



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

G

Homo pacificator

El hombre y la paz en Ramón Llull y Giovanni Pico della Mirandola

Autor:
Barenstein, Julián

Tutor:

2010

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

Grado



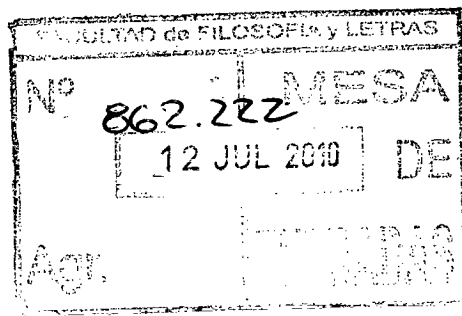
FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

Tesis
15.4.10

Tesis 15.4.10

U.B.A.
Facultad de Filosofía y Letras
Dpto. de Filosofía



HOMO PACIFICATOR

El hombre y la paz en Ramon Llull y Giovanni Pico della Mirandola.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Asesoría

Tesis de licenciatura en filosofía
Julián Barenstein
27.848.951
E-mail: aneutheroi@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

...*Pax illa divorum simul et hominum voce laudata fons,
parens,atrix, ampliatrix, tutatrix rerum bonarum omnium...*
(Erasmio-*Querela pacis*)

En repetidas ocasiones, la Cábala hebrea ha oficiado como condición de posibilidad del encuentro entre el pensamiento de Giovanni Pico della Mirandola (Mirandolá 1463-1494) y Ramon Llull (Mallorca 1232-Túnez 1316). Lo que da pie a esta línea de investigación es una declaración del Mirandolano, en la cual da cuenta del parecido que, en su opinión, existe entre esta disciplina y el Arte luliano. Este parecer de Pico es, además, compartido, aunque con diversas variantes, por gran parte de la comunidad académica, a partir de la lectura de cuyos trabajos no es posible establecer consenso alguno entre los lulistas.

Baste considerar la opinión de algunos de los investigadores más destacados: Millás Vallicrosa, orientalista y lulista, declara que los fundamentos del *Ars magna* provienen de una fuente judaica: el *Libro del Fundamento* (*Séfer Yetsirá*)¹, uno de los tratados precabalísticos más difundidos. El célebre arabista Asín Palacios, en un clásico estudio sobre el sufismo, niega esta ascendencia cabalística del pensamiento luliano, y remonta el origen del mismo al pensamiento del sufi ibn Arabi de Murcia, el sistema del cual ha sido relacionado recientemente al pensamiento cabalístico.² Frances Yates creía que la tradición filosófica sobre la que se funda la filosofía luliana es el platonismo agustiniano, al que se agregan influencias mucho más originariamente neoplatónicas. Dichas influencias no procederían, al menos en primera instancia, del Neoplatonismo árabe. Por el contrario, las Dignidades (el conjunto de principios sobre los que se funda la filosofía de Llull), por

¹ La razones de Millás Vallicrosa para esta afirmación son las siguientes: (1) La antigüedad del libro: La redacción es muy anterior a Llull; (2) Su conocimiento estaba extendido por los judíos del país catalán; (3) A fines del s. XII se producen reelaboraciones del *Séfer Yetsirá* en ciudades cercanas a Mallorca. Específicamente en Lunel —Provenza— y Gerona —Catalunya—. En esta reelaboración aparecen en primer plano tres pensadores: los hermanos Azriel y Ezra, y Nahmánides, directores de la academia cabalista de Gerona durante el s. XIII. Y (4) Llull envió a dos rabinos de Barcelona una de sus obras. Se trataría de Rabí Shlomo ben abraham Aduf y Rabí Aarón ha-Leví, ambos discípulos del célebre Nahmánides. (Cf. Millás Vallicrosa, J. M., *Literatura Hebraicoespañola*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973 pp. 121, 164, y 171.)

² Asín señala que la influencia de éste filósofo y místico musulmán sobre Llull puede observarse de manera excepcional en el *Liber mirandarum demonstrationum*. (Cf. Asín Palacios, M., *El Islam Cristianizado*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931, p. 219.)

ejemplo, al ser consideradas causas primordiales, son similares a los *Nombres Divinos*, tal como los concibió Escoto Erígena bajo la influencia del Pseudo Dionisio. Esta aseveración ubicaría a Llull espiritualmente más en el s. XII que en el XIII.³ Más recientemente, otro arabista, Miguel Cruz Hernández, mostró que en la construcción de su *Ars*, Llull abrevó de fuentes cristianas medievales occidentales, en particular agustinianas. Sin embargo, no niega una posible filiación cabalística y sufi.⁴ Por su parte, el profesor Hillgart alega que mucha de la información científica que poseen los textos lulianos deriva del *Speculum naturale* de Vicenç de Beauvais, y aunque cree que el énfasis puesto en sus fundamentos procede de inspiración cristiana, en particular de las obras del Pseudo-Dionisio y Escoto Erígena, no obstante, no niega la existencia de alguna relación entre el *Ars* y las obras árabes y cabalísticas.⁵ Por último y hace pocos años, el lulista Anthony Bonner, de la *Maioricensis schola lullistica*, logró confirmar que Ramon conoció a la mayoría de los autores y obras mencionadas.⁶ A pesar de ello, considera que la falta de referencia a las autoridades clásicas del Cristianismo en los textos lulianos, se debe al carácter “infuso” del método de Llull. En otras palabras, es la iluminación divina la que justifica esa ausencia, y en virtud de la misma, el *Ars* es presentado por él como una autoridad alternativa.⁷

Si bien, como es evidente, la alusión al nexo cabalístico es insoslayable para nuestra investigación, creemos que hay elementos suficientes para establecer una relación estrictamente filosófica entre los sistemas luliano y piquiano. Por nuestra parte, lo que consideramos como clave de bóveda para dicha relación estriba en los conceptos de microcosmus y pax desarrollados en ambos sistemas.

³ Cf. Yates, F., *El Arte de la Memoria*, Madrid, Taurus, 1974, p. 209.

⁴ Cf. Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977, pp. 15ss.

⁵ Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p. 11.

⁶ Bonner es muy específico, asegura que Ramon conoció las obras siguientes de Aristóteles: *Metaphisica*, *Phisica*, *De coelo*, *De generatione et Corruptione*, *Meteorologica*, *De anima*, *De somno et vigilia*, *De sensu et sensato* e *Historia animalium* y *De plantis*. La *Summa Contra gentiles* de Tomás de Aquino, y otras tantas de Platón, Escoto Erígena, San Agustín, Anselmo de Aosta, Ricardo de San Victor, San Buenaventura, Pedro Hispano, Averrores, Avicena, Algazel e ibn Arabi, entre otros. Además del conocimiento de estos autores, Bonner agrega que probablemente estudió los secretos de la Cábala y fue erudito en el Talmud.

⁷ Cf. Bonner, A., “L’ Art lul.liana com a autoritat alternativa”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

La hipótesis que nos guía es, pues, que, tanto en el sistema de Llull como en el de Pico, la búsqueda de la paz como fin último se sustenta en la función que los seres humanos, y con particular énfasis los filósofos, deben desempeñar en el conjunto del universo.

De este modo, el cénit de este trabajo está constituido por dos ejes. El primero ¹ comprende la antropología implícita en ambos sistemas. El segundo, ² la pax, teorizada por estos autores como telós del hombre en este mundo. Por todo esto, nos veremos obligados a investigar también las cosmovisiones de sendos filósofos en sus aspectos relevantes para el tema. No obstante, no se tratará en profundidad la relación entre el microcosmos y los cuerpos celestes, basta decir al respecto que ambos filósofos impugnan la determinación astronómica que generalmente se une a esta concepción.

Desde el comienzo de la investigación, nos hemos topado con algunas dificultades.

Primero, mientras que las obras de Llull presentan un desarrollo homogéneo de los diversos temas, en las de Pico se suceden constantes modificaciones. Esto hace que la metodología impuesta por el carácter de nuestras fuentes sea, en cada caso, diferente.

