

NOTA SOBRE LA PREEMINENCIA DE LA MORAL EN EL CONVIVIO DE DANTE

MARIANO PÉREZ CARRASCO

Tanto Tomás de Aquino cuanto Aristóteles afirmaron decididamente el primado de la metafísica sobre la moral. Uno de los puntos de inflexión más relevantes de la filosofía medieval lo constituye la inversión de esa relación. Esta inversión es uno de los rasgos distintivos y novedosos del pensamiento de Dante. El modo en que Dante justifica ese primado es sorprendente y confirma la originalidad de su pensamiento. Su argumentación es doble. Por una parte ofrece una clasificación de las ciencias –fundamentada sobre principios metodológicos aristotélicos– en correspondencia con los cielos del sistema tolemaico. Por la otra recurre al original expediente de fundamentar un orden inferior en su propia inferioridad. Esta estructura –clave para comprender el lugar siempre preeminente de la filosofía práctica en el pensamiento político dantesco– es expuesta detalladamente en *Il Convivio*¹.

I. Clasificación de las ciencias

Mientras comenta la canción *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, cuando debe explicar qué es el tercer cielo (el de las inteligencias angélicas), Dante se ve obligado a realizar una clasificación de las ciencias simbólicamente representadas por los nueve cielos del sistema tolemaico². A cada uno de los cielos corresponde una ciencia diferente. Dante justifica esta correspondencia mediante tres similitudes entre los cielos y las ciencias: 1) ambos giran en torno a un objeto inmóvil³; 2) ambos iluminan⁴; 3) ambos inducen perfección⁵.

La clasificación dantesca no ofrece dificultades hasta el séptimo cielo. El cuadro de correspondencias es el siguiente:

Trivium	Quadrivium:
1. Gramática = Luna	4. Aritmética = Sol
2. Dialéctica = Mercurio	5. Música = Marte
3. Retórica = Venus;	6. Geometría = Júpiter
	7. Astrología = Saturno

¹ Cito el texto establecido por Parodi-Pellegrini, según la revisión de Busnelli-Vandelli, *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato*, 2 vol., Le Monnier, Firenze, 1934. Para el texto de la *Monarchia* utilizo la ed. de Pier Giorgio Ricci, Mondadori, 1965. En las citas utilizo las abreviaturas siguientes: *Convivio* = C, *Monarchia* = M.

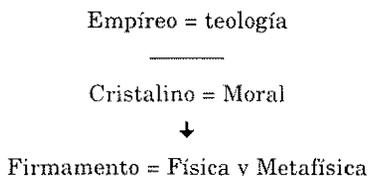
² "Per cielo io intendo la scienza e per cieli le scienze" (C.II.13).

³ "Ciascuna scienza si muove intorno al suo subietto, lo quale essa non muove, però che nulla scienza dimostra lo proprio subietto, ma suppone quello" (ibid.).

⁴ "Ciascuno cielo illumina le cose visibili, e così ciascuna scienza illumina le intelligibili" (ibid.).

⁵ "De la quale perfezione, cioè de la generazione sustanziale, tutti i filosofi concordano che li cieli siano cagione [...]. Così de la induzione de la perfezione seconda le scienze sono cagione in noi; per l'abito de le quali potemo la veritate speculare, che è l'ultima perfezione nostra" (ibid.).

Al llegar a este punto restan tres cielos: el Firmamento, el Cristalino y el Empíreo, y cuatro ciencias aún por clasificar: la física, la metafísica, la moral y la teología. Es aquí donde Dante recurre a sutilezas argumentativas para fundamentar su visión eminentemente práctica de la filosofía⁶. En primer lugar, hace a un lado el Empíreo, pues es el cielo de los teólogos y no entra en la clasificación *natural* de los cielos⁷; su ciencia correspondiente será la teología⁸. Pero aun así el problema persiste. Mediante una compleja argumentación astronómica y simbólica (que aquí puede ser obviada en honor a la brevedad y porque no concierne directamente al tema de la preeminencia de la moral) Dante demuestra que la física y la metafísica corresponden *ex aequo* al Firmamento. La física corresponde al polo visible del Firmamento, dado que su objeto son las cosas sensibles; la metafísica corresponde al polo invisible para nosotros, pues su objeto son las cosas incorruptibles⁹. Ahora bien, una vez colocadas la física y la metafísica en el mismo cielo, el cuadro de las correspondencias se presenta del siguiente modo:



Todo lector familiarizado con el pensamiento aristotélico y medieval, no puede sino sorprenderse ante este esquema. El lugar que Dante ha acordado en él a la moral es el del Cristalino, es decir, el lugar del Primer Motor inmóvil¹⁰, mediante el cual se ponen en movimiento el resto de los cielos y, en definitiva, todo el universo. Siguiendo la analogía trazada por Dante, aquí se ve claramente cuál es el lugar que atribuye a la moral, puesto que, sin ella, las otras ciencias se eclipsarían por algún tiempo, y no habría aquí generación, ni vida feliz¹¹ sobre la tierra, del mismo modo que, si cesase el Primer Motor en su revolución, tampoco habría generación, ni vida animal o vegetal, y ni siquiera podríamos distinguir el día de la noche, las semanas, los meses o los años, *"ma tutto l'universo sarebbe disordinato, e lo movimento de li altri [cieli] sarebbe indarno"*¹².

Ni Tomás ni Aristóteles habrían suscrito esta tesis. Para ambos, la ciencia de

⁶ Cf. B. Nardi, *"Le rime filosofiche e il Convivio nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante"*, en *Dal Convivio alla Commedia*, ed. del Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1960, pp. 20-33.

⁷ Sobre el problema v. B. Nardi, *"La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco"*, en: id., *Saggi di filosofia dantesca*, La nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 167-214.

⁸ *"Lo Cielo empireo per la sua pace simiglia la Divina Scienza, che piena è di tutta pace"* (C.II.14).

⁹ *"Per lo polo che vedemo significa le cose sensibili, de le quali, universalmente pigliandole, tratta la Fisica; e per lo polo che non vedemo significa le cose che sono senza materia, che non sono sensibili, de le quali tratta la Metafisica"* (C.II.14).

¹⁰ *"Lo Cielo cristallino, che per Primo Mobile dinanzi è contato, ha comparazione assai manifesta a la Morale Filosofia; ché Morale Filosofia, secondo che dice Tommaso sopra lo secondo de l'Etica, ordina noi a l'altre scienze"* (C.II.14).

¹¹ *"Cessando la Morale Filosofia, l'altre scienze sarebbero celate alcuno tempo, e non sarebbe generazione né vita di felicitade. Per che assai è manifesto, questo cielo per sé avere a la Morale Filosofia comparazione"* (ibid.).

¹² ibid.

mayor jerarquía es indudablemente la metafísica, pues ella es la que se ocupa de las cosas primeras, puede conocer las causas finales y, sobre todo, la causa de causas, es decir Dios. Es lo que expresa claramente Aristóteles en *Met.* I. 2. 982b 7-28. Tomás sigue el mismo camino cuando afirma que la ciencia metafísica es *architectonica omnium aliarum*¹³.

Resulta sin duda curioso que las mismas razones que Tomás y Aristóteles esgrimen para fundamentar la superioridad de la metafísica respecto de las otras ciencias —como lo mostraremos de inmediato—, son las que utiliza Dante para fundamentar la inferioridad de la metafísica respecto de la moral.

El pasaje señalado de Aristóteles pone en evidencia la originalidad de Dante en la lectura y utilización de sus fuentes. Allí, Aristóteles afirma la superioridad en sí de la metafísica y funda su afirmación en el hecho de que es una *ciencia divina*: a) porque es la ciencia de Dios, b) porque su objeto son las cosas divinas. Ahora bien, aunque Dante no niega la superioridad de la metafísica considerada en sí, sin embargo —esto es clave— Dante parece privilegiar la superioridad de la moral *para nosotros*, y ésta se funda, justamente, en la inferioridad en sí de la moral respecto de la metafísica. La metafísica es la más divina de las ciencias, pero la moral es la más humana, de allí que sea la más importante *para los hombres*. Pero este paso argumentativo llevado a cabo por Dante —que consiste, como hemos visto, en derivar conclusiones contrarias a partir de idénticas premisas— no se comprende si no se responde antes a esta pregunta: ¿cuál es y cómo se realiza el fin último del hombre?

