

# A PROPÓSITO DE GUIDO VERNANI, EL AVERROÍSMO Y LA MODERNIDAD DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DANTESCO

MARIANO PÉREZ CARRASCO  
CONICET – Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El artículo presenta una reconstrucción del núcleo metafísico del pensamiento político dantesco tal como es expuesto en la *Monarchia*, a la luz de las críticas que le fueran dirigidas por el fraile dominicano Guido Vernani da Rimini en su *De reprobatione Monarchie composite a Dante* (Bologna, 1327-1334), con el foco puesto en el nexo entre la acusación de averroísmo formulada, primero, por el dominicano, y luego, por la historiografía filosófica, y las lecturas de la obra en clave moderna.

PALABRAS CLAVE: Dante Alighieri; *Monarchia*; Guido Vernani; averroísmo; modernidad.

## *Guido Vernani, Averroism, and the Modernity of Dante's Political Thought*

ABSTRACT: The paper presents a reconstruction of the metaphysical core of Dante's political thought as expressed in the *Monarchy*, following on the footsteps of Guido Vernani's critique of Dante's political ideas in his *De reprobatione Monarchie composite a Dante* (Bologna, 1327-1334). The paper focuses on the link between Dante's alleged Averroism, an accusation formulated for the first time by the Dominican friar, but latter repeated by philosophical historiography, and the interpretation of the *Monarchy* as a sign of the beginning of modern philosophy.

KEY WORDS: Dante Alighieri; *Monarchia*; Guido Vernani; Averroism; Modernity.

## INTRODUCCIÓN

Cuando el fraile dominicano Guido Vernani da Rimini acusó a Dante de haber sostenido la tesis averroísta de la unidad del intelecto estaba formulando una lectura que sería luego central en las interpretaciones tardomodernas del pensamiento político dantesco. En efecto, el tipo de lectura que conducía a ver en la *Monarchia* la primera traducción política de los principios noéticos del averroísmo llevaría luego a la crítica de los siglos XIX y XX a ver en el tratado dantesco un signo del nacimiento de los nuevos tiempos. Características de esos tiempos nuevos eran no sólo la afirmación de una felicidad plenamente asequible en esta tierra mediante la práctica de las virtudes morales a través la guía de la razón natural, sino también —y sobre todo— la concepción de la humanidad como un cuerpo metafísico autónomo, independiente de toda autoridad religiosa, con un fin de naturaleza exclusivamente intelectual que podría ser alcanzado gracias a la acción coordinada de una *multitudo*, bajo la protección de un gobierno mundial —el *Imperium* o *universalis Monarchia*— garante de la paz y de la libertad del género humano. Hacia mediados del siglo XX, el vínculo entre el hipotético averroísmo político de la *Monarchia* y los orígenes filosóficos de la Modernidad se habían transformado ya en objeto de importantes reflexiones filosóficas<sup>1</sup>. En 1939 Étienne Gilson le había dedicado

---

<sup>1</sup> Para un panorama de la cuestión del averroísmo en relación con Dante, véase PINTO, R., «L'averroismo della *Monarchia* e i suoi riflessi nel *Paradiso*», en *Per Enrico Fenzi: Saggi*

varias páginas en su libro sobre *Dante et la philosophie*, y en 1952 volvería sobre el tema en *Les metamorphoses de la cité de Dieu*<sup>2</sup>; la primera obra sería fundamental en la lectura llevada a cabo por Ernst Kantorowicz en 1957 en el último capítulo de *King's Two Bodies*, dedicado justamente a la idea de realeza antropocéntrica, que habría hecho su aparición en las páginas de la *Monarchia*<sup>3</sup>. La lectura de Kantorowicz seguía muy de cerca no sólo la interpretación de Gilson, sino también las críticas que Guido Vernani había formulado a la

---

*di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze, 2020, pp. 185-204; De Libera, A., Brenet, J.-B., Rosier-Catach, I. (dirs.), *Dante et l'averroïsme*, [Actas del coloquio «Dante et l'averroïsme»: París, Collège de France, 12-13 de mayo, 2015,] Les Belles Lettres, París, 2019 (Consultable en Internet: <http://books.openedition.org/lesbelleslettres/372>); MARENBON, J., «Dante's Averroism», in Idem (ed.) *Poetry & Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2001, pp. 349-374, leído a la luz de las críticas formuladas por Costa, Iacopo, «Principio di finalità e fine nella *Monarchia* dantesca», in CAROTI, S., IMBACH, R., KALUZA, Z., STABILE, G., STURLESE, L. (eds.) «*Ad Ingenii Acuitionem*»: *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, F.I.D.E.M., Louvain-La-Neuve, 2006, pp. 39-65, en particular p. 60, n. 47, con quien se muestra sustancialmente de acuerdo BRENET, J.-B., «Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès», in: *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* (98, 2006), pp. 467-487, quien muestra que «l'autorité d'Averroès dans la *Monarchia* sert une conclusion tout autre que celle que le Commentateur lui-même aurait pu donner» (p. 469). Sobre la tesis del averroísmo político, véase PIAIA, G., «“Averroísmo político”: anatomía di un mito storiografico», in Idem, *Marsilio e dintorni: Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova, 1999, pp. 79-103; BERTELLONI, F., «La filosofía explica la revelación: Sobre el “averroísmo político” en el “Defensor pacis” de Marsilio de Padua», in: *Patristica et Mediaevalia* (33, 2012), pp. 37-50; GRIGNASCHI, M., «Indagine sui passi del *Commento* suscettibili di avere promosso la formazione di un averroísmo político, in *L'averroísmo in Italia*, [Actas del congreso internacional «L'averroísmo in Italia»: Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 18-20 de abril de 1977,] Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1979, pp. 237-278, y, en el mismo volumen, MORGHEN, R., «Dante e Averroè», pp. 49-62; Hübener, Wolfgang, «Unvergreifliche Überlungen zum möglichen Sinn des Topos “politischer Averroismus”», in: NIEWÖHNER, F., STURLESE, L. (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur, Zürich, 1994, pp. 222-238, y, en el mismo volumen, BUTTERWORTH, Ch., «What is Political Averroism?», pp. 239-250. HAYOUN, M.-R., DE LIBERA, A., *Averroès et l'averroïsme*, Presses Universitaires de France, París, 1991, pp. 112-113, han vuelto a defender la tesis de un averroísmo político dantesco: «C'est comme théologien imperial, théoricien de la nécessaire unité du pouvoir temporel, bref comme tenant du laïcisme politique, que Dante est 'averroïste', non dans les détails d'une psychologie philosophique et d'une théorie de l'âme qui doit autant à Albert le Grand et aux philosophes arabes en général qu'au seul Averroès. Le paradoxe de la pensée de Dante est qu'il a retrouvé un des sens authentiques de l'averroïsme —la politique— sans avoir pu fréquenter les textes que l'exposait. L'averroïsme politique, né avec Dante, n'a pas mort avec lui». Pero véase asimismo PIAIA, G., «Dalla *Politica* di Aristotele all'averroísmo politico: una vicenda paradossale», in: *Mediterranea: International Journal on the Transfer of Knowledge* (3, 2018), pp. 19-34, en especial la p. 28, donde se discute el pasaje apenas citado.

<sup>2</sup> GILSON, É., *Dante et la philosophie*, Vrin, París, 1939; Idem, «Ch. IV: L'Empire universel», en Idem, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Publications Universitaires de Louvain & Vrin, Louvain & París, 1952, pp. 110-153.

<sup>3</sup> KANTOROWICZ, E., «Ch. VIII: Man-Centered Kingship: Dante», en Idem, *The King's Two Bodies: A Study on Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957, pp. 451-495.