Recientemente Anthony Bonner ha dividido el desarrollo del Arte luliana en cuatro fases o etapas. En esta división, tiene en cuenta que, a pesar de que no todas las obras de Ramon versan específicamente sobre el Arte, todas ellas se refieren a una u otra de las versiones del mismo, actuando al modo de los satélites que orbitan alrededor de un gran astro.

La primera es la fase pre-artística, que comprende los años 1272-1274, es decir, los dos años siguientes a la culminación de su período de formación (1263-1272), que se cierra con la revelación del Arte en el monasterio del monte Randa. Si bien esta etapa es llamada "pre-artística", en la misma, Llull, escribió obras relacionadas al origen del Arte. La segunda etapa inicia el período artístico, que se divide en dos fases. La primera fase es la "cuaternaria" y comprende los años 1274-1289, es decir, los que van desde la revelación hasta el primer intento de enseñar el Arte en París. Esta fase se divide en dos ciclos, siguiendo los esquemas trazados por dos obras fundamentales de Llull: el ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* que va desde 1274 a 1283, y el ciclo del *Ars demonstrativa* entre 1283 y 1289. Este último período se caracteriza por el perfeccionamiento y aplicación del Arte. La segunda fase de la etapa artística es la

“ternaria”, va desde la redacción del *Ars inveniendi veritatem* hasta el *Ars brevis* y comprende los años 1290-1308. Este período entraña una mayor simplicidad en la aplicación del Arte a todas las ciencias y la síntesis final del mismo. La tercera etapa es la “post-artística”, comprende los años 1308-1315 y su nota principal es la campaña anti-averroísta iniciada por Llull en París alrededor de 1308-1311.⁸

Por otra parte, las obras de Pico, a diferencia de las del *doctor illuminatus* sufren gradualmente ciertos cambios conceptuales. No se trata de modificaciones metodológicas, pues la utilización de lo que dio en llamarse *philosophia perennis*, sumado a la *theologia poetica*, la *cabala*, y toda una serie de recursos metafísico-literarios, se mantiene en la mayoría de sus textos. Por el contrario, se trata de un cambio progresivo de actitud por parte del Mirandolano en detrimento del irenismo que había plasmado en algunas de sus primeras obras, como la *Oratio de hominis dignitate* de 1486 y las *Conclusiones DCCCC* a las que antecede.

En virtud de lo expresado en este último párrafo, Gianfrancesco Pico, sobrino de nuestro Pico, dividió la vida y la orientación de los escritos de su tío, en dos períodos. El primero, caracterizado por la arrogancia juvenil, que llega hasta 1487, año en el que el Mirandolano recibe la impugnación de la disputa romana, la condena definitiva de la corte papal y entraña amistad con el dominico Girolamo Savonarola. El otro período, marcado a fuego por el encuentro con este monje, llega hasta su muerte y estaría signado, a juicio de su biógrafo, por la búsqueda de santidad y la profundización de los estudios teológicos.⁹ Sin embargo, como Gianfrancesco era un ferviente savonaroliano, los estudiosos contemporáneos no dan mucho crédito a esta periodización.¹⁰

En resumen, a lo largo de las obras del catalán de Mallorca se producen diversos cambios de forma, y en las del Mirandolano, de fondo. Por consiguiente, respecto de las obras de Llull hemos optado por seguir el esquema de sus últimos textos sobre el Arte, el

⁸ Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user's guide, Leiden.Boston, Brill, 2007, pp. 10-34. Si bien es posible poner en duda la división establecida por Bonner, en referencia a su parte central, es decir, la que va desde 1290 hasta 1308, tenemos el aval del propio Llull. Hacia 1290 Ramon habría leído su Arte en la universidad de París y, a causa de la “debilidad del intelecto humano”, no tuvo el éxito esperado. Dará, así, inicio al período de resumen del Arte.

⁹ Cf. Pico della Mirandola, Gianfrancesco, *Ioannis Pici Mirandulae Vita, I et passim*.

¹⁰ Cf. Pico della Mirandola, G., *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008, pp. 53ss.

|| -

Ars generalis ultima y el Ars brevis de 1308 y 1307, los únicos encontrados en la biblioteca de Pico¹¹ y los únicos publicados antes de 1721, soslayando matices de obras anteriores que implican, simplemente, un cambio en sus estrategias pero no en sus fines y fundamentos.

homo
Siguiendo este plan, para el análisis de la antropología luliana nos valdremos de las treinta definiciones de hombre¹² expuestas en la primera de las obras mencionadas, la más importante de las cuales —según demostraremos— es la n° 29 (“*Homo est animal homificans*”).¹³ Cada una de estas definiciones se comprende a la luz de algunos de los principios fundamentales del sistema luliano, lo cual justifica el rastreo de los principales lineamientos de su cosmovisión. Asimismo, para el estudio de la (pax) luliana seguiremos, principalmente, los conceptos desarrollados en el Libre de Evast d’Aloma e de Blanquerna de 1283. El mismo, escrito en catalán y considerado la primera novela burguesa de la historia, muestra en toda su crudeza el corazón de la utopía de Lull.

pax

En el caso de Pico, a modo de marco conceptual, atenderemos fundamentalmente a lo expresado en dos textos: la Oratio de hominis dignitate y el Heptaplus. De septiformi sex

¹¹ Cf. Garin, E., *G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Sansoni, 1937, pp. 106-116.

¹² 1. *Homo est animal, de quo praedicantur plures bonitates, differentes specie, quam de aliquo alio animali.* 2. *Homo est animal, habens plures magnitudines, differentes specie, quam aliquod aliud animal.* 3. *Homo est animal, in quo una eius pars est incorruptibilis.* 4. *Homo est animal, in quo sunt plures potestates, quam in alio animali.* 5. *Homo est animal, quod cum suo organo species intelligibiles facit.* 6. *Homo est animal, quod cum suo organo species amabiles facit.* 7. *Homo est animal, quod utitur uirtutibus et uitiis.* 8. *Homo est animal, quod uere utitur artibus liberalibus et mechanicis.* 9. *Homo est animal, in quo sunt plures delectationes, quam in aliquo alio animali.* 10. *Homo est animal, in quo sunt plures differentiae, quam in aliquo alio animali.* 11. *Homo est animal, in quo sunt plures concordantiae, quam in alio.* 12. *Homo est animal, in quo sunt plures contrarietates, quam in alio.* 13. *Homo est animal, in quo natura plus utitur principio, quam in alio.* 14. *Homo est animal, cum quo omnia corporalia seruiunt Deo.* 15. *Homo est animal, quod se habet ad maiorem finem, quam aliquod aliud animal.* 16. *Homo est animal, habens maiorem speciem, quam aliud animal.* 17. *Homo est animal, habens plures aequalitates, quam aliud.* 18. *Homo est animal, quod magis se potest minorificare, quam aliud.* 19. *Homo est substantia, quae ex pluribus rebus est composita, quam alia.* 20. *Homo est substantia, in qua sunt plures quantitates, differentes specie, quam in alia.* 21. *Homo est substantia, subsistens qualitibus corporalibus et spiritualibus.* 22. *Homo est substantia, subsistens pluribus relationibus, quam alia.* 23. *Homo est substantia, subsistens actionibus et passionibus spiritualibus et corporalibus.* 24. *Homo est substantia, subsistens passionibus spiritualibus et corporalibus.* 25. *Homo est substantia, uirtutibus aut uitiis habituata.* 26. *Homo est substantia, existens in situ recto, dum uadit aut sedet.* 27. *Homo est substantia, habens aliquam partem in se, sine successione temporis.* 28. *Homo est substantia, in qua anima rationalis et corpus collocantur ad inuicem.* 29. *Homo est ens homificans.* 30. *Homo est ens, multiplicans humanam speciem.* (*Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2.)

¹³ Por no ser relevantes para nuestro tema se han soslayado las definiciones n° 5, 6 y 30.

dierum Geneseos enarratione de 1489.¹⁴ Creemos, pues, que estas son obras en las que el joven conde efectúa una síntesis de cada una de las etapas en las que Gianfrancesco ha dividido su pensamiento. Si estamos en lo cierto, dichos textos nos proveerán de una batería conceptual suficiente para la comprensión de otros que, a pesar de estar relacionados con aquellos, no tratan explícitamente los conceptos de *microcosmus* y *pax*. Así pues, en el estudio de los mismos, se extraerán algunos significados generales de las obras mencionadas, a la luz de los cuales se interpretarán los del resto de las obras utilizadas.

