumentativa entre ambos libros y el tercero, en rigor, supone la demostración del primero.⁷ Otra hipótesis posible, que defenderemos en lo que sigue, es que Dante, en efecto, no haya sostenido la doctrina averroísta de la unicidad y separación del intelecto posible.

Ahora bien, en tal caso, ¿cómo interpretar el pasaje del Libro I donde Dante, citando a Averroes, postula la necesidad de que la totalidad de la humanidad actualice su capacidad intelectual total y simultáneamente?

Según indica Dante en *Convivio*, la potencia racional puede llamarse última o superior en cuanto comprende otras potencias del alma (sensitiva y vegetativa). Pero también, es última pues se trata de la capacidad humana que se relaciona con la bondad divina. En ese sentido, es claro que el término *virtus* significa potencia como capacidad. Como explica Dante 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 vertute sia bene astratta e assoluta da ogni ombra corporea, la divina bondade in lei multiplica, sí come in cosa sufficiente a ricevere quella.*⁸

Asimismo, la fórmula *potentia sive virtus intellectiva* en el pasaje citado más arriba de *Monarchia* I⁹ 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.¹⁰ En efecto, con la fórmula *última potencia* Dante señala la *virtus intellectiva* que poseen los seres humanos y las inteligencias separadas, no solo en *Monarchia* I, 3 sino también *Convivio* III,

2. *Mon.* I, 3, 8-9: “De donde se concluye que el último grado en relación a la potencia de la humanidad es la potencia o capacidad 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”.

3. *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 que continúe operando por su extensión”. [Trad. Propia].

4. Cfr. *Mon.* III, 15, 7-9.

5. La primera de las acusaciones, contemporánea a Dante, la hizo el fraile Guido Vernani. Cfr. *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio Florentino* (1906).

6. Cfr. De Libera (2005:76). De Libera distingue dos formas de averroísmo en el siglo XIII: una primera interpretación de la obra de Averroes por parte de los latinos -particularmente del *Gran Comentario al De Anima*- que permanecerá vigente entre los maestros parisinos hasta los años 1250-1260 y nunca se vinculó con la herejía monopsiquista. 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.

7. Cfr. traducción Bertelloni (1984: VI-VII). Sobre la estructura de *Monarchia* y el vínculo argumentativo entre el Libro I y el Libro III, Bertelloni explica: “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.

8. *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”.

9. Cfr. *Mon.* I, 4, 1-2, *supra*, p. 1.

10. *Conv.* III, 2, 14-15: “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”. [“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... (continúa en página 45)

2. 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.

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 la manera en que las inteligencias separadas de materia ejercen su potencia intelectual. Esta modalidad se contraponen, 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 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 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 sempiterne non essent.*¹¹

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.¹²

Y Vinay traduce al italiano:

perché si tratta di specie puramente intellectuali il cui essere non è altro che un intendere attuantesi *senza mediazione*, altrimenti non sarebbero eterne.¹³

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*.¹⁴ El sentido en ambas traducciones –la de Bertelloni y Vinay– es cercano pues, justamente, acentúan la idea de una continuidad en el proceso cognoscitivo 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".¹⁵ 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 *Suma Contra Gentiles* de Tomás de Aquino,¹⁶ 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*.¹⁷ En ese sentido, a pesar

11. *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".

12. Cfr. traducción Bertelloni (1984:12).

13. Cfr. traducción Vinay (1950:23).

14. *Ibid.*, nota 15, pp.22-23.

15. Cfr. Ricci (1965b: 366).

16. Cfr. Dante Alighieri, *Commedia* (Ed. 2003). *Paraíso* XXIX 76-81: "queste sostanze (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".

17. Cfr. Ricci (1965b: 367-368).

de reconocer algunos puntos relativos a las traducción de Vianello, Ricci no está de acuerdo en presentar este pasaje en relación al 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 del Libro I 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.¹⁸

18. *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 intelligibile, 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.

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 alternos 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 separación y unicidad. Consecuentemente, el alma y su última potencia serían, según Dante, individuales.