*Monarchia* entre 1327 y 1334 en el *De reprobatione Monarchie composite a Dante*<sup>4</sup>. Esas obras son ya clásicos en la historia del pensamiento medieval. Menos transitado es un artículo que Eric Voegelin dedicara a la figura de Siger de Brabante en 1944<sup>5</sup>. Allí, luego de estudiar la cuestión del averroísmo en términos históricos y filosóficos, Voegelin concluye poniendo el foco sobre las consecuencias políticas de las tesis analizadas, que alcanzarían su máxima expresión en las páginas de la *Monarchia*: «La idea de la *potentia intellectiva* como la facultad de la humanidad», que en sede metafísica había sido presentada por el averroísmo, «reapare en un contexto donde no se habría esperado encontrarla, en la *Monarchia* de Dante»<sup>6</sup>. Los textos apenas mencionados tienen una importancia singular en la historia de los estudios dantescos. En ellos llega a su plena madurez una lectura de la *Monarchia* que había tenido su origen en la primera mitad del siglo XIX, en las obras de Frédéric Ozanam, Cesare Balbo, Vincenzo Gioberti y Francesco De Sanctis, y que alcanzarían su más importante formulación filosófica en los estudios dantescos de Giovanni Gentile<sup>7</sup>. Esa lectura cobraría una nueva e inesperada vigencia en el ámbito de la filosofía italiana a partir de la última década del siglo XX. Tal línea interpretativa se encontraba sin embargo ya claramente formulada en las críticas del fraile dominicano. Aquí quisiera contribuir a poner en evidencia algunos de los fundamentos filosóficos de esa tradición interpretativa que ve en el tratado dantesco el primer ejemplo de una traducción política del averroísmo, cuyo antecedente más lejano se encuentra en el opúsculo antidantesco de Vernani. Esa lectura caracterizaría especialmente las interpretaciones filosóficas

<sup>4</sup> Para el texto véanse MATTEINI, N., *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini*, Texto crítico del *De reprobatione Monarchiae*, C.E.D.A.M., Padova, 1958; KÄPPELLI, T., «Der Dantegegner Guido Vernani O.P von Rimini», in: *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* (28, 1937-1938), pp. 107-146; y, más recientemente, Dante Alighieri, *Monarchia*, A cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, Con la collaborazione di Diego Ellero, In appendice: Tolomeo DA LUCCA, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*; Guido VERNANI, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*; Idem, *Abbreviatio expositionis decretalis domini pape Bonifacii octavi*; Cola DI RIENZO, *In Monarchiam Dantis commentarium*; Marsilio FICINO, *La Monarchia di Dante*, Salerno, Roma, 2013.

<sup>5</sup> VOEGELIN, E., «Siger de Brabant», en: *Philosophy and Phenomenological Research* (vol. 4, n. 4, 1944), pp. 507-526. Voegelin desarrollaría esas ideas en *History of Political Ideas*, vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*, edited with an introduction by Von Sivers, P., University of Missouri Press, Columbia, 1997, pp. 178-204. Alain de Libera llamó la atención sobre la importancia del pensamiento de Voegelin al respecto en «Monopsychite, monopsychia», en: ATUCHA, I., CALMA, D., KÖNIG-PRALONG, C., ZAVATTERO, I. (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération International des Instituts d'Études Médiévales, Porto, 2011, pp. 365-372. Véase asimismo PÉREZ CARRASCO, M., «En el giro moderno hacia la immanencia: A propósito del Siger de Brabante de Eric Voegelin», en: *Deus Mortalis: Cuaderno de filosofía política* (vol. 11, 2015), pp. 185-209.

<sup>6</sup> VOEGELIN, E., «Siger of Brabant», p. 524.

<sup>7</sup> Sobre la cual, véase PÉREZ CARRASCO, M., «Neopaganesimo, immanenza e modernità: Sul senso storico-filosofico delle critiche di Guido Vernani al *Monarchia*», en: BOLOGNA, C., FURLAN, F. (a cura di), *Atti degli incontri sulle opere di Dante IV: De vulgari eloquentia – Monarchia*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2022, pp. 259-299.

en clave moderna de las ideas políticas de Dante. Será útil para el lector no familiarizado con la teoría política dantesca reconstruir en primer lugar las principales tesis de la *Monarchia*, y luego reconstruir algunas de las principales críticas de Vernani.

## 1. LA POTENCIALIDAD DEL GÉNERO HUMANO

Al inicio del libro primero de la *Monarchia*, Dante se propone demostrar que la humanidad existe no como una mera agregación de individuos, sino como un sujeto político con una finalidad que le es propia, y que requiere, por consiguiente, de una autoridad que sea capaz de conducirla al cumplimiento de ese fin, es decir, que le permita realizar la operación para la cual ha sido creada. El hecho de que exista un fin de la humanidad —lo cual no es algo evidente por sí mismo, y por consiguiente precisa ser demostrado— será el principio del que dependerán el resto de los argumentos en favor de la existencia de un único gobierno mundial. Dante considera que es absurdo pensar que exista un fin de las agrupaciones humanas particulares y no exista uno específico de la *humana civilitas*; una tal opinión —sostiene Dante— es más que absurda, es *stulta*: «esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem arbitrari stultum est»<sup>8</sup>. Reconstruyamos el argumento mediante el cual se prueba la existencia de ese fin. El primer momento argumentativo propone una analogía —que será atacada por Guido Vernani— entre las partes del cuerpo y el cuerpo en su totalidad, y las diversas comunidades en que se estructuran las agrupaciones humanas y la humanidad en su conjunto. Así como hay un fin para el cual la naturaleza produce el pulgar, y otro fin para el cual produce la mano, y a su vez otro fin para el cual produce al hombre en su totalidad, así también hay un fin para el cual la naturaleza produce al hombre singular, y otro para el que produce a la comunidad doméstica, otro para la aldea, otro para la ciudad, otro para el reino, y, por último, otro fin, mejor que los anteriores, ya que los incluye a todos, para el cual «Dios eterno mediante su arte, que es la naturaleza, produjo universalmente al género humano»<sup>9</sup>. Esta premisa expone la diversidad del fin del todo respecto del fin de las partes. Nótese que Dante

<sup>8</sup> Cf. *Mon.* I II 8: «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». Tomo el texto latino de Dante Alighieri, *Monarchia*, A cura di Prue Shaw, Le Lettere, Firenze, 2009, consultable en [danteonline.it](http://danteonline.it).

<sup>9</sup> *Mon.* I III 2: «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 optimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit. Et hoc queritur hic tanquam principium inquisitionis directivum».

sostiene que el fin de la *domus*, la *vicinia*, la *civitas*, así como del *homo singularis*, es *alius* respecto al fin del *genus humanum*. Vernani especificará que esa otredad no puede no ser una diversidad, esto es, que el fin de la humanidad es no sólo *alius*, sino también *diversus*, así como el fin del pulgar, la mano o el brazo son diversos respecto del fin del hombre en su totalidad: no puede, en efecto, decirse que el fin de la mano o del brazo sea la felicidad<sup>10</sup>. Encontrar cuál es el fin de la humanidad tiene para Dante una importancia eminentemente política, pero la línea argumental mediante la cual prueba la existencia y la naturaleza de ese fin es exquisitamente metafísica: si es verdad que Dios y la naturaleza no hacen nada en vano, sino que actúan siempre con vistas a un fin, entonces la humanidad, por el mero hecho de haber sido creada, habrá de tener una finalidad propia. Ese fin, por otra parte, no puede consistir más que en la realización de una actividad, ya que toda creatura («*essentia creata*») no es un fin en sí misma, sino que ha sido creada para cumplir un papel en el drama de la creación. Si este razonamiento es correcto, entonces aquel fin de la humanidad consistirá necesariamente en la realización de una operación que le es propia<sup>11</sup>, de allí que Dante concluya:

Existe, pues, una operación propia de la universalidad humana, a la que la totalidad de los hombres, en su enorme multitud, está encaminada; y para realizar esta operación no son suficientes ni el hombre singular, ni la casa singular, ni la ciudad singular, ni un reino particular. Cuál es esa operación específica, quedará patente si se aclara la potencialidad última de la humanidad entera<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. NARDI, B., *Il concetto d'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, en Idem, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 215-275, 231-232, argumenta contra esta objeción de Vernani: «Veramente Dante potrebbe rispondere al malevolo teologo che quel *et diversus* egli non ce l'aveva messo. E non ce l'aveva messo, perché non ci sta. Ché qui non si parla di una vera e propria diversità qualitativa, e tanto meno di una 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. Già la parola *finis* ha, nel luogo citato, il significato aristotelico di *operatio*. Dante, insomma, vuol dire che l'*operatio* del singolo, o della parte, è meno perfetta e più limitata dell'*operatio* propria dell'umanità complessivamente presa, e del tutto [...]. Non diversità qualitativa, dunque, e tanto meno opposizione e contrasto, ma differenza di più e di meno, di *bonum* e di *melius*, ma ordine tra il fine del singolo e dell'umanità, e subordinazione del primo alla seconda».

<sup>11</sup> *Mon.* I III 3: «Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentie operatio; unde est quod non operatio propria propter essentiam, sed hec propter illam habet ut sit».

<sup>12</sup> *Mon.* I III 4: «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. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat». La traducción pertenece a Dante Alighieri, *Monarchia [Sobre la monarquía universal]*, Edición bilingüe de Raffaele Pinto, Cátedra, Madrid, 2021.

La argumentación que sigue constituye el centro metafísico de la teoría política dantesca. Dante demuestra que el fin de la *humana civilitas* no puede ser más que la realización de una actividad de naturaleza intelectual. Ese es el punto fundamental, que determinará las sucesivas lecturas filosóficas de esta obra: Dante legitima la existencia de un gobierno mundial mediante el reconocimiento de la existencia de una finalidad intelectual de la humanidad en su conjunto. Esa potencialidad intelectual debe ser exclusiva de la humanidad, es decir, no debe ser participada por ninguna otra especie, ya que si dos especies tuvieran la misma potencialidad última, entonces tendrían la misma esencia y serían, por consiguiente, la misma especie<sup>13</sup>. Así, pues, esa esencia no puede consistir en el mero hecho de ser («esse simpliciter sumptum»), que comparten todos los existentes; ni en la complejión («esse complexionatum»), que encontramos ya en los minerales; ni en el hecho de ser animados («esse animatum»), que está presente en las plantas; ni en el ser puramente aprehensivo («esse apprehensivum»), propio también de los animales. Esa potencia, capacidad o facultad propia del hombre no puede más que consistir no en el pensamiento puro —propio únicamente de Dios y de los ángeles—, sino en la pura potencialidad de pensar; esto es, en el ser aprehensivo, no de un modo únicamente sensitivo, como los animales, sino mediante un intelecto que no es siempre pensamiento en acto, como los ángeles, sino que da al hombre la posibilidad —no necesariamente actualizada— de pensar<sup>14</sup>. Eso es lo que Dante llama el «esse apprehensivum per intellectum possibilem»<sup>15</sup>. Mientras que los ángeles son intelecto en acto, cuya esencia consiste justamente en la pura intelección («earum esse nichil est aliud quam intelligere quod es quod sunt»<sup>16</sup>), y los animales carecen de capacidad intelectual, el hombre —al que no casualmente

<sup>13</sup> *Mon.* I III 5: «Dico ergo quod nulla vis a pluribus spetie diversis participata ultimum est de potentia alicuius illorum; quia, cum illud quod est ultimum tale sit constitutum spetie, sequeretur quod una essentia pluribus spetiebus esset specificata; quod est impossibile».

<sup>14</sup> Sobre este tema central de la interpretación averroísta de la noética aristotélica, el lector español podrá consultar con provecho COCCIA, Emanuele, *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*, Estudio preliminar de Giorgio Agamben, trad. por M.T. D'Meza, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, y, más recientemente, los dos textos en Agamben, G., BRENET, J.-B., *Intelecto de amor*, Prefacio de Alain de Libera, trad. de Á. ávalos, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2021.

<sup>15</sup> *Mon.* I III 6: «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 sic 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».

<sup>16</sup> *Mon.* I III 7: «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 optimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit. Et hoc queritur hic tanquam principium inquisitionis directivum».

Dante califica como un horizonte entre lo animal y lo divino<sup>17</sup>— tiene la posibilidad de llevar una vida intelectual. El intelecto humano es algo que no está permanentemente en acto, sino que es una latencia, una posibilidad que puede tanto ser actualizada cuanto permanecer en su estado potencial. La realización de esa potencialidad será pues el fin último de la humanidad:

Y dado que dicha potencia no puede hacerse acto <completa y simultáneamente> a través de un solo hombre, ni a través de una cualquiera de las comunidades particulares antes indicadas [el individuo, la casa, la aldea, la ciudad y el reino], es preciso que haya una multitud en el género humano por la cual esta se realice, al igual que es preciso que haya una multitud de cosas susceptibles de ser generadas para que la potencia de toda la materia prima siempre pase a ser acto; de lo contrario se daría una potencia separada del acto, lo que es imposible. Y esta es también la tesis de Averroes en su comentario al tratado *Del alma*<sup>18</sup>.

El entero razonamiento, y, en especial, esta conclusión, según la cual existiría una potencialidad de naturaleza intelectual propia no de esta o aquella comunidad, sino de la humanidad en cuanto tal, y que sólo podría ser actualizada colectivamente, a través de la actividad de una *multitudo*, motivó que estas ideas fuesen consideradas dependientes de los principios sostenidos por el averroísmo. Porque, si bien es verdad que en el *Purgatorio* Dante había refutado la tesis de la unidad del intelecto<sup>19</sup>, estas palabras afirman que la potencialidad intelectual propia del hombre sólo puede ser actualizada *tota et simul* de un modo colectivo, no individualmente, de allí que sea necesaria la existencia de una «multitudo in humano genere» que realice esa potencialidad. Este punto es clave: los individuos pueden actualizar sólo en parte y esporádicamente la potencialidad total del intelecto posible de la humanidad, es decir, la capacidad intelectual del entero género humano. Ahora bien, esa capacidad sólo puede ser llevada al acto toda y al mismo tiempo —*tota et simul*— por un sujeto colectivo,

<sup>17</sup> Cf. *Mon.* III XVI 3: «Homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a philosophis assimilatur horizonti, qui est medium duorum emisporiorum». Al *Liber de causis* 2, 22 y la *Summa contra Gentiles* 11, 81, recordados por Raffaele Pinto, se puede agregar el pasaje del *De natura hominis* de Nemesio de Émesa, sobre el cual véase BERTELLONI, F., «Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca 'Homo est medium' (Monarchia III xv)», en: *Patristica et Mediaevalia* (III, 1992), pp. 3-21.

<sup>18</sup> *Mon.* I III 8-9: «Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularem comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuatur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile. Et huic sententiae concordat Averrois in comento super hiis que *De anima*». La frase entre paréntesis angulares es un agregado mío, que traduce la expresión *tota simul*.

<sup>19</sup> *Purg.* XXV, 61-66. Véase asimismo *Conv.* IV XXI, y Falzone, Paolo, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Società Editrice il Mulino, Napoli, 2010, en especial: «I, 4: Verso una 'teologia dell'intelletto' (IV 20, 21)», pp. 40-59, y «I, Appendice I: La definizione dell'intelletto possibile in *Convivio* IV 21, 5 e la proposizione decima del *Liber de causis*», pp. 69-80.

una *multitudo*. Dante mismo, por último, invitaba a la asimilación de su doctrina al averroísmo cuando en el pasaje citado afirmaba que su opinión (*sententia*) concordaba con la de Averroes en su comentario al *De anima*, fuente principal de la teoría de la unidad del intelecto<sup>20</sup>.