Se ha de advertir que si bien nos limitaremos principalmente a lo expuesto en los textos mencionados a modo de marco conceptual, tanto en uno como otro caso también nos apoyaremos en otros para fundamentar nuestras posiciones.¹⁵

La segunda dificultad estriba en la terminología técnica utilizada por uno y otro filósofo. En el caso de Llull, nos encontramos con que el léxico técnico escolástico es utilizado de manera más o menos arbitraria. Es por ello que, en referencia a los términos más importantes del léxico luliano, se ha optado por diferenciarlos explícitamente de su acepción escolástica. En el caso de los términos técnicos utilizados por Pico, demostraremos que mantienen las respectivas acepciones a lo largo de diversas obras; de este modo se revelará su significación completa. En ambos casos, dichos términos no serán traducidos, sino mantenidos en su idioma original, sea este latín, italiano o catalán.

Finalmente, el cuerpo del trabajo que aquí presentamos se articula en tres capítulos y la conclusión. En el primero, desarrollaremos, brevemente, el carácter epocal e intelectual que dio origen a los intereses de cada pensador, para luego establecer las condiciones de su encuentro. El segundo expone la concepción antropológica de sus sistemas en relación con

¹⁴ En el *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*, el Mirandolano también se detiene en la teoría del hombre-microcosmos. Es más es la única obra en la que utiliza el término "*microcosmo*". No la hemos incluido como uno de los textos fundamentales, sino sólo como apoyo en referencia a ciertos puntos capitales en virtud de que en el texto de la misma no se trasluce la visión de Pico, sino que se funda en un esquema platónico del universo. Esquema platónico que nuestro filósofo presenta como tal. (Cf. *Commento*, I, I, *et passim*)

¹⁵ A las obras de Llull mencionadas, se agregan *Liber de novis physicorum*, *Tractatus correlativorum*, *Liber Chaos*, *Duodecim principia philosophiae*, *Liber de Prima et Secunda Intentione*, *Liber de Natura*, *Liber de Homine*, *Logica Nova*, *Arbre de Ciència*, *Desconhort*, *Blanquerna*, *Doctrina Pueril*, *Vita Coaetanea*, *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, *Felix de les meravelles del món*, *Libre del gentil e los tres savis*, *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, *Art Demonstrativa*, *Llibre de contemplació*, *Cant de Ramon*, *Consili*, *Tractatus de modo convertendi infideles*, *Liber qui est de acquisitione Terrae Sanctae*, *Liber de passagio*, y el *Liber de Fine*. A las obras de Pico mencionadas, se agregan *De ente et uno*, *Duodecim regulae*, y *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

la cosmovisión imperante en los mismos. En el tercero, estudiaremos los respectivos ³tratamientos de la *pax* y sus implicancias en la naturaleza humana. Los últimos dos capítulos están divididos en parte A, bajo la cual se desarrollan los conceptos lulianos, y B, los piquianos.

I

HACIA EL ENCUENTRO DE DOS PENSADORES

1. El mundo de Llull.

Es evidente que el problema de cómo convertir a la propia religión a individuos de otras diferentes constituye una de las preocupaciones del mundo medieval.

Se puede decir que, tanto en sus siglos centrales, especialmente, en el XIII, como en los finales, los intentos de conversión al Cristianismo presentan tres ejes, siendo los dos últimos de algún modo consecuencia del fracaso del primero en este sentido: a) el de las Cruzadas, b) el de la apologética en su *pars destruens*, o sea, como argumentación *contra* los fundamentos de otras religiones, y c) el de lo que podríamos llamar la *pars construens*, o sea, “la demostración racional” en *pro* del Cristianismo, particularmente, la escolástica. Estos tres ejes entran en crisis al madurar la Edad Media y aproximarse a su final.

a) El transcurso de este siglo cenital de la Edad Media que es el XIII va mostrando el fracaso de las Cruzadas en su intento de dominar a los infieles, en especial a los sarracenos.

En muchos de los escritos y manifestaciones sobre la Guerra Santa a lo largo del s. XIII, no se dejan de oír lamentos sobre la indiferencia de los cristianos y la apatía de los caballeros poderosos.¹⁶ El progresivo desprecio por estas expediciones se debía a las actitudes del clero y el papado, que llamaba a tomar la cruz para resolver por la fuerza cualquier cuestión política. Lo que volvía fútiles estas empresas bélicas era cada vez más evidente: el ideario cruzado se había identificado con una especie de guerra justa que tenía como fin proteger a los cristianos de sus enemigos, con independencia de la recuperación del Santo Sepulcro. Este objetivo, llevaba oculto otros dos: asegurar la identidad de la comunidad eclesiástica, y afianzar la posición del papado, ampliando los territorios bajo su dominio y jurisdicción. Además, la idea de un “peligro musulmán” colectivo del que había que defenderse atacando, no se correspondía exactamente con la realidad. Se construye constantemente una “amenaza musulmana” colectiva que incluía a chiítas, sunitas, mamelucos, mutazilíes y hasta a la secta de los asesinos, —rechazados, antes como ahora por el Islam ortodoxo— cuando en realidad el Islam estuvo desde la muerte de Mahoma

¹⁶ El mismo Llull se suma a la lamentación general. Ver *Liber de Fine*, ROL IX, de prologo.

atormentado por guerras civiles y de religión, y nunca fue una unidad político-religiosa como pretendió ser la cristiandad.

A pesar de todo, la carga emocional que implicaba la recuperación del Santo Sepulcro seguía poseyendo aún una fuerza inusitada. En vistas de la versatilidad política implícita en el concepto de *Cruzada*, el mismo no tardó en llegar a los discursos personales de príncipes y reyes. Las últimas empresas, ya en vida de Llull, fueron encabezadas por Luis IX de Francia, y concebidas íntegramente como empresas políticas al servicio de los intereses geoestratégicos franceses, v.g., el objetivo de la última (Túnez), hacia 1270, está ya muy lejos de Jerusalén o Egipto. Su fracaso, puso en evidencia que el Islam no podía ser aniquilado por la fuerza de las armas¹⁷, puesto que los árabes constituían una civilización técnica y científicamente más avanzada que la cristiana.

Finalmente, el apogeo de las Cruzadas llevó a la proliferación de misiones apologéticas: al no poder aniquilar a los infieles, se trató de convertirlos. En los países catalanes, los dominicos, con hombres como Ramon de Penyafort —consejero del entonces rey de Mallorca, Jaume I— y Ramon Martí, habían tomado la delantera.

b) Aunque había tenido estrechos contactos con Ramon de Penyafort y conocía los colegios para misioneros que se habían establecido a instancias de este fraile, a Llull no lo convencían los métodos apologéticos de los Predicadores y no se sumó a sus esfuerzos misionales. Según su opinión, los métodos de los dominicos, sustentados sobre el edificio de la escolástica, no eran lo suficientemente efectivos para convertir a los infieles a la fe de Cristo. En diversos textos, Llull relata el caso de *quidam* monje dominico, bajo cuya figura se ha creído ver a Ramon Martí, que convence a un rey sarraceno respecto de la inutilidad de la fe musulmana, pero *sin poder inducirlo a la fe cristiana*.