2. La fórmula *tota-simul-semper* en el marco de la tradición filosófica neoplatónica

Hemos mostrado el modo en que la fórmula *tota-simul-semper* vincula aspectos relativos a la capacidad cognoscitiva humana con su condición temporal. También señalamos, que su utilización no implicaría necesariamente la negación de la individualidad del alma humana. Por ello, resulta interesante acudir a otros textos citados por Dante en *Monarchia* para esclarecer el significado político de la fórmula estudiada. En efecto, la tradición de pensamiento neoplatónico -representada por los *Elementos de teología* de Proclo y transmitida al occidente latino del siglo XII a través *Liber de causis*- ofrece un marco teórico para el análisis de esas nociones.

Según escribe Dante en *Convivio*, a pesar de que Dios como principio absolutamente simple transmite 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 se presenta, 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 bontade 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 discorrimento". Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo modo de la sua virtù e de lo suo essere.¹⁹

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, si 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.*²⁰

Al aspecto gnoseológico, caracterizado por Dante como un posible obstáculo que impide al alma alcanzar su fin, debe agregarse el problema de la temporalidad que forma parte de las nociones involucradas en la fórmula *tota-simul-semper*.

En las últimas proposiciones del *Liber de causis* se aborda el vínculo entre lo eterno y lo temporal. El autor del tratado anónimo se expide en relación con la eternidad y el tiempo en la misma línea argumentativa que los *Elementos de teología* de Proclo, 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:

*lam 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.*²¹

En los *Elementos*, Proclo define a las sustancias intermedias entre las eternas y las temporales como aquellas que poseen un devenir perpetuo, es decir, por "ser perpetuamente engendradas".²² 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.*²³

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*.²⁴ La eternidad es, por ello, la causa de la existencia de la totalidad (*eius quod est tota esse eternitas est causa*).²⁵ 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*).²⁶ 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 por un lado, 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.²⁷ En la traducción de Moerbeke se lee la explicación de esta proposición de la siguiente manera:

19. 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 simplísimo, 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".

20. 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 o obstaculizado".

21. Cfr. *Liber de causis* (1966). 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". Cito LdC para el *Liber de causis*.

22. Cfr. Proclo, *Elementos de teología* (1987). Prop. 55: "Quod semper fit esse medium amorum, in generari quidem coaptatum deterioribus, eo autem quod semper imitans eternorum naturam" ["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"]. Cito E.T para *Elementos de teología*.

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

24. 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".

25. E.T, prop. 52: "el ser eterno es causa de eso que es totalidad".

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

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

28. 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".

29. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1054 b 27; Cfr. Dodds (1963: 228).

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

31. Cfr. Stewart H.F y Rand E.K (1968). *De cons. philos.* V, prosa 6: "Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse 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, (1963:228).

32. Boecio, *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".

*Quod autem semper ens infinitum quidem est ut inextinguibilem habens vitam et existentiam indeficientem et operationem inminorabilem.*²⁸

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 inmóvil²⁹ y esa reflexión se transmitió a la teología cristiana en la noción de eternidad como *totum simul*.³⁰ 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: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.³¹

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.*³²

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 ámbito sensible, la noción de *potentia 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 los elementos 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'.*³³

33. Cfr. Alberto Magno (1993). *De causis et processu universitatis a prima causa*, 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'".

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 configura esencialmente la vida humana. 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.*³⁴

Podemos afirmar que según el gran poeta, el alma se encuentra en el cuerpo porque fue creada inmediatamente por Dios, es decir, sin intermediarios. Del mismo modo, entonces, es posible conjeturar que la monarquía, que depende de Dios *inmediate*³⁵ constituye el alma de un cuerpo representado por la totalidad de la humanidad. Ese régimen de gobierno, intermedio entre lo temporal y lo eterno 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.³⁶ Por ello, la definición de la monarquía temporal que presenta Dante al comienzo de su tratado político dice:

*Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur.*³⁷

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 -aldea, vecindad, ciudad y reino- 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.