Detengámonos un instante sobre este punto. Dante acaba de afirmar que dentro del género humano hay un grupo selecto que tiene a su cargo la realización del fin propio de la humanidad, la actualización de la «*potentia sive virtus intellectiva*»<sup>21</sup>. El gobierno mundial, la nueva jurisdicción que Dante dice haber descubierto<sup>22</sup>, encuentra su legitimación en el hecho de ser la única institución gracias a la cual la humanidad puede alcanzar su fin propio, el «*ultimum de potentia ipsius humanitatis*»<sup>23</sup>, finalidad que, sin embargo, no es realizada por la humanidad *in toto*, sino apenas por una parte, aquella *multitudo* que actualiza ese fin último de un modo puramente natural, a través de la práctica de la filosofía<sup>24</sup>. Según este razonamiento, el orden político tiene por fin la realización de una actividad intelectual, y, debe, por consiguiente, ser guiado por los representantes de la vida intelectual, como explícitamente sostiene Dante al final de la *Monarchia*, cuando afirma que el Emperador «conduce al género humano a la felicidad temporal según las enseñanzas de los filósofos»<sup>25</sup>, como había hecho ya en el *Convivio* al sostener que la autoridad filosófica

no repugna a la autoridad imperial, sino que ésta sin aquélla es peligrosa, y aquélla sin ésta es casi débil, no por sí misma, sino por el desorden de la gente. Y por eso se escribe en aquel de la Sabiduría: 'Amad la luz de la sabiduría, vosotros que estáis a la cabeza de los pueblos' [Sap. 6, 23]. Lo cual es decir:

<sup>20</sup> Véase GILSON, É., *Dante et la philosophie*, p. 169: «Dès le XIV<sup>e</sup> siècle, le dominicain Guido Vernani a cru pouvoir accuser Dante de soutenir ici une thèse averroïste. Même s'il s'est trompé, on doit avouer- que tout l'y invitait, et je ne suis d'ailleurs pas sûr que Guido Vernani n'ait pas fait preuve de réelle sagacité sur ce point délicat. D'abord, Dante lui-même le provoquait à l'erreur en se réclamant ouvertement sur ce point de l'autorité d'Averroès: *Et huic sententiae concordat Averrois in Commento super his quae de Anima*. Littéralement entendue, cette phrase signifierait que Dante s'accorde sur ce point avec la doctrine de l'unité de l'intellect possible, c'est-à-dire avec la doctrine qui n'admet qu'un seul intellect possible pour tout le genre humain, telle qu'Averroès l'enseigne dans son commentaire sur le *De Anima*. C'est exactement ainsi que Vernani a compris la phrase de Dante, et l'on peut bien dire qu'il n'a pas cherché à la comprendre autrement, mais non qu'il lui ait fait dire autre chose que ce que, *ut littera sonat*, elle dit en effet».

<sup>21</sup> *Mon.* I III 7.

<sup>22</sup> En *Mon.* I i 5 Dante sostiene que él ha sido el primero en demostrar la verdad oculta, y máximamente útil, del gobierno universal (*temporalis Monarchia*): «Cumque, inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchie notitia utilissima sit et maxime latens et, propter non se habere immediate ad lucrum, ab omnibus intemptata, in proposito est hanc de suis enucleare latibulis, tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar».

<sup>23</sup> *Mon.* I III 7.

<sup>24</sup> En efecto, en *Mon.* III xvi 9 Dante señala que la pura razón ha mostrado los caminos que conducen a la *felicitas huius vite*, y que esa racionalidad ha sido dada plenamente a conocer por los filósofos («...ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit»).

<sup>25</sup> *Mon.* III xvi 10.

únanse la autoridad filosófica y la imperial, para gobernar bien y perfectamente<sup>26</sup>.

Pero lo más notable de ese pasaje clave de la *Monarchia* es el modo en que Dante vuelve el fin del hombre individual dependiente de la existencia de un gobierno de la humanidad. Préstese atención al lenguaje. Dante primero se pregunta cuál es la potencialidad última *de la humanidad* en su conjunto («ultimum de potentia totius humanitatis»<sup>27</sup>); inmediatamente responde demostrando cuál es la potencia o facultad última *del hombre* («vis ultima in homine»<sup>28</sup>); para concluir que la potencia última *de la humanidad* es una potencia o facultad intelectual («patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva»<sup>29</sup>). Dante parece identificar el fin del hombre y el fin de la humanidad, señalando que sólo de un modo colectivo, gracias a la existencia de una *multitudo*, puede realizarse el fin último del hombre, que se convierte así en el fin último de la humanidad. Según esta lectura, entonces, no hay sino un único fin, el fin del hombre, cuya realización es colectiva, y, en ese sentido, puede hablarse de un fin de la humanidad, pero evidentemente el modo en que Dante formula su argumento es ambiguo, y esa ambigüedad invita no sólo a distinguir el fin del hombre del fin de la humanidad, sino a identificar este pensamiento dantesco con la doctrina averroísta de la unidad del intelecto. Es eso justamente lo que haría Guido Vernani. Pero antes de pasar a esas críticas, detengámonos en la afirmación de la posibilidad de una *felicitas huius vite* con la que se cierra el tratado dantesco, y que tiene una evidente vinculación con la cuestión del fin del hombre y de la humanidad que acabamos de examinar.

## 2. LA FELICIDAD EN ESTA VIDA

En el último capítulo de la *Monarchia* Dante escribe algunas de sus páginas más importantes acerca de la naturaleza del ser humano. Siguiendo una tradición que se remonta al *Liber de causis* y continúa hasta Tomás de Aquino, pero introduciendo en ella una cierta ligera variación, Dante presenta al hombre como un ser de confín, como el horizonte que a la vez separa y une el mundo espiritual y el mundo material:

<sup>26</sup> *Convivio* IV VI 17-18: «E non repugna [la filosofica] autoritate alla imperiale; ma quella sanza questa è pericolosa, e questa sanza quella è quasi debile, non per sé ma per la disordinanza della gente: sì che l'una coll'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore. E però si scrive in quello di Sapienza: 'Amate lo lume della sapienza, voi tutti che siete dinanzi a' populi', cioè a dire: congiungasi la filosofica autoritate colla imperiale, a bene e perfettamente reggere». Utilizo el texto de la Edizione Nazionale: Dante Alighieri, *Convivio*, A cura di Franca Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze, 1995, disponible en danteonline.it; tomo la traducción de Dante Alighieri, *Convivio*, traducción de M. Pérez Carrasco, introducción de F. Bertelloni, Colihue, Buenos Aires, 2008.

<sup>27</sup> *Mon.* I III 4.

<sup>28</sup> *Mon.* I III 6.

<sup>29</sup> *Mon.* I III 7.

Sólo el hombre, entre todos los seres, ocupa un lugar intermedio entre las cosas corruptibles y las incorruptibles; por este motivo, con razón los filósofos lo asemejan al horizonte, que es mediano entre dos hemisferios<sup>30</sup>.