En una de las adaptaciones del suceso se indica que el religioso disuadió a cierto rey moro de que la ley de los sarracenos era falsa. El rey, ante la innegable evidencia, le habría rogado entonces que, así como por medio de *rationes necessariae* le había demostrado que la ley de Mahoma era falsa, le probase que la fe cristiana era verdadera, pues deseaba bautizarse y ser cristiano él y todo su reino. Pero, el religioso le respondió que no era eso

¹⁷ A pesar de estos antecedentes, el papa Gregorio X siguió llamando a los “fieles de San Pedro” a iniciar una nueva guerra sagrada en el concilio de Lyon de 1274. (Cf. Zaborov, M., *Historia de las cruzadas*, Madrid, Akal-Sarpe, 1985, pp. 195-211).

dominicos en cataluña
pars detreus
Lull - reproche dominico a sí los pars detreus

posible y hubo de huir de aquella provincia antes de que los súbditos del moro le dieran muerte. En fin, el monje nunca volvió y el rey murió en el error.¹⁸

En las otras versiones, el rey le pide al predicador que le dé razones para convertirse al Cristianismo y el monje le responde que la fe cristiana es demasiado alta como para ser sometida a demostración alguna, por lo que se limita a decirle “*crede hoc et salvaberis*”.¹⁹ Ante esta respuesta, el reproche del rey no se hace esperar. Declara al predicador que le ha hecho un mal: mejor hubiera sido para él permanecer en su antigua fe, pues ahora no era ni musulmán, ni cristiano, ni aun judío; y no había dejado de creer por nada, sino que dejaba de creer para entender.²⁰

En ambos casos, el resultado es similar: el rey permanece en el error porque el predicador no puede convencerlo racionalmente de adoptar la fe cristiana. No basta con convencer a los no cristianos con razones de orden moral acerca de la falsedad de su ley, hay que llevarlos a aceptar la verdad de la ley cristiana. Para ello no se puede echar mano de una autoridad que los mismos no reconocen. De ahí proviene el recurso a la autoridad universal de la razón. Pero no de la razón sin más, sino de la razón que subyace a la visión medieval del mundo compartida por judíos, musulmanes y cristianos.

c) Es sabido que, sobre todo en su primera mitad, el siglo XIII hubo de resolver, fundamentalmente, la relación filosofía-ciencia, o mejor, filosofía-experiencia. Pero sus conclusiones se encaminan después a poner en crisis la que vincula la filosofía con la teología y, especialmente y como consecuencia de la revaloración de un cierto tipo de pensamiento, el *modus operandi* del aristotelismo, el carácter científico o no de ésta. Tal crisis, que se gesta en la centuria mencionada es la que hará eclosión en el XIV con su

par
constre

¹⁸ Cf. *Llibre de les Meravelles*, VII.

¹⁹ *Tunc dixit religiosus, catholica fides est tam alta, quod non possit esse probabilis, sed positive et simpliciter declaravit ipsi symbolum in arabico, dicens: crede hoc, et salvaberis. Tunc ait rex, haec non est aliqua probabilitas, imo totum est positivum, et sic nolo dimittere credere pro credere sed credere pro intelligere; et sic tu male fecisti, quia me evacuasti fide, quam habebam, modo non sum christianus, nec etiam saracenus, nec judaeus. (Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto, MOG IV, I).*

²⁰ Cf. *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, III. Cf. También *Liber acquisitione Terrae Sanctae*, III.

reconocida fragmentación. Eugenio Randi y Luca Bianchi, por ejemplo, han sostenido que el siglo XIV no disolvió la unidad del anterior; simplemente, *explicitó sus tensiones*.²¹

Entre ellas, no es menor la que va originando el uso mismo que se hacía del aristotelismo en la constitución de la teología como ciencia.

Por su parte, Marteen Hoenen ha señalado, a propósito de los siglos finales de la escolástica medieval, que entonces “aun las argumentaciones utilizadas en los escritos teológicos eran mucho menos escolásticas y se otorgaba cada vez más atención a la práctica pastoral, hecho que, entre otras cosas, resulta evidente por la gran cantidad de comentarios a las Escrituras [...] Sin embargo, la escolástica tradicional no desapareció del todo; se seguían leyendo las *Sentencias* de Pedro Lombardo...”²² Aunque Hoenen hace estas observaciones a propósito de Oxford, son en realidad extensibles a otros ámbitos —más aún al mediterráneo— y, *a fortiori*, al ámbito de los misioneros. Aun con esa última salvedad, Hoenen muestra, de todos modos, la crisis del método escolástico en orden a la predicación y, particularmente, a la conversión de los infieles. Es la crisis que llevará a Guillermo de Ockham a intentar salvar la fe de la discusión filosófica.

Mientras tanto, y aun antes, el mundo mediterráneo, muy diferente, enfrenta, como se ha sugerido, problemas religioso-culturales más inmediatos.

Ante este panorama, Llull, alejándose de las disputas escolásticas, de los métodos misioneros tradicionales y, al menos en principio, de todo proyecto de Cruzada, se propone escribir el “mejor libro del mundo contra los errores de los infieles”. A partir de esta pretensión, formula y corrige a lo largo de su vida, el *Ars magna*, una herramienta lógico-gnoseológica y metafísica concebida por inspiración divina, que, por una parte, le permitirá develar el sustrato común a las tres religiones del Libro; y por la otra, previo acuerdo entre los *disputatores* sobre algunas condiciones, demostrar racionalmente la necesidad del Cristianismo al interlocutor no cristiano. Avanzando en el terreno del *Ars*, este acuerdo previo será posible gracias a que la posición del Otro se encuentra contenida esencialmente en el lenguaje de su sistema, como parte de la verdad. Esto es el fundamento de lo que llamaremos su “apologética irenaica”.

²¹ Cf. Bianchi, L. - Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 117.

²² Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 20.

2. El destino de una obra.

Con respecto a la recepción de las obras de Llull, se han identificado dos posiciones generales: lulismo y antilulismo. En referencia al lulismo, los hermanos Carreras y Artau, en un clásico estudio distinguen tres direcciones fundamentales: la dirección *polémico-racionalista*, la *lógico-enciclopedista*, y, por último, la *mística*. La segunda, que hace incapié en el Arte luliana, se convirtió en la más ruidosa y controvertida, hasta que finalmente monopolizó en un bloque monolítico todo el interés del lulismo. A estas se puede agregar otra, que aun perteneciendo a la historia del lulismo, no recibe el influjo directo del pensamiento de Ramon, el *pseudohulismo*. Esta corriente, para decirlo con pocas palabras, hace de Llull un alquimista. Tal concepción se vio favorecida, en principio, por la supuesta cercanía de Ramon con Alberto *magno*, Roger Bacon, etc., en fin, por la relación con personajes asociados, aunque no siempre con razón, a la alquimia y al conocimiento secreto de los árabes el cual le fue atribuido por algunos de sus discípulos indirectos.

Estas cuatro posturas ante los textos del *doctor illuminatus* interactuaron a lo largo del tiempo, y no se encuentran estrictamente separadas unas de otras sino hasta bien entrado el s. XV. Contra todas las tendencias, en cierto sentido, favorables, surgió el antilulismo.

En los comienzos de la difusión de las doctrinas de Llull, la figura capital es Tomás Le Myèsér, canónigo de Arrás, que trabó amistad, en principio por vía epistolar, con Ramon mismo. Tomás proyectó una compilación de las obras de su maestro que dio en llamarse "*Electorium*", en la misma incluyó tanto textos como algunos resúmenes, intercaló prólogos y largas introducciones en los que explica los fundamentos de la teoría luliana. Esta compilación fue terminada en Arrás en 1325, pero resultó muy extensa, no apropiada para su publicidad. Por esta razón, resumiendo el *electorium*, compaginó un compendio más pequeño al que llamó "*Electorium medium*", también muy extenso, y hubo de compilar, finalmente, otro más reducido, el "*Breviculum*", que resultó un verdadero éxito editorial.

A la muerte de Le Myèsér, el 3 de septiembre de 1336, en Arrás, su biblioteca de manuscritos pasó a ser propiedad de la Sorbona y, así, París llegó a ser el mayor depósito de textos lulianos, exceptuando la Cartuja de Vauvert.