3. Tomás de Aquino y Dante: las consecuencias políticas de la utilización de la fórmula *tota-simul-semper*.

A propósito del aspecto gnoseológico implicado en la fórmula *tota-simul-semper* hemos señalado que, según la explicación de Ricci, Dante no podría hacer referencia a un modelo basado en la *operatio* del intelecto angélico pues ello no coincidiría con la doctrina tomista sobre la *substantia angelorum*.³⁸ 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 perfruntur. Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.*³⁹

Cuando Aquino describe en qué consiste la actualidad del intelecto angélico apela al término "simultáneo" que interpretamos como una comprensión inmediata o intuitiva.⁴⁰ 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

34. *Conv. IV, 7, 11-12*: "Virir 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".

35. *Cfr. Mon., Libro I, 2, 3-4* cuando Dante define el propósito del Libro III.

36. *Cfr. Mon. I, 14, 5 y 7.*

37. *Cfr. Mon., Libro I, 2, 3*: "La Monarquía temporal, llamada Imperio, es el principio 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'aeternitas".

38. *Cfr. supra, p. 5.*

39. 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".

40. Tomás de Aquino ST I, q. 58, a. 2, "*sed contra est quod dicit Augustinus, IV Super Gen. ad Litt., potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit. Respondeo dicendum quod, [...] angeli igitur ea cognitione quae 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 quae 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"]".*

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.⁴¹ 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 permitiera que éste adquiriera la índole de una totalidad metafísica, es decir, que se configure como el fundamento y el límite de sus partes.⁴² De ese modo, como totalidad, la humanidad podría ejercer su pensamiento siempre, esto es, actualizarlo total y simultáneamente y, consecuentemente, alcanzar su fin propio. Nuevamente, 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*.⁴³

Sin embargo, las consecuencias políticas que extraen Tomás y Dante en relación con la superioridad de los ángeles frente a la condición temporal humana difieren 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, según Dante, 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 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.*⁴⁴

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 paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascenderé non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam

41. 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”.

42. En ese sentido, la tradición neoplatónica incluye a Proclo, Boecio y Alberto.

43. Cfr. Tomás de Aquino en ST I, q. 58, a. 3: resp.; a.4, ad.1.

44. 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”.

*ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam ver per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem.*⁴⁵

Cabe destacar, entonces, 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, como hemos señalado, 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.⁴⁶ 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 los pasajes que hemos analizado de los Libros I y III 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 argumento de Aquino, contrariamente, 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. Precisamente, ello resulta imposible para los hombres mortales cuya vida presente transcurre en un período de tiempo finito. El ser humano, dice Tomás, 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 ignorancia y la temporalidad/finitud- constituyen la materia sobre la cual indaga Dante, especialmente, en *Convivio* III.

*[...] 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.*⁴⁷

45. *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".

46. Cfr. Tomás de Aquino, *De Regno ad regem Cyprii 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.

47. *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".

Precisamente, los dos obstáculos mencionados por Aquino a la hora de justificar la imposibilidad de la felicidad en esta vida también forman parte de lo expuesto por Dante en estos pasajes de *Convivio*. En esta obra, la ignorancia y la temporalidad -como las características que definen la *naturaleza humana*- parecen ser las que impiden la consecución del fin de la *humana civilitas*. De ese modo, parece producirse una paradoja: la misma condición humana es la que imposibilita su propia perfección.

En *Monarchia*, Dante postula la existencia de un fin propio para la totalidad de la humanidad que puede ser alcanzado en esta vida. Además, enuncia el modelo de conocimiento al que debe aspirar el género humano -el angélico- y el modo de ponerlo en práctica -*tota-simul-semper*. En efecto, puesto que “lo político” genera las condiciones de posibilidad para que la *humana civilitas* alcance su fin propio, ese fenómeno constituye el *remedium* que neutraliza los obstáculos propios de la naturaleza humana cuando es *considerada individualmente*.

4. Conclusión

Hemos comenzado nuestra exposición con una serie de preguntas acerca del significado que Dante atribuye a la fórmula *tota-simul-semper* cuando la aplica a la operación propia de la totalidad de la humanidad, esto es, a la actualización del intelecto posible. Con ello, intentamos mostrar que no existe una contradicción teórica entre, por un lado, la concepción del alma humana como individual y, por otra parte, la idea de una totalidad como sujeto ético que es conducida por un monarca hacia su felicidad o perfección. En efecto, 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.