El *Liber de causis* había aplicado la imagen del horizonte al alma<sup>31</sup>; Dante aplica esa imagen al hombre en su totalidad<sup>32</sup>. El alma, según el *Liber de causis*, ocupaba una posición intermedia entre el tiempo y la eternidad; y en esto coincidía Tomás, cuando sostenía que el alma humana se encuentra en el confín entre las sustancias corpóreas y las incorpóreas<sup>33</sup>; lo cual se explica porque el alma, teniendo, a pesar de su carácter sustancial, una dependencia ontológica respecto de la materia, es la inferior de las sustancias espirituales. Según Dante, el hombre en su totalidad —no únicamente el alma— cumple esa función de *medium* entre lo corruptible y lo incorruptible, lo cual es signo del carácter profundamente dualista de este momento de la antropología dantesca. No sólo el hombre tiene dos naturalezas, sino que esas naturalezas están a tal punto separadas que cada una tiene un fin distinto. Habrá, pues, un fin de la parte incorruptible y un fin de la parte corruptible<sup>34</sup>, y cada uno de esos fines consistirá en la realización de una felicidad diversa:

<sup>30</sup> *Mon.* III XVI 3: «Homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a phylosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisperorum». Véase, NARDI, B., «Citazioni dantesche del *Liber de causis*», en: Idem, *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 81-109, esp. pp. 89-91.

<sup>31</sup> Cf. *Liber de causis*, Prop. II, n. 22: «Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus». Para el texto del *De causis*, véase PATTIN, A., «Le *Liber de causis*: *Édition établie* a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes», en: *Tijdschrift voor Filosofie* (28, 1966), pp. 90-203.

<sup>32</sup> Santo Tomás también había utilizado la imagen del confín aplicada al hombre en su totalidad en *Summa contra gentiles* IV, 55: «Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute. Nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subiectae. Superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet». Cf. el comentario *ad locum* en Dante Alighieri, *Monarchia*, A cura di Paolo Chiesa, Andrea Tabarroni, p. 229 y el de Diego Quaglioni, en Dante Alighieri, *Opere*, Vol. 2: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di Gianfranco Fioravanti, Claudio Giunta, Diego Quaglioni, Claudia Villa, Gabriella Albanese, Mondadori, Milano, 2014, p. 1394.

<sup>33</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 68 y 81. Véase también el comentario de Raffaele Pinto *ad locum*, p. 381, cuando observa que la doble naturaleza del ser humano «[e]s el principal nudo problemático de la antropología medieval, cuya solución determina la orientación de las distintas corrientes filosóficas no sólo en relación con las modalidades de conocimiento y moralidad del ser humano, sino también en relación con su destino escatológico y la consiguiente ortodoxia de los planteamientos defendidos».

<sup>34</sup> Cf. *Mon.* III XVI 5-6: «Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utranque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis».

La inefable providencia ha indicado al hombre el perseguimiento de dos fines: es decir, la felicidad en esta vida, que consiste en operar según sus propias capacidades y cuya representación figurada es el paraíso terrenal; y la beatitud de la vida eterna, que consiste en la fruición del divino semblante, a la que la capacidad humana no puede ascender, si no es ayudada por la luz divina, que puede ser entendida como el paraíso celeste<sup>35</sup>.

Sobre esa íntima división del hombre —dos naturalezas a las que corresponden dos fines consistentes en dos felicidades últimas— se funda la necesidad de transitar dos caminos que conduzcan a esa dúplice felicidad: la felicidad terrena, a la que se llega a través de la filosofía («per documenta phylosophica»), practicando las virtudes morales e intelectuales; la felicidad celeste, a la que se llega a través de la teología, que trasciende la razón («per documenta spiritualia, que humanam rationem transcendunt»), y mediante la práctica de las virtudes teológicas<sup>36</sup>. Ahora bien, si, por un lado, la filosofía ha ya descubierto plenamente, mediante un camino puramente racional, la felicidad de esta vida y el camino que conduce a ella, y, por otro lado, el Espíritu Santo, a través de los profetas y de Jesucristo, nos reveló aquello que era necesario que conociéramos de la felicidad celeste para nuestra salvación, la *humana cupiditas* impide que razón y revelación actúen libremente en nosotros<sup>37</sup>. La *cupiditas* representa el momento negativo en la argumentación, como ya había sucedido en la primera formulación de esta teoría en el *Convivio*<sup>38</sup>:

<sup>35</sup> *Mon.* III XVI 7: «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 aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur». Véase TROTTMANN, Ch., «À propos des *duo ultima*: de la *Monarchia* au *Banquet* et retour», in PINCHARD, B. (ed.), TROTTMANN, Ch. (coll.), *Pour Dante: Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, Honoré Champion, Paris, 2001, pp. 215-236.

<sup>36</sup> *Mon.* III XVI 8: «Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem».

<sup>37</sup> Cf. *Mon.* III XVI 9: «Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi Dei filium Iesum Christum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes 'in camo et freno' compescerentur in via». Sobre el tema de la *cupiditas*, véanse Pinto, Raffaele, «*Iustitie maxime contrariatur cupiditas* (I XI 11): L'avarizia come negazione della giustizia nella *Monarchia*», en Idem, *La malattia lupa del capitale: Il pensiero economico-politico di Dante*, Franco Cesati, Firenze, 2022 pp. 61-73; VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J., «Dante e la forma-merce (*Le dolci rime* 49-55, *Convivio* 4.10-13)», en: *Dante Studies* (vol. 138, 2020), pp. 256-268.

<sup>38</sup> Cf. *Conv.* IV IV 3. Sobre el desarrollo de esta línea argumentativa en el *Convivio*, véase PÉREZ CARRASCO, M., «*Animal domesticum et civile*: Orden económico y orden político en Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort y Dante Alighieri», en Pinto, Raffaele (ed.), *La economía política de Dante*, en: *Revista Española de Filosofía Medieval* (27, 2020), pp. 47-66,

Pero la codicia humana se desentendería de todo ello si los hombres no fueran obligados a seguir su camino con un freno, como caballos salvajes que vagan por campos guiados por su bestial instinto<sup>39</sup>.

La *cupiditas* es la causa inmediata de que sea necesaria la existencia autoridades que conduzcan al hombre a cumplir su fin propio, como había señalado en la *Commedia*, donde sostenía que el hombre se perdería entre los falsos bienes de este mundo<sup>40</sup>, si una guía o un freno no torciese su amor hacia el fin verdadero<sup>41</sup>. Si la *cupiditas* transforma a los seres humanos en caballos salvajes, siervos de instintos bestiales, el Emperador aparece como el único hombre capaz de domeñar esa naturaleza desatada. El Emperador es «el jinete de la voluntad humana»<sup>42</sup>. Tarea fundamental del Emperador, por lo tanto, es poner un freno a «las pasiones y las seducciones de la codicia», para que de ese modo sea posible para el género humano «vivir libremente en paz»<sup>43</sup>, y así alcanzar la *felicitas huius vite*, una felicidad cuya naturaleza es estrictamente filosófica y política.

La concepción de un fin propio de la humanidad, que hemos visto en el punto anterior, y la teoría de una doble felicidad del hombre constituyen —junto con la afirmación del carácter romano del Imperio, que aquí no hemos abordado— el núcleo de la teoría política dantesca. Sobre ellas se fundamenta la necesidad de la existencia de un gobierno universal, que tenga bajo su jurisdicción a la entera humanidad, y cuyo gobernante siente las condiciones —paz y libertad— para que el hombre pueda alcanzar la felicidad última a la que está llamado en la tierra. Ése será núcleo el argumental atacado por Guido Vernani.

### 3. EL FIN DEL HOMBRE Y EL FIN DEL GÉNERO HUMANO

El dominicano comienza su refutación objetando la analogía sobre la que se funda el argumento de la existencia de un fin propio de la humanidad, que constituye, como hemos visto, el fundamento metafísico de la teoría dantesca del

<sup>39</sup> *Mon.* III xvi 9.

<sup>40</sup> Cf. *Purg.* XXX, 130-132; XXXI, 34-36, 55-56.