El origen del antilulismo, por su parte, tiene su epicentro en Valencia, se remonta a la misma época en que comienza su difusión, y se basa en algunas deformaciones de la filosofía propia de Llull, marcada por el entrecruzamiento de los textos lulianos con doctrinas espirituales, profetistas, escatológicas, etc. El principal portavoz de la feroz campaña antilulista desatada en aquellas tierras fue el dominico gerundense Nicolás Eymerich, doctor en teología por la Sorbona e Inquisidor general en los territorios de la Confederación catalano-aragonesa. Nicolás persiguió oficialmente a los lulistas y denunció ante el papa que los escritos lulianos eran heréticos. Gregorio XI acogió la denuncia y expidió dos bulas en junio y septiembre de 1373. Por medio de las mismas ordenaba que el metropolitano de Tarragona recolecte y examine las obras de Llull y que si estas resultasen ser heréticas o de dudosa ortodoxia, fuesen quemadas. La tarea fue llevada a cabo por más de veinte doctores en teología y en total se declararon sospechosos de herejía entre 200 y 300 artículos. Gregorio prohibió las obras en las que se encontraban estos artículos. Su decisión respondía a un espíritu conservador que emanaba desde los niveles más elevados de la Iglesia, la teología oficial sentía recelo ante cualquier doctrina que al exponer la esencia de Dios o su trinidad, o el misterio de la encarnación ahondara demasiado en sus aspectos, personas o actividades. Dicho al revés: las doctrinas lulianas exponían justamente todo lo que ortodoxia indicaba como “digno de sospecha”.

La condena oficial significó un descenso considerable en la divulgación de los textos lulianos.²³ No obstante, los sucesivos monarcas aragoneses insistieron constantemente a los papas de turno para que las obras de Llull fuesen reexaminadas. A pesar de ello, este pedido no tuvo eco en la corte papal sino una vez transcurridas casi dos décadas del siglo XV.

Hacia julio de 1395, ya cercana la muerte de Eymerich (1399), el lulista Antonio Riera se hallaba en Aviñón desempeñando una embajada, y al ver la oportunidad, presentó al Cardenal de San Sixto una instancia en la que pedía que la bula de Gregorio XI sea

²³ Entre las obras examinadas, que ciertamente no fueron todas, la que llevó las peores críticas fue el *Arbre de filofosfia d'amor*. La tarea fue llevada a cabo por más de veinte doctores en teología y en total se declararon sospechosos de herejía entre 200 y 300 artículos, y el papa Gregorio prohibió las veinte obras en las que estos artículos se encontraban: el *Art General*, *De articulis fidei*, *Plany Ramon*, *Liber de primera e segona intenció*, *Quaestiones super sententiarum Petri Lombardi*, *Llibre de Contemplació*, *Llibre del Amic e l'Amat*, *Blanquerna*, *Llibre de Oració*, *Liber de anima rationali*, *Arbre de filofosfia*, *Llibre de Sancta Maria*, *De benedicta tu in mulieribus*, y el *Plany de Sancta Maria*, *Cents noms de Déu*, *Llibre de proverbis*, y *Doctrina pueril*. (Cf. Carreras y Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Adelcoa, 1939-43, 2 vols., pp., p. 35).

declarada carente de autenticidad. Afortunadamente, en el traslado de la Corte papal de Roma a Aviñón (hacia el 1376) se habían “extraviado algunos papeles”, entre ellos, los registros que daban cuenta de la emisión de la bula condenatoria. Pero, aunque los lulistas contaban con viento a favor, recién en 1419, el papa Martín V, otorgó amplios poderes al cardenal Alamán para poner fin de una vez por todas a la “cuestión luliana”. El 24 de marzo del mismo año, en Barcelona se dictó la sentencia definitiva. El documento declaraba, con suma prudencia, que a pesar de que la bula condenatoria era auténtica, había sido obtenido “subrepticamente”, por lo tanto, se declaraban nulos los efectos de la misma.²⁴

Desde este momento, el lulismo deja de tener problemas institucionales. Los lulistas se esparcen por todo el mundo y grandes nombres²⁵, comenzarán a unirse —a veces erróneamente— al calificativo de “lulista”.²⁶ Cabe destacar la importancia para nuestro tema de Nicolás de Cusa (1401-1464), considerado por la mayoría de los estudiosos como la figura-puente insoslayable entre Llull y Pico²⁷, quien reunió una gran cantidad de obras lulianas, algunas copiadas de su propia mano.²⁸ Sin embargo, es a través del cardenal Bessarión (1403-1472), amigo de Nicolás, que el lulismo se infiltró en el Neoplatonismo renacentista.²⁹

3. El encuentro de Llull y Pico.

El problema de la conversión de los infieles no se agota en el s. XIII; el siglo XV presenta múltiples enfrentamientos y de diversa índole, entre los que se destacan los religiosos. A mediados de este siglo la cristiandad estaba amenazada por conflictos internos

²⁴ Cf. MOG I, pp. 10ss.

²⁵ Como los de Ramon Sibiuda, Nicolás de Cusa, Bessarión, el mismo Pico della Mirandola, entre otros Lefèvre D'Étaples, Charles Bouvelles, discípulo de éste último, Bernardo Lavinheta, con quien el lulismo ingresa en la universidad de París, y Giordano Bruno, entre otros.

²⁶ Cf. Carreras i Artau, T. y J., *Op. Cit.*, pp. 22-280.

²⁷ Cf. Colomer, E. *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 1975, pp. 51ss et passim.

²⁸ En total se calcula que Nicolás poseía alrededor de 70 obras de Llull, veintitantas de las cuales copiadas por su propia mano, e incluso de una de las obras de Llull se conserva sólo el ejemplar de la biblioteca del Cusano. Se trata del *De Arte electionis*, cuya signatura es Sankt Nikolaus-Hospital/Cusanussitift, Cod. Cus. 83, f.47 v-48r.

²⁹ Cf. Carreras i Artau, T. y J., *Op. Cit.*, pp. 197ss.

y externos: el avance de los turcos sobre Constantinopla, el auge del Humanismo, que propugnaba una nueva espiritualidad; la corrupción de las jerarquías eclesiásticas; el avance del ocultismo y la astrología, y el consecuente recrudecimiento de las persecuciones inquisitoriales; las disputas intelectuales en el marco de una escolástica ya decadente, es decir, del escolasticismo. Ante la crisis a él contemporánea, Pico della Mirandola, impregnado del espíritu de la escuela neoplatónica de Florencia, compila en 1486 un compendio de 900 tesis o conclusiones, redactadas según el método escolástico de París, un cuerpo doctrinal que reúne los puntos capitales de todo el saber humano. Este cuerpo, constituido por un conjunto de verdades que confluyen en el Cristianismo, habría de ser presentado en Roma ante la presencia de sabios y doctos con los cuales Pico discutirá en la forma de ataque y defensa. El fin de la disputa consistía en unir, por vía filosófica, toda una gama de saberes de diversos tiempos y orígenes. Esa unión resultaría en una *pax fidei* que encauzara a todos los hombres en un verdadero y universal *itinerarium de mentis in Deum*.

La discusión de las tesis nunca se llevó a cabo, fue impugnada y Pico denunciado ante la Inquisición. Uno de los pretextos de sus acusadores fue que varias de las tesis eran de dudosa ortodoxia.³⁰ La arcana ciencia de la Cábala, presente en algunas de ellas sugería semejante cargo. En su defensa, el conde della Mirandola redactó una *Apología*, y refiriéndose allí a uno de los procedimientos de esta disciplina, la *Temurá* —o *revolutio alphabetaria*—, citó a Llull:

“...ars combinandi, et est modus quidam procedenti in scientiis, et est simile quid, sicut apud nostros dicitur ars Raymundi licet forte diverso modo procedat.”³¹

No todos los sistemas cabalísticos pueden tener algún parecido con el Arte luliano. Esta declaración piquiana se comprende a la luz de lo que él entendía por *Cábala*. Su afirmación se refiere, específicamente, a la corriente cabalística fundada por Abraham Abulafia a mediados del s. XIII, que los estudiosos modernos del misticismo judío han llamado, fundamentalmente a partir de las obras de Moshé Idel, “Cábala extática”. Es una

³⁰ El 5 de marzo de 1487, a instancias de Inocencio VIII, 7 tesis fueron condenadas definitivamente como heréticas y extendiéndose el cuestionamiento a otras 6, consideradas “defendibles”.