II. “...in questa vita due felicitadi...”

Para Aristóteles, la felicidad, fin último del hombre, se realiza en la vida contemplativa¹⁴. Como lo había hecho en su fundamentación de la clasificación de las ciencias, Dante parece partir también aquí de Aristóteles, es decir, reconoce la validez de sus principios y afirma lo contrario en la conclusión. El fin del hombre es, para Dante, la felicidad¹⁵; será, pues, en el modo en que defina ésta donde se distancie de Aristóteles y Tomás.

Es preciso señalar brevemente, antes de tratar el problema de las felicidades, que Dante distingue tres tipos de virtudes: morales, intelectuales y teologales. Siempre atento a aquello que es más conveniente *para el hombre*, Dante afirma que “*è da sapere che propiissimi nostri frutti sono le morali vertudi però che da ogni canto sono in nostra potestade*”¹⁶. Aquí parece mantenerse equidistante de Tomás y Aristóteles¹⁷. Las virtudes morales, por encontrarse *da ogni canto in nostra potestade*, pueden conducirnos a nuestra felicidad *en tanto que hombres*. Ese pasaje adquiere su pleno sentido en relación con este otro en donde Dante afirma que la na-

¹³ Tomás de Aquino, *In Met.*, lib. I, lect. 2, 50.

¹⁴ *Et. Nic.*, 1177b 15 ss.

¹⁵ “*La humana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice*” (C.IV.4).

¹⁶ C.IV.17.

¹⁷ No hay unanimidad en cuanto a la interpretación de este pasaje con el pensamiento de Tomás y Aristóteles. Busnelli-Vandelli, en su comentario a este *passus* afirman la concordancia de Dante con Aristóteles y Tomás; Gilson, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris, 1972, p. 107 y ss., desarrolla nuestra posición. Afirma aquí la equidistancia puesto que, respecto de otros temas, Dante parece alejarse de las posiciones de Tomás y acercarse a interpretaciones más propiamente aristotélicas. En el caso de la moral, también Aristóteles y Tomás la elogian por su función *en relación a nosotros*. En esto no habría ninguna distinción con Dante. Pero éste da un paso más y, en la clasificación de las ciencias que he reconstruido, coloca la moral por encima de las otras ciencias, lo cual sugiere claramente su superioridad *en sí*. Cf. *infra*, la nota 20 en este trabajo.

turaliza humana no tiene una sola felicidad sino dos, una que pertenece a la vida civil y otra a la contemplativa: “*Con ciò sia cosa che quella che è qui l’umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due, si com’è quella de la vita civile, e quella de la contemplativa*”¹⁸. En algunos textos de Tomás, la distinción de órdenes implica la jurisdicción de uno sobre otro, puesto que un fin se subordina al otro¹⁹; en Dante, en cambio, la distinción implica una radical autonomía, cuyos efectos se perciben en la constitución del orden político. Con todo, en este pasaje Dante solamente toca el tema marginalmente; vuelve sobre él en profundidad en el libro IV. Poco después de referirse a las virtudes morales, Dante traza el esquema de los dos tipos de felicidad: “*noi potemo avere in questa vita due felicitadi, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò ne menano: l’una è la vita attiva, e l’altra la contemplativa; la quale, avenga che per l’attiva si pervegna, come detto è, a buona felicitade, ne mena ad ottima felicitade e beatitudine, secondo che pruova lo Filosofo nel decimo de l’Etica*”²⁰.