<sup>41</sup> Cf. *Purg.* XVI, 91-96: «Di picciol bene in pria sente sapore; / quivi s'inganna, e dietro ad esso corre, / se guida o fren non torce suo amore. / Onde convenne legge per fren porre; / convenne rege aver, che discernesse / de la vera cittade almen la torre». En este canto Dante sostiene que para que haya un buen orden político el hombre precisa dos autoridades, capaces de conducirlo por el doble camino de su felicidad: «Soleva Roma, che 'l buon mondo feo / due soli aver, che l'una strada / facean vedere, e del mondo e di Deo» (*Purg.* XVI, 106-108). La dúplice autoridad es también afirmada en *Mon.* III xvi 10: «Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret».

<sup>42</sup> *Conv.* IV ix 10: «Io cavalcatore della umana voluntade».

<sup>43</sup> *Mon.* III xvi 11.

Imperio<sup>44</sup>. La analogía entre el fin de las partes del cuerpo y el fin del hombre en su totalidad, por un lado, y, por otro lado, el fin de las comunidades particulares y el fin de la humanidad en su conjunto conduce a Dante —según Guido Vernani— a distinguir entre el fin del individuo y el fin de la humanidad. Así como el fin de las partes del hombre es no sólo otro, sino también diverso respecto del fin del hombre en su totalidad, así el fin del individuo debería ser asimismo *alius et diversus* respecto del fin del género humano en su conjunto<sup>45</sup>. Si la observación del dominicano es correcta, el razonamiento dantesco escindiría al individuo de la humanidad, o bien haría de la humanidad un cuerpo realmente

<sup>44</sup> Sobre Guido Vernani, además de los textos ya citados, véanse Ricci, P. G., «Vernani, Guido», in: *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1973, V, pp. 967-968; CASSELL, Anthony K., *The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the Monarchia composed by Dante, and Pope John XXII's Bull Si fratrum*, The Catholic University of America, Washington D.C., 2004; Idem, «Logic and Spleen: A Post-Mortem Dialogue Between Dante & Guido Vernani (The *Monarchia* & the *Reprobatio Monarchiae*, Book III)», in: *L'Alighieri* (24, 2004), pp. 5-24; NARDI, B., «Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante», in Idem, *Saggi e note di critica dantesca*, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2013, pp. 377-385; CHENEVAL, F., *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559: Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, mit einer kritischen Edition von Guido Vernanis *Tractatus de potestate summi pontificis*, Wilhelm Fink, München, 1995; Idem, «La réception de la *Monarchie* de Dante, ou les métamorphoses d'une oeuvre philosophique», en: *Vivarium* (34, 1996), pp. 254-267; COVA, L., *Il Liber de virtutibus di Guido Vernani da Rimini: Una rivisitazione trecentesca dell'etica tomista (con l'edizione del testo)*, Brepols, Turnhout,

2011; Idem, «Felicità e beatitudine nella *Sententia Libri Ethicorum* di Guido Vernani da Rimini», en: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (17, 2006), pp. 363-404; DUNBABIN, J., «Guido Vernani of Rimini's Commentary on Aristotle's *Politics*», en: *Traditio* (44, 1988), pp. 373-388; VALLONE, A., «Antidantismo politico nel XIV secolo», en Idem, *Antidantismo politico e dantismo letterario*, Bonacci, Roma, 1988, pp. 35-126; DOLCINI, C., «Guido Vernani e Dante: Note sul testo del *De reprobatione Monarchie*», en: *Lecture classensi* (9-10, 1982), pp. 257-260; TROTTMANN, Ch., «Guido Vernani critique des *duo ultima* de Dante: théories de la béatitude et conceptions du pouvoir politique», en BAZÁN, B.C., ANDÚJAR, E., SBROCCHI, L. G., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages* [Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiéval,] II, Legas, New York, 1995, pp. 1147-1159; LAMBERTINI, R., «Guido Vernani contro Dante: La questione dell'universalismo politico», en VEGLIA, M., PAOLINI, L., PARMEGGIANI, R. (a cura di), «Il mondo errante»: *Dante fra letteratura, eresia e storia*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2013, pp. 359-369; Idem, «Il re e il filosofo: Aspetti della riflessione politica», en BIANCHI, L. (a cura di), *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 345-385.

<sup>45</sup> Cf. *De rep.* I 1, p. 330: «Procedit enim sic: partes habent diversos fines inter se et etiam diversos a fine totius, verbi gratia alius est finis oculi, scilicet videre colores et dirigere gradientes, et alius est finis auditus, scilicet cognoscere sonos; differunt etiam isti fines a fine hominis singularis cuius iste partes sunt potentie naturales. Quis autem sit finis singularis hominis non declarat, dum dicit quod sicut finis partis hominis est alius a fine totius hominis, ita finis unius hominis est alius et diversus a fine totius humani generis, cum unus singularis homo sit pars totius multitudinis». El número de página remite a la edición Chiesa-Tabarroni ya citada.

existente y separado, en cuanto al fin, de las partes que lo componen<sup>46</sup>. En oposición a esa tesis —pretendidamente— dantesca, Vernani, siguiendo a Santo Tomás, identifica el fin del individuo y el fin del género humano:

Y así todos los hombres, tanto en general cuanto singularmente, desean un único fin último, esto es, la felicidad. La felicidad que satisface al apetito racional no es otra que la visión y fruición de la suma Verdad y de la suma Bondad, y por ello el corazón humano no puede descansar en ninguna creatura<sup>47</sup>.

Si la *visio Dei* es el fin del hombre y de la humanidad, entonces, concluye agustinianamente el dominicano, en esta vida no es posible alcanzar la felicidad: «In ista mortali vita beatitudo haberi non potest»<sup>48</sup>. Así es como Vernani niega la posibilidad misma de aquella felicidad política consistente en la práctica de las virtudes, que Dante había postulado en el último capítulo de la *Monarchia*:

Y si alguno dice que puede haber una felicidad política en esta vida que consista en la operación de las virtudes morales, escuche a Agustín (libro XIX del *De civitate Dei*), cuando dice que nadie puede explicar suficientemente las miserias de este mundo, con las cuales no puede haber felicidad. Y luego dice que en esta vida la virtud moral se encuentra en perpetua guerra con los vicios. Es pues imposible que, mientras estemos en esta guerra, nos llamemos felices<sup>49</sup>.

Esta negación de la posibilidad de una *beatitudo politica* es uno de los aspectos más sugestivos de la crítica de Vernani a la *Monarchia*, ya que ella puede extenderse a la corriente principal del pensamiento político moderno, que afirmará la posibilidad de una felicidad puramente terrena alcanzada a través del accionar político. Pero el punto más fuerte de las críticas del dominicano es —como hemos señalado— el argumento mediante el cual pretende haber refutado la diversidad dantesca de los fines de las partes y el fin del todo. El fraile ataca desde un punto de vista lógico la legitimidad misma de la analogía propuesta por Dante. Las partes del cuerpo se distinguen entre sí específicamente, mientras que las partes del género humano —los individuos— no se distinguen entre sí de ese modo, por lo cual no es lícito decir

<sup>46</sup> Véase MERLAN, P., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.

<sup>47</sup> Cf. *De rep.* I 2, p. 332: «Et ita omnes homines generaliter et quilibet singulariter appetunt unum ultimum finem, scilicet beatitudinem. Beatitudo autem que rationalem appetitum non est aliud quam visio et fruitio summe Veritatis et summe Bonitatis, et ideo in nulla creatura potest requiescere cor humanum». La traducción me pertenece.

<sup>48</sup> *De rep.* I 2, p. 332.