³¹ Citado por Battlori; Battlori, M., “Giovanni Pico el il Lullismo ilatiano del quattrocento”, en *L'Opera e il Pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella Storia dell'Umanesimo*, Firenze, Nella Sede dell'Istituto, 1965.

vertiente de la Cábala que pone en primer plano el lenguaje y el idioma hebreo, cuyas palabras reflejan los poderes de la divinidad. Algunas de las obras de Abulafia fueron traducidas exclusivamente para Pico por Flavio Mitrídates.³² La cábala de Abulafia comprende tres técnicas básicas: el *notaricón*, la *gematría* y la *temurá*. La primera se funda en la técnica del acróstico, es decir, que analiza como con las iniciales de algunas palabras hebreas, pueden formarse otras. La misma era utilizada para cifrar o descifrar textos. La segunda, consiste en la sustitución de las letras hebreas por números, de modo tal que cada palabra tendrá por este medio un valor numérico específico como resultado de la suma de los números con los que se corresponde cada una de las letras que la componen. La *temurá*, finalmente, es el arte del anagrama.

Es evidente que Pico veía alguna similitud —al menos en principio, meramente formal— entre esta última técnica y la combinatoria luliana. Con todo, creemos que la mención implícita de Pico de la *temurá qua revolutio alphabetaria* no se reduce a una mera semejanza formal. Con todo, la utilización y atención que dedica Pico de y a la Cábala en sus obras más representativas —*Oratio de hominis dignitate*, *DCCCC Conclusiones* y *Heptaplus*— lo acercan a los propósitos de conversión lulianos. En la primera de ellas se efectúa una presentación de los libros de la Cábala en la cual Pico declara haber encontrado no tanto la ley mosaica sino la cristiana con sus misterios incluidos (la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la divinidad del mesías), con exactamente las mismas características que pueden observarse en las obras de las autoridades más importantes en materia de teología oficial, entre ellos, Agustín³³. En la segunda, y como complemento de la anterior, el Mirandolano expone 47 tesis que, en su opinión, representan la opinión de los cabalistas, a las que agrega otras 72 tesis del mismo tenor que presentan, no ya la opinión general de los cabalistas hebreos, sino la suya propia. Por último, en el tercero de los textos mencionados, el *Heptaplus*, Pico vuelve a la carga; aplicando la *temurá* a la primera palabra del Génesis, “*Bereshit*” (volcada al latín como “*in principio*”), deduce de ella las principales lineamientos de la doctrina cristiana. Se ha de tener en cuenta que a lo largo del

Pico
alabando
de la
Cábala

³² (Cf. AA VV, *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, pp. 19-25. Cf. También Idel, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 343ss. Copenhaver, B. P., “Maimonides, Abulafia and Pico. A secret Aristotle for the Renaissance” en *Rinascimento* XLVI (2006), pp.23-51. y Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977, pp. 45ss.)

³³ Cf. *Oratio de hominis dignitate*, § 41, 267 - §42; 273, 278.

Heptaplus desarrolla también una particular concepción de lo que dio en llamarse “*poetica theologia*”, técnica por la cual se pretende encontrar la teología cristiana ínsita entre los versos de los poetas paganos, fundamentalmente griegos. Pico aplica aquí dicha técnica no a la poesía griega, sino a los primeros versículos del Génesis (Gen, 1, vv 1-27). En el conjunto del *Heptaplus*, la Cábala, y la *temurá* en particular, resulta ser un complemento de la *poetica theologia*.

En suma, bajo el influjo de la declaración piquiana, la compatibilidad entre la Cábala y el Arte se convertirá en un hecho evidente para muchos espíritus iluminados. A pesar de la prudencia de su declaración (“...*licet forte diverso modo procedat*.”), Pico mismo habría dado impulso al *pseudolulismo*, pues, con posterioridad a la *Apología*, comenzaron a aparecer textos que seguían esta línea trazada por el Mirandolano. El primero de ellos es el célebre *De auditu Kabbalístico* —que erróneamente fue atribuido a Lull de inmediato—, consiste en uno de los primeros intentos por unir la Cábala y el lulismo. Años más tarde se supo que dicha obra fue escrita por un filósofo italiano, Pietro Maynardi de Verona (1456-1529). Tommaso Garzón de Bagnacavallo, realiza un breve comentario acerca de la constitución de la misma, en su libro *Piazza universale di tutte le arti* (1589). La ciencia de Ramon, declara allí, conocida por muy pocos, podrá llamarse “Cábala” utilizando impropriamente esta palabra. Y, asegura, que de esta unión procede la idea común de casi todos los intelectuales de que la Cábala enseña todas las cosas. Bajo estos auspicios, continúa, se halla en imprenta un “librito” atribuido a Lull que se titula “*De auditu Kabbalístico*”, que no es más que un sumario del *Ars Magna*, abreviado por él en otro libro, el *Ars Brevis*.³⁴ A pesar de que la paternidad del libro no pueda atribuirse a Lull, es evidente que el texto es un trabajo luliano, no solo por el uso de las figuras y los principios del *Ars Raymundi*, sino también a juzgar por estilo de su autor.³⁵

³⁴ Cf. Eco, H., en *La Búsqueda de la Lengua Perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 115.

³⁵ El *De auditu* conoció dos ediciones tempranas, la una en 1518 y la otra en 1533, ambas en Venecia. Esta obra pasó por mucho tiempo como una obra genuina de Lull. Basta una ojeada al texto para ver cuan similar es al *Ars brevis*. En principio, utiliza las mismas figuras a las que agrega otras de carácter explicativo. Por lo demás, todo el texto reviste el *Ars* mencionado de un halo cabalístico. Asimismo, llama la atención la primera sección del *De auditu*, allí se presentan juntamente los tres trascendentales que enuncia Pico en el *De ente et uno* (*unitas, veritas y bonitas*) y las *Dignitates* lulianas (*Bonitas, Magnitudo, Aeternitas* o *Duratio, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, y Gloria*). Es evidente que el redactor de esta obra pseudoluliana estaba familiarizado con el pensamiento de Pico della Mirandola. (Cf. *De auditu kabbalístico*, I, I. También Cf. *Ars brevis*, I y *De ente et uno*, I). A pesar de ello, hay elementos suficientes para establecer una relación legítima entre el Arte luliano y la Cábala (Cf. Cruz Hernández, M., *El Pensamiento de Ramon Lull...*, p. 77. También

Volviendo al centro de la cuestión, Pico percibía —quizá como ningún otro filósofo de su tiempo— la desintegración de la prístina unidad medieval en la Europa a él contemporánea. La bella armonía del universo medieval estallaba en mil pedazos y los espíritus más lúcidos asumían como su deber, la búsqueda del modo de conducir todos los pedazos hacia la verdadera unidad. En nuestra opinión es en este punto en donde hacen su aparición la Cábala y el Arte de Llull, ofreciéndose ante los ojos del joven Pico como herramientas idóneas para llevar a cabo la ciclópea tarea de construir una nueva estructura sobre la que apoyar esa síntesis tan buscada que prometía revitalizar los resortes fundamentales de la vida europea.

Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p. 11., Yates, F., y *El Arte de la Memoria*, Madrid, Taurus, 1974, p. 209.)

II MICROCOSMUS

El término “*microcosmos*” proviene del griego μικρός κοσμός (*mikrós cosmós*), por medio de esta palabra y otras expresiones correferenciales, como “*parvus mundus*”, “*minor mundus*”, etc. se caracteriza al hombre como un mundo pequeño en el cual se sintetizan todos los niveles ontológicos que se dan en el universo.

Si bien la teoría del hombre-microcosmos es helena por nacimiento, su desarrollo y especificación son producto de un largo viaje a través de diversas culturas. Soslayando los propósitos y las diferencias con las que es presentada por diversos autores, la encontramos en las obras de Aristóteles, los Estoicos, Filón de Alejandría, Rabano Mauro, Boecio, Beda el venerable, Escoto Erígena, Honorio Augustodonense, Guillermo el abad, Clemente de Alejandría, Ambrosio de Milán, Metodio de Olimpia, Tomás de Aquino, Godofredo de San Víctor, Inocencio III, Garnerio Longonense, Isidoro de Sevilla, Pedro Comestor, Pedro Damián, Abu Raihan al-Biruni, Abu ‘Ali al-Husain ibn Sina, la *Ikhwan al-Safa*, Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, y Giordano Bruno entre otros. Es, asimismo, un supuesto de la *astrologia divinatrix*, la alquimia, y la Cábala. En resumen, la teoría ha viajado, por lo menos, desde al siglo IV A.C. hasta los umbrales del siglo XVII.