De ese modo, como indicamos, la institución denominada *monarquía* debe generar las condiciones de posibilidad para que esa acción se realice involucrando a la totalidad del género humano, siempre. Así, la fórmula *tota-simul-semper* 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 esa tarea debe transmitirse de generación en generación. Por ello, más que sostener la tesis monopsiquista atribuida a los -así llamados- *averroístas*, 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.



Notas

- 1 Cfr. Dante Alighieri, *Convivio* (2004) y *De Monarchia* (1965). En *Conv.* IV, 21, 4-6, por ejemplo, describe al alma creada por Dios con su intelecto posible, lo que indica el carácter individual de esta facultad: “L’anima [...] incontanente produtta (apenas producida), riceve da la virtù del Motore del cielo (Dios) lo intelletto possibile”. También en *Conv.* III, 7, 5, explica la “composición” humana de cuerpo y alma: “[...] 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". ["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".]. Asimismo, Dante presenta esta misma doctrina en *Monarchia* III aunque con mayores especificaciones respecto de cómo puede interpretarse el hecho de que existan "partes" del alma: *Mon. III, 15, 3-5*: "*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, prout incorruptibilis est in secundo De anima cum dixit: "Et solum hoc contingit separari, tanquam perpetuum, a corruptibili"*". ["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]. Todas las traducciones del artículo son propias excepto que se aclare lo contrario. (En página 35.)

- 10 *Conv. III, 2, 14-15*: "*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*". ["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 sanza 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. (En página 36.)

Bibliografía

Fuentes, traducciones y bibliografía complementaria

- » Alberto Magno (1993). *Opera Omnia*, Tomus XVII, pars II, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Edidit Winfridus Fauser SJ, Monasteri Westfalorum in Aedibus Aschendorff.
- » Aristóteles (1542). *Decem librorum moralium Aristotelis, tres conversiones. prima Argropyli Byzantii, secunda Leonardo Aretini, tertia ver Antiqua, Paris.*
- » Boecio, *The theological tractates and the consolation of philosophy*, trad. Stewart y Rand (1968). London. Harvard University Press.
- » Dante Alighieri (2003). *La Divina Commedia*, Italia. Mondadori.
- » Dante Alighieri (2204). *Convivio*, texto original con introducción y notas de Giorgio Inglese. Italia. BUR.
- » Dante Alighieri (1965). *De Monarchia*, testo latino a cura di Pier Giorgio Ricci. Verona. Mondadori.
- » Dante Alighieri (1950). *Monarchia*, texto bilingüe latín-italiano con traducción, introducción y notas de Gustavo Vinay. Firenze. Sansoni.
- » *Dante De la Monarquía y otros textos* (1984). Estudio preliminar y selección: C. Francisco Bertelloni. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- » De Libera A. (2005), Traducción italiana Constanza Maspero. Milán. Jaca Book. (*Averroès et l'averroïsme* (1991). Paris. Presses Universitaires de France).
- » Guido Vernani (1906). *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligherio Florentino*, trad. Jarro (G. Piccini). Ed. Bemporad y fliglio.
- » *Liber de causis* (1966). Edición crítica Adriaan Pattin. Leuven. Tijdschrift voor Filosofie Justus Lipsiusstraat 18.
- » Proclus (1987). *Elementatio theologica* translata a Guillelmo de Morbecca, Herausgegeben von Helmut Boese. Leuven. University Press.
- » Proclus (1963). *The Elements of Theology*, translation, introduction and commentary by E.R. Dodds. Oxford University Press.
- » Ricci Pier Giorgio (1965). Un difficile e importante passo della *Monarchia*. *Studi Danteschi*, 361-368.
- » Tomás de Aquino (1979). *De Regno ad regem Cypri* in *Opera Omnia Leonis XIII*. Roma. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- » Tomás de Aquino (1961). *Summa Contra Gentiles, Opera Omnia*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini. Roma. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- » Tomás de Aquino (1888). *Summa theologiae, Opera Omnia*, Textum Leoninum Romae. Roma. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.