Si Dante sostiene la superioridad de la *felicitade contemplativa*, se impone, pues, una pregunta: ¿por qué detenerse en la enseñanza de las virtudes morales, dado que son el menos perfecto de los fines, en lugar de ocuparse directamente del aprendizaje de las virtudes intelectuales propias de la vida contemplativa? Dante mismo da la respuesta, que parece confirmar la hipótesis de lectura que hemos planteado: “*A ciò si può brevemente rispondere che in ciascuna dottrina si dee avere rispetto a la facultà del discente, e per quella via menarlo che più a lui sia lieve. Onde, perciò che le virtù morali paiano essere e siano più comuni e più sapute e più richieste che l’altre e imitate ne lo aspetto di fuori, utile e convenevole fu più per quello cammino procedere che per l’altro; che così bene non si verrebbe a la conoscenza de le api per lo frutto de la cera ragionando come per lo frutto del mele, tutto che l’uno e l’altro da loro procede*”²¹. La miel, pues, serían las virtudes morales, y la cera las intelectuales. Un buen conocimiento del hombre exige estudiar aquéllas, que le son más propias, y no, aunque sean más perfectas en sí, éstas, que están más cercanas a Dios (i.e. a la parte divina que hay en el hombre, el intelecto) que al hombre *en tanto que hombre*.

Esa distinción de las dos beatitudes, sobre la cual se apoya la distinción entre las dos autoridades temporales —el Filósofo y el Emperador—, tiene su fundamento en

¹⁸ C.II.4.

¹⁹ Cf. Tomás sostiene explícitamente esta tesis en *De regno*, I.15: “*Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam [...]. Perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. [...] Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subditi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi [...] unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti*”. Sobre la subordinación de los fines: *S.Th.*, I, II, q. 5, a. 3; *S.G.*, 50, 52.

²⁰ C.IV.17. Cfr. Tomás, *In Eth.*, 1.10, lect. 12, nn. 2115-2116: “*Tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum: virtutes compositi, proprie loquendo, sunt humanae, in quantum homo est compositus ex anima et corpore. Unde et vita, quae est secundum has, scilicet secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina [...]. Sic igitur patet quod felicitas speculativa est potior quam activa, quanto aliquid separatum et divinum est potius quam id quod est compositum et humanum*”. Aquí Dante y Tomás parecen coincidir plenamente. Sin embargo, para comprender en qué sentido debe interpretarse este pasaje, cf. *S.Th.*, I, II, q.3, a.5; II, II, q.182, a.1, y el comentario de Busnelli-Vandelli.

²¹ *ibid.*

la estructura antropológica: aquella distinción, que responde a cuál es el bien del hombre (el *humanum bonum*), tiene su origen en el doble uso de nuestro intelecto: “*Veramente l'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo (pratico è tanto quanto operativo), l'uno e l'altro diletosissimo, avvenga che quello del contemplare sia più, si come di sopra è narrato. Quello del pratico si è operare per noi virtuosamente, cioè onestamente, con prudenza, con temperanza, con fortezza e con giustizia; quello de lo speculativo si è non operare per noi, ma considerare l'opere di Dio e de la natura. E questo como quell'altro è nostra beatitudine e somma felicità*”²².

Luego de haber fundamentado de este modo la distinción entre nuestras dos felicidades, Dante pasa a definir su jerarquía: “*E così appare che nostra beatitudine (questa felicità di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtudi, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali. Le quali due operazioni sono vie expedite e dirittissime a menare a la somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, come appare pur per quello che detto è*”²³. De lo precedente resulta el siguiente esquema:

Felicidades de:

1. la vida mortal:

- 1.1. activa, que es *casi imperfecta*;
- 1.2. contemplativa, que es *casi perfecta*;

2. la vida eterna, que es la felicidad suprema pero no puede conseguirse en esta vida.