Entre los diversos autores, pueden tipificarse cuatro posiciones fundamentales respecto de su actitud ante esta teoría. Aquellos que, (1) sólo hacen una mención de la misma; (2) aplican el término “*microcosmus*” en pro de caracteres físicos; (3) fundamentan de manera más integral, teniendo en cuenta alma y cuerpo y, (4) utilizan en términos morales para la predicación.³⁶

Llull y Pico pueden ser ubicados, en términos generales, dentro del tercer grupo. Más allá de esta coincidencia, ambas teorizaciones muestran ciertas particularidades no susceptibles de tipificación alguna.

³⁶ Cf. Magnavacca, S., “Del Microcosmos al Macrohombre: Un nuevo paradigma Humanístico en Pico della Mirandola”..., p. 325. También Cf. Idel, M., Cábala. Nuevas perspectivas, México, Fondo de Cultura Económico, 2006, pp. 351ss.

(A)

HACIA "ANIMAL HOMIFICANS"

1. Las *Dignitates* y la *scala creaturarum*.

De acuerdo con la mayoría de los filósofos medievales, y Llull no es la excepción, el universo consiste en un todo organizado por obra de la actividad divina.³⁷ Tal organización responde a una idea central: la escala o escalera del ser, propia de la cosmología neoplatónica, compartida por las tres religiones del Libro.³⁸ La misma comprende, a su vez, tres concepciones básicas: la idea de orden (*ordo*), la jerarquía de los seres, y una visión de la creación como una serie de planos superpuestos que reflejan el ejemplar divino y se conectan entre sí en una relación de analogía. Asimismo, dicha escala está dividida en un orden material y otro espiritual. En conjunto, estos dos órdenes generales configuran tres mundos: el mundo material, el mundo espiritual y el mundo divino que incluye únicamente un Ser, Dios.³⁹

Es color
del
ser

La escalera del ser fijada en las últimas obras del catalán está formada por lo que Llull llama "*novem subiecti*"⁴⁰: la *instrumentativa*, *elementativa*, *vegetativa*, *sensitiva*, *imaginativa*, el hombre, el cielo, el Ángel, y Dios en la cima.⁴¹ Cada uno de estos peldaños se subsume en el inmediatamente superior, de modo tal que los entes que pertenecen a la *vegetativa*, comprenden también las cualidades que corresponden a los de la *elementativa*, etc., v.g., las plantas tienen una vida vegetativa, y están compuestas por una determinada mezcla de los cuatro elementos; los animales tienen una vida sensitiva, una vegetativa y están, también, compuestos de los elementos, etc. hasta Dios, de quien no puede decirse *strictu sensu* que comprenda la *elementativa*, *vegetativa*, etc., sino que éstas se encuentran en Él como en su ámbito fontanal. En la base de la escalera de los seres, Llull ubica la

³⁷ Pring-Mill, R. D. F., "Ramón Llull y las tres potencias del alma" en EL XII (1968) pp. 101-130, y *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial edicions catalans-Publicacions de là Abadia de Monserrat (Curial-Pam), 1991.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 103.

³⁹ Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p. 14.

⁴⁰ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX. También Cf. *Ars brevis*, IX.

⁴¹ Cf. *Ars generalis ultima*, IX *et passim*. También Cf. *Liber de novus physicorum*, I-X; *Logica Nova*, I, 1; *Ars brevis*, IX.

instrumentativa, instrumentalitas o *artificium*⁴², que, como veremos, tiene una connotación especial en el hombre.⁴³

Principios
absolutos
Dignitates
dei

La relación de inclusión que conecta un peldaño con otro nos lleva a uno de los capítulos más originales de la cosmología luliana: el de las “*Dignitates Dei*” o “principios absolutos”.⁴⁴ Las mismas designan todas aquellas propiedades que, a modo de nombres de la divinidad, pueden predicarse directamente de Dios, pero que en Él son indistintas. Las *Dignitates* conforman el conjunto de los principios ontológicamente activos a partir de los cuales Dios creó el universo *contingenter* y *ad extra*; pero, al mismo tiempo, dichas Dignidades despliegan toda su actividad infinita, *necessary* y *ad intra*.

En las últimas obras de Llull, las Dignidades —que el filósofo catalán considera aceptadas por el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam— se encuentran en número de nueve: *Bonitas, Magnitudo, Aeternitas* o *Duratio, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, y Gloria*. Todo lo que existe fue creado con su concurso y, por eso, cada cosa es *bona, magna, etc.* a su medida.

La relación entre los principios absolutos y el mundo creado está gobernada por los principios relativos que agotan todas las relaciones posibles. Estos son *differentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas* y *minoritas*; y todo lo que existe es *differens, concordans, etc.* con otra cosa. Los principios relativos conectan las Dignidades a las criaturas y especifican la minoridad, mayoría, etc. de las mismas en cada ente y en relación con otros entes; es decir, que así como hay una Bondad, Grandeza, Eternidad, etc. de Dios, hay una bondad, grandeza, etc. de cada uno de los entes, la cual es *differens* de la bondad, grandeza, etc. de Dios; y la de cada ente creado es diferente de la de todo otro ente, v.g., la del ángel es diferente de la de la vegetativa.

Principios
relativos

⁴² Las dos primeras denominaciones son utilizadas en el *Ars brevis* (IX, 9), la segunda, en el *Ars generalis ultima* (IX, 9).

⁴³ Cf. *Ars generalis ultima*, IX; *Ars brevis*, IX.

⁴⁴ Las mismas tienen diferentes nombres en las obras lulianas, v.g., “virtudes divinas”, “atributos divinos”, “principios absolutos”, “principios”, etc. Se les dice “principios absolutos” por contraposición a los “principios relativos” que se utilizan para descender desde los principios absolutos a todo lo creado. Esta terminología “absolutos-relativos” no es de Llull, sino que fue establecida a lo largo del s. XVI por diversos comentaristas. Entre ellos Cornelio Agrippa von Nettesheim y Bernardo Lavinieta. (Cf. Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 235ss.)

El número de las *Dignitates* no es arbitrario. Según Robert Pring-Mill, obedece a un simbolismo numérico fundado en razones filosófico-teológicas. En efecto, la numerología clásica comprendía tres ideas centrales: la importancia trascendental de los números del 1 a 10, la concepción geométrica de los números y la asociación de los números con la astrología. En este esquema, el número 3 ocupa un lugar de preeminencia y es considerado como el más perfecto porque se compone de la suma del primer par (2) y el primer impar (1), de principio, medio y fin (la unidad), es expresión del triángulo, la figura que expresa la Trinidad divina, etc. Si bien Ramon sostiene los postulados de la numerología clásica, agrega a estos el principio de que el cuadrado de un número conserva las propiedades del número del cual es cuadrado. De este modo, 9 conserva las propiedades de 3; así, las Dignidades no sólo constituyen el fundamento del sistema de Lull y el método de su Arte, sino que también significan la Trinidad divina.⁴⁵

3
—
↓
2
3 =

2. El Arte y el descubrimiento de los *correlativa*.

Hacia el siglo XIII, “ars” fue utilizada para designar las “artes” liberales. Dichas artes estaban divididas en el *quadrivium* y el *trivium*. Las artes del *quadrivium* son “reales” y las del *trivium*, “sermocinales”, es decir, que las disciplinas en las que el educando se aplica el estudio de lo real estaban separadas de las que atañen al análisis de la estructura, estilo y lógica del lenguaje. Por su parte, el Arte de Lull se asemeja a la lógica o dialéctica, porque entraña un método lógico, pero se aleja de la lógica clásica porque ésta se funda en el análisis formal, abstracto, de las estructuras de los argumentos. En la puesta en acto del Arte, lenguaje y realidad, así como forma y contenido, no determinan dos planos diferentes y autárquicos, por el contrario, el método de Lull encierra un procedimiento lógico, gnoseológico y ontológico al mismo tiempo porque está fundado tanto en exigencias del entendimiento humano, como en exigencias de la realidad.⁴⁶ En otras palabras, en el Arte, las *Dignitates* funcionan como *principia essendi et intelligendi*. Es un ars “real-sermocinal”; sus procedimientos se remiten a constantes que comprenden todas las variables, estas constantes son las *Dignitates*. La lógica luliana no se basa en la abstracción sino que está preñada de contenido.

ars

⁴⁵ Cf. Pring-Mill, R. D. F., *Estudis sobre Ramon Llull...*, pp. 70ss.