<sup>49</sup> *De rep.* I 2, pp. 332-333: «Et si aliqui dicant quod potest esse beatitudo politica in hac vita que consistit in operatione virtutum moralium, audiant Augustinum (XIX lib. *De civ. Dei*) dicentem quod non est aliquis qui miserias huius mundi sufficiat explicare, cum quibus beatitudo esse non potest. Et infra dicit quod virtus moralis agit perpetuum bellum cum vitiis in hac vita. Absit autem ut, quamdiu in hoc bello sumus, nos beatos esse dicamus»

que el fin último de un hombre difiere del fin último de otro hombre, ni del fin último del género humano, ya que no hay entre ellos la diferencia específica que hay entre el pie, la mano y Sócrates. Así es que Dante, concluye Verani, habla de un modo equívoco, y, por consiguiente, falaz: confunde las partes integrales de un todo (los ojos y las manos respecto del hombre) con las partes subjetivas (Pedro y Pablo respecto del género humano). La diferencia entre el fin último de dos hombres es de naturaleza puramente cuantitativa («secundum numerum»), no específica o cualitativa («specie»), y el objeto del fin es siempre el mismo: la felicidad ultraterrena consistente en la visión de Dios<sup>50</sup>. La analogía sobre la que se funda la entera argumentación dantesca acerca de la necesidad de un Imperio universal es pues refutada desde un punto de vista lógico<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> *De rep.* I 3, p. 333: «Argumentum autem de diversitate partium nihil valet, quia partes hominis sunt ab invicem specie differentes, sicut manus a pede et oculus ab aure. Non sic autem differt homo ab homine. Unde ultimus finis unius hominis non differt ab ultimo fine alterius hominis nec ab ultimo fine totius humani generis. Unde patet quod ille homo [Dante] turpiter erravit per fallaciam equivocationis, quia alia est ratio partis integralis, quales sunt oculus et manus respectu hominis, et alia ratio partis subiective, qualis est Petrus et Paulus respectu totius generis. Attendendum est autem quod diverse beatitudines diversorum hominum, ut puta Petri et Pauli, differunt quidem secundum numerum, sed non differunt specie neque quantum ad obiectum, quod est omnibus summum bonum».

<sup>51</sup> La crítica ha señalado en diversas ocasiones que el pasaje dantesco criticado por el fraile dominicano (*Mon.* I III 2) es esencialmente ambiguo. Gustavo Vinay, por ejemplo, observa que, aunque «como construcción lógica (no en los resultados a los que lleva)» este pasaje se encuadra «en la ortodoxia tomística», Dante, de todos modos «ha sido poco explícito» (cf. Dante ALIGHIERI, *Monarchia*, Testo, introduzione, traduzione e commento a cura di Gustavo VINAY, Sansoni, Firenze, 1950, p. 16), y lo mismo sostiene Nevio MATTEINI: «El pasaje dantesco no es explícito» (*Il più antico oppositore*, p. 44) en lo que hace a las relaciones entre el fin del individuo y el fin de la humanidad, por eso Vernani —quien, según Paolo Chiesa y Andrea Tabarroni, «comprende en efecto un punto decisivo y constitutivo de la concepción política de Dante» (comentario a *De rep.* I 3, p. 333)— ha sabido poner en evidencia tanto las dificultades lógicas de la argumentación dantesca cuanto las implicaciones políticas de tal distinción, evidentemente lejanas del tomismo. Sin embargo, a nuestro juicio, la crítica de Vernani comprende el problema de la teorización dantesca de la humanidad caracterizada como un cuerpo metafísico autónomo (y que, por consiguiente, no podría no tener un fin propio cualitativamente distinto del fin de los individuos que lo componen), sobre la que se funda la autonomía ontológica del Imperio frente a una Iglesia que encuentra en la salvación de los individuos —no de la humanidad— su justificación. Frente a los individuos, a los pueblos, a las naciones y a los reinos particulares, la humanidad teorizada por Dante se constituye como un sujeto político que precisa de una nueva institución, el Imperio, que en virtud de su carácter universal entra inevitablemente en conflicto con la Iglesia. La teorización dantesca de un fin del individuo diverso del fin de la humanidad transforma en efecto a esta última —como han observado Chiesa y Tabarroni— en una suerte de «ente colectivo, que Dios ha creado con una precisa finalidad, y que bajo la guía del monarca puede actuar como una única persona jurídica, un cuerpo político, un Estado» (comentario a *De rep.* I 3, pp. 333-334).

## 4. LA ACUSACIÓN DE AVERROÍSMO

A las críticas a la teoría dantesca de la finalidad del hombre y de la humanidad sigue la acusación de averroísmo. Si los argumentos anteriores atacaban las premisas, este último pondrá el foco en la conclusión del argumento dantesco. Dante, como hemos visto, sostiene que la potencialidad propia del género humano («ultimum de potentia ipsius humanitatis»<sup>52</sup>) no puede ser actualizada *tota et simul* más que por la humanidad misma, o, más específicamente, por una «multitudo in humano genere» encargada justamente de esa actualización. A los ojos del dominicano este error es el peor de todos («tertius error est pessimus»<sup>53</sup>), ya que de él se seguiría que no habría más que un único intelecto para todos los hombres, con las dificultades no sólo teológicas (negación de la inmortalidad personal del alma), sino sobre todo morales que de esa tesis se derivan:

Al hablar así se sigue evidentemente que no hay más que un único intelecto para todos los hombres, lo cual es un error pésimo, cuyo autor e inventor fue ese Averroes que [Dante] menciona<sup>54</sup>.

Esta observación tiene una importancia a la vez filosófica e histórica. Vernani ha sido el primero en reconocer que de las premisas planteadas por Dante en el tercer capítulo del libro primero de la *Monarchia* se seguiría la tesis averroísta de la unidad del intelecto. Su refutación de esa tesis no es, sin embargo, muy original; sigue la línea argumentativa ya desarrollada en el *De unitate intellectus* por Santo Tomás<sup>55</sup>. Desde el punto de vista de la filosofía natural —sostiene Vernani—, es necesario que el alma singular tenga la potencia por la cual es capaz de pensar («habeat potentiam per quam intelligimus»), de otro modo no sería sujeto, sino objeto del pensamiento<sup>56</sup>. Desde el punto de vista de

<sup>52</sup> *Mon.* I III 7.

<sup>53</sup> *De rep.* I 5, pp. 334-335: «Tertius error est pessimus. Dicit enim in eodem capitulo et sequenti quod intellectus possibilis non potest actuari, idest perferri, nisi per totum genus humanum, sicut potentia materie prime non potest totaliter reduci ad actum et perfectionem nisi per multitudinem rerum naturalium. Et ad hoc inducit auctoritatem Averrois qui hoc dicit in commento super III lib. *De anima*; et hoc dicit esse finem perfectionem non unius singularis hominis, sed totius humani generis simul sumpti».

<sup>54</sup> *De rep.* I 5, p. 335: «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 Averroes quem allegat».

<sup>55</sup> Véanse Thomas d'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi des Textes contre Averroës antérieurs à 1277*, Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1994; DE LIBERA, A., *L'unité de l'intellect: Commentaire du De unitate intellectus contra averroïstas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2004. Véase asimismo Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, trad. A. Corzo Santamaría, EUNSA, Navarra, 2002, pp. 190-193.

<sup>56</sup> Cf. *De rep.* I 5, p. 335: «Est enim error primo quidem quantum ad philosophiam naturalem que dicit in II *De anima* quod anima est illud quo vivimus et intelligimus; ergo oportet quod anima nostra sit intellectiva, idest quod habeat potentiam per quam

la ética, Vernani observa que, si el intelecto fuera una sustancia separada, el hombre singular no podría ser llamado sabio, prudente o inteligente, esto es, virtuoso en general, porque el sujeto de la virtud es el intelecto («iste virtutes sunt in intellectu sicut in subiecto»<sup>57</sup>), y, en consecuencia, si el intelecto posible no fuera individual, sino colectivo, todo el orden moral se vendría abajo. Por último, siendo el intelecto forma del cuerpo, si tuviera una existencia separada antes de la muerte (momento en el que el alma intelectiva es en efecto separada del cuerpo), sucedería que la forma corporal sería anterior al cuerpo del cual es forma, lo cual no es posible<sup>58</sup>.