Constatamos, pues, que la felicidad de la vida activa es *en cierto modo* perfecta para nosotros. Porque ¿qué quiere decir que es *casi imperfecta*? Uno de los rasgos del estilo filosófico de Dante consiste en la utilización de adverbios u oraciones circunstanciales de significado ambiguo o algo impreciso —que Dante no se preocupa de precisar— allí donde aparecen inconvenientes o tensiones conceptuales de importancia en su argumentación²⁴. Ésa es la razón por la cual se han propuesto gran cantidad de interpretaciones sobre estos pasajes, todas ellas más o menos permitidas por los textos. Así, entiendo que ese “*quasi imperfecta*” significa, de acuerdo con nuestra hipótesis interpretativa, perfecta en relación a nosotros —ésa sería la explicación del “*casi*”—, pero no en sentido absoluto —ésa sería la explicación del “*imperfecta*”—. La felicidad de la vida contemplativa es “*perfecta quasi*”: donde, de nuevo, el “*perfecta*” refiere al sentido absoluto y el “*casi*” al sentido relativo al hombre. La felicidad de la vida activa aparece como imperfecta si es comparada con la felicidad de la vida contemplativa y de la eterna, que, aunque superiores en sí, son menos accesibles para el hombre. El hombre puede elevarse por sobre la vida moral —cosa que hace al dedicarse a la metafísica—, pero al hacerlo se eleva por encima del hombre. En esto constatamos una plena concordancia con Aristóteles que, en *Ethica Nicomachea* X 1177b 30, sostiene que la vida según el intelecto es divina respecto de la vida humana. Pero Aristóteles afirma que no hay que seguir los consejos de quienes dicen que debemos pensar sólo humanamente, sino inmortalizarnos, en la medida de lo posible, viviendo de acuerdo a lo que de más alto hay en nosotros: el *noús*. Esto para Dante pareciera ser *casi* imposible. En todo caso, sólo es posible para muy pocos hombres y durante muy poco tiempo²⁵. Esa trascendencia de la contemplación, que hace que

²² C. IV. 22.

²³ *ibid.*

²⁴ Cf. las notas de Philippe Guibertean a su traducción del *Convivio: Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris, 1968, pp. 340 y 377-381. Véase, también, el muy elocuente uso de “*quodammodo*” e “*in aliquo*” en M. III. xv, 80 y ss.

²⁵ El *Convivio* es un texto destinado no a los hombres que pueden vivir liberados de las necesidades materiales, sino a quienes viven en ellas; Dante mismo es uno de

ningún hombre pueda llevar una vida exclusivamente contemplativa, funda, como hemos visto, la primacía relativa de la moral, que no es trascendente, y, por eso mismo, sus virtudes son las más propias del hombre (*propriissimi nostri frutti*). De este modo, Dante funda la preeminencia de un orden inferior, aquel de la moral, en su misma inferioridad.

III. Tránsito de la ética a la política

Una vez justificadas las dos felicidades (una de las cuales se subdivide a su vez en dos), y después de haber demostrado que el fin último del hombre es la felicidad, se deriva necesariamente que cada uno de estos fines debe tener una autoridad que conduzca al hombre hacia él. De este modo se cumple sin problemas el tránsito de la ética a la política, que se verifica en el *Convivio* y apunta hacia la *Monarchia*. Dante sostiene en el *Convivio* que en la vida mortal son precisas dos autoridades para conducir al hombre a su doble felicidad: el Filósofo, para la vida contemplativa, y el Emperador, para la activa; a la felicidad de la vida supraterrena conduce el Papa. Las relaciones entre estos dos poderes (uno de los cuales es doble)²⁶ ya están prefiguradas en las relaciones que establecen entre sí las tres virtudes mediante las cuales se realizan las dos beatitudes. En síntesis, mediante el análisis de la estructura *antropológica* Dante ha logrado transitar hacia su fundamentación de una distinción *ética* que le permitió, a su vez, distinguir –ahora *políticamente*– las dos autoridades que gobiernan al hombre en esta vida (Emperador y Filósofo); sobre esta base va a poder cimentar sólidamente su teoría del *Impertum universale*. De este modo, Dante nos propone una política fundamentada en, regulada por, e incluso, resuelta en la moral. La realización plena de este tránsito habrá que buscarla en la *Monarchia*, tratado algo posterior al *Convivio*.

estos hombres; se entiende, pues, esta elección de la primacía de las virtudes morales, i.e., prácticas, que conducirán directamente a la actividad política (*vita civile*). No hay que olvidar, tampoco, que Dante compone esta obra en los primeros años del exilio con el explícito objetivo de cambiar su fama de rimador (que le parece “infamia” por ser ligera) por la de hombre de doctrina (C.I. 2 y esp. 3).

²⁶ Cf. M.III.xv.