El *De reprobatione Monarchie* ciertamente no se agota en los puntos que aquí hemos examinado, pero ellos constituyen el núcleo de una lectura del tratado dantesco y de su posición histórica que se volvería dominante en la filosofía a partir del siglo XIX<sup>59</sup>. Esta identificación de la filosofía política de Dante con el averroísmo sería retomada, entre otros, por Bruno Nardi, quien fuera además uno de los mayores críticos de Guido Vernani. En un ensayo sobre el concepto de Imperio en el pensamiento político dantesco, publicado originalmente en 1921, Nardi formuló la tesis historiográfica de que las ideas expresadas en la *Monarchia* darían lugar a una suerte de «averroísmo político». Sobre las huellas de Giovanni Gentile, cuyas ideas sobre la evolución de la filosofía en los tiempos modernos aportan la estructura filosófica de su interpretación del tratado dantesco, Nardi sostiene que, al haber reivindicado la autonomía del Imperio frente a la Iglesia, dándole al Estado un fin propio que puede ser alcanzado en esta vida a través de la filosofía,

Dante reivindicaba implícitamente la autonomía de la razón y de la filosofía frente a la fe y a la teología, y alcanzaba, así, mediante una afirmación de gran audacia, a aquella especie de averroísmo político que debía ser el punto de partida, poco más de un decenio más tarde, de las doctrinas políticas de Marsilio de Padua. La *Monarchia*, como ha dicho bien Gentile, ‘es el primer acto de la rebelión a la trascendencia escolástica’. En ella advertimos

---

intelligimus. Et in III *De anima* dicitur quod intellectus quo anima sapit et intelligit est pars anime, idest una de potentiis anime: non est ergo intellectus possibilis substantia separata, nec est unus in omnibus hominibus».

<sup>57</sup> Cf. *De rep.* I 5, p. 335: «Est etiam contra philosophiam moralem, que dicit in VI *Ethic.* quod scientia, sapientia et intellectus et prudentia et ars sunt virtutes hominis; quod non esset si intellectus esset quedam substantia separata, quia iste virtutes sunt in intellectu sicut in subiecto. Item dicit in IX *Ethic.* quod homo est maxime intellectus».

<sup>58</sup> Cf. *De rep.* I 5, pp. 335-336: «Item est contra philosophiam primam, que dicit in lib. XII quod nulla forma corporis fuit ante corpus, sed corrupto corpore potest aliqua remanere, non quidem omnis forma sed anima, nec omnis anima sed intellectus: ecce manifeste dicit Aristoteles quod intellectus, idest anima intellectiva, est forma corporis, et quod remanet corrupto corpore et separatur ab eo».

<sup>59</sup> Para un análisis más detallado de estas críticas, véase el ya citado PÉREZ CARRASCO, M., «Neopaganesimo, immanenza e modernità: Sul senso storico-filosofico delle critiche di Guido Vernani al *Monarchia*», del que se reproducen —en traducción y con ciertas modificaciones— algunos párrafos.

la agitación de un espíritu nuevo que rompe la cáscara del pensamiento medieval y brota en un nuevo retoño, en el cual se insertará el pensamiento del Renacimiento. El audaz concepto que se delinea en la *Monarchia* va más allá del espíritu medieval que informa toda la *Commedia*. En el Poema, de hecho, aun afirmando, y aceptando, la tesis política de la misión asignada al Imperio, Dante restablece esa relación de subordinación entre la razón y la fe que es propia del pensamiento medieval y que era implícitamente negada en la *Monarchia*<sup>60</sup>.

En este pasaje se encuentran *in nuce* algunas de las principales características de la interpretación de la *Monarchia* como un texto que, gracias a la afirmación de la autonomía del orden intramundano representado por el Estado, inauguraría aquella rebelión contra la trascendencia cuyo triunfo daría lugar a la Modernidad. En ese gesto rebelde consistiría justamente la *arditezza* (audacia) del pensamiento político dantesco, transformado así en antecedente del *sapere aude* kantiano<sup>61</sup>. De acuerdo con Nardi, Dante afirma la autonomía de la filosofía frente a la teología, y, al hacerlo, opone fe y razón, dando así lugar a una suerte de «averroísmo» aplicado a la esfera de la política. Esta es la primera vez que aparece formulada la categoría de averroísmo político en la historiografía filosófica; en la filosofía, sin embargo, la primera vez parece haber sido, con toda probabilidad, el texto de Guido Vernani que acabamos de analizar. Pero la diferencia entre la primera aparición historiográfica y la primera aparición filosófica de la categoría es un signo del cambio de los tiempos: lo que en el segundo caso era el nombre para un pésimo error —«tertius error est pessimus», escribía Vernani— que atentaba contra los principios de la fe, y por eso debía ser combatido, en el primer caso era visto como el inicio de un proceso de emancipación que conduciría a la liberación del ser humano de los principios de la fe, y por eso debía ser favorecido. En cuanto al texto que daría lugar tanto a la categoría de averroísmo político tanto en sede historiográfica cuanto en sede filosófica o histórica, la *Monarchia*,

<sup>60</sup> NARDI, B., *Il concetto d'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, pp. 255-256. La traducción me pertenece. Del mismo Nardi, véase también «La fine dell'averroísmo», en Idem, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 443-455.

<sup>61</sup> Sobre el nexo entre el averroísmo y Kant, véanse SGARBI, M., «Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment», in: AKASOY, A., GIGLIONI, G. (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht, 2013, pp. 255-269; ROSEMANN, P. W., «Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the *Bewusstsein überhaupt* Averroistic?», en: *American Catholic Philosophical Quarterly* (LXXIII, 1, 1999), pp. 185-230; AÇIKGENÇ, Alparslan, «Ibn Rushd, Kant, and Transcendent Rationality: A Critical Synthesis», en: *Alif: Journal of Comparative Poetics* (16, 1996), pp. 164-190; MONTERO MOLINER, F., «El averroísmo en la filosofía moral de Kant», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (9, 1992), pp. 39-58; y sobre todo el ya citado MERLAN, P., «Ch. IV: Collective Consciousness, Double Consciousness, and the Metaconsciousness (Unconscious Consciousness) in Kant and Some Post-Kantians», en Idem, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, pp. 114-137.

resulta evidente, por los motivos que aquí se han señalado, que su letra es en este punto lo suficientemente ambigua como para haber dado lugar —e incluso haber invitado— a su lectura, primero, en clave averroísta, y luego, en clave moderna<sup>62</sup>.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET  
Universidad de Buenos Aires – FFyL  
mperez@uba.ar

MARIANO PÉREZ CARRASCO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]

---

<sup>62</sup> Véase, por ejemplo, la preciosa *Lectio magistralis* de PINTO, R., «Dante e l'orizzonte utopico della modernità», en: *Studi Danteschi* (83, 2018), pp. 1-13. En el ámbito de la filosofía, han utilizado estas ideas de DANTE AGAMBEN, G., «Forma di vita», en: *Luogo comune* (III, 4, 1993), pp. 25-28 («Forma de vida», en Idem, *Medios sin fin: Notas sobre la política*, trad. A. Gimeno Cuspimera, Lado B, *sine loco, sine data*); Idem, *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Homo sacer, II, 2), Neri Pozza, Vicenza, 2007, pp. 269-270; *Averroè e l'intelletto pubblico: Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, introduzione di A. Illuminati, traduzione di B. Chiorrini Dezi, L. Fortini, A. Illuminati, Manifesto Libri, roma, 1996; HARDT, M., NEGRI, A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London, 2000, pp. 70-74.