⁴⁶ Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, *Prol.*

El Arte es, pues, como un espejo que refleja toda la realidad, y en ese reflejo hay una ganancia y una pérdida. Una ganancia, porque el Arte nos muestra cómo los principios de la divinidad recorren todo el orden de lo creado. Una pérdida porque el reflejo no se nos presenta desde el punto de vista del *lógos* divino, sino bajo las claves del *lógos* humano. Es por ello que el filósofo en Llull, sabiendo que sólo la experiencia mística de la revelación puede hacer las veces de eslabón entre estos dos *lógoi*, y reconociendo que no todos los hombres son pasibles de transitar por la vía mística, pretende utilizar el único camino amplio que le queda: el de la racionalidad. Y en una especie de proyección egocéntrica, se aventuró a diseñar un instrumento para que otros puedan alcanzar esa comprensión profunda que sólo la experiencia mística puede dar. De este modo, sin ser por sí la *via regia*, la racional se convertirá, *Artificialiter*, en la vía para conocer la realidad e incitar al ascenso hasta la divinidad.

Al comienzo del *Ars generalis ultima*, se exponen los fundamentos del Arte, entre los cuales se hallan los principios absolutos y los relativos. Dichos fundamentos están categorizados como los términos (*nomines*), el alfabeto (*alphabetum*) y las figuras (*figurae*). Estos tres elementos están interconectados: los términos básicos están significados por el alfabeto (compuesto por letras del alfabeto latino) y distribuidos en una serie de figuras geométricas, que facilitan su combinación.⁴⁷

El alfabeto del *Ars generalis ultima* es el siguiente:

⁴⁷ Las figuras, por una parte, tienen funciones comunes, como la de facilitar la comprensión de los mecanismos del Arte y la de oficiar de artilugio mnemotécnico; por otra, tienen una función diferente, de acuerdo con el tipo de figura. Hay cinco tipos: circulares no rotativas, circulares rotativas y triangulares, en forma de tablas (*tabulae*) y las figuras elementales. Las figuras circulares no rotativas ordenan u organizan los términos y el alfabeto de acuerdo a un campo de aplicación específico o general, v.g., la figura llamada "A" agrupa las Dignidades, la figura "T" agrupa los principios relativos, etc. Las figuras triangulares —v.g., la tercera figura del *Arte breve*— exponen todas las combinaciones binarias que se forman a partir de la combinación de los principios que contiene las figuras circulares. Las circulares rotativas permiten combinar las letras del alfabeto en conjuntos de tres o más. Las tablas no son figuras en sentido estricto, pero cumplen la misma función que las triangulares: mostrar todas las combinaciones posibles de los principios de tres en tres, sin repetición alguna. Por último, las figuras elementales muestran las posibles complexiones de los cuatro elementos.

| | Principios absolutos | Principios relativos | Reglas | Sujetos | Virtudes | Vicios |
|---|----------------------|----------------------|----------|-----------------|-------------|--------------|
| B | Bonitas | Differentia | Utrum? | Deus | Iustitia | Avaritia |
| C | Magnitudo | Concordantia | Quid? | Angelus | Prudentia | Gula |
| D | Aeternitas | Contrarietas | De quo? | Caelum | Fortitudo | Luxuria |
| E | Potestas | Principium | Quare? | Homo | Temperantia | Superbia |
| F | Sapientia | Médium | Quantum? | Imaginativa | Fides | Accidia |
| G | Voluntas | Finis | Quale? | Sensitiva | Spes | Invidia |
| H | Virtus | Maioritas | Quando? | Vegetativa | Caritas | Ira |
| I | Veritas | Aequalitas | Ubi? | Elementativa | Patientia | Mendacium |
| K | Gloria | Minoritas | Cum quo? | Instrumentativa | Pietas | Inconstantia |

Tanto los principios absolutos como los relativos se encuentran distribuidos en las figuras A y T respectivamente:

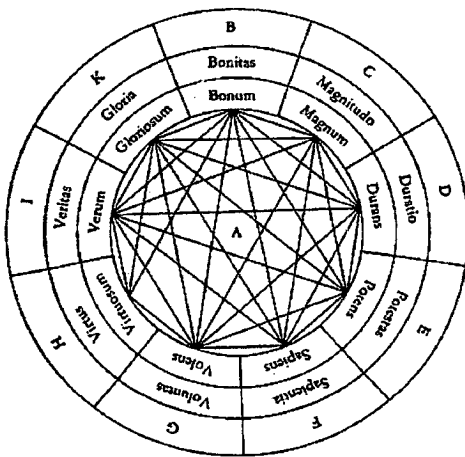


Figura A⁴⁸

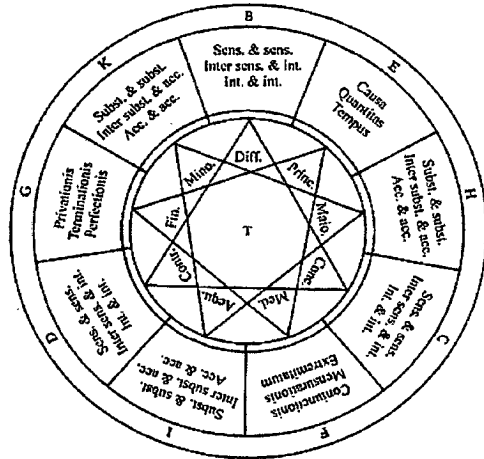


Figura T⁴⁹

La figura de la izquierda es llamada “A” porque con esta letra se designa a Dios mismo, la primera letra del alfabeto; a cada uno de los nueve principios se les asigna una letra entre la B y la K. Es circular y consta de dos discos concéntricos fijos con casillas o *camerae* periféricas. El círculo mayor muestra los principios en su forma absoluta, sustancial, y el menor en su forma predicativa. Cada una de las casillas está conectadas por múltiples líneas con las que se indica la mutua predicabilidad que las *Dignitates* poseen en Dios —que, en tanto que es la “A”, es el único punto común de todas las líneas—⁵⁰ Esta

⁴⁸ Cf. *Ars brevis*, II. También Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, II.1.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

⁵⁰ *Quaestio: Utrum sit aliquod ens, in quo subiectum et praedicatum convertantur in identitate essentiae, naturae et numeri per totam primam figuram? Et est respondendum, quod sic. Nam alias conversio subiecti et*

figura no sólo se aplica a Dios y a los misterios de la teología en general, sino también a todo lo creado, pues, si se combinan los principios que contiene, puede ser utilizada para descender de lo universal a lo particular y para subir, desde lo particular hasta lo universal. Así, v. g., [B] “Bondad” es un principio completamente general. [CB] “La Grandeza es buena” es un principio (Bondad) subordinado a otro. [CB] puede aplicarse también a los entes particulares, como en la expresión “la bondad de pedro es grande”; en éste caso se trata, en los términos de Lull, de un “*principium specialissimum*”.⁵¹

La figura A contiene todo lo que existe, porque todo lo que existe es bueno, grande, etc.⁵²

La figura T, es sirviente de la primera y por medio de ella es posible el ascenso cognoscitivo desde el mundo material al mundo espiritual. Se compone de tres triángulos superpuestos que forman una estrella de nueve puntas circunscrita en un círculo en cuya periferia hay nueve casillas correspondientes a las nueve letras del alfabeto, cada una de las cuales designa uno de los principios relativos. En T, como en A, también cae todo lo que existe, pues todo lo que existe, existe en concordancia, diferencia o contrariedad con otra cosa y así con el resto de los principios relativos.⁵³

Al unir la A con la T el hombre adquiere conocimiento, pues T permite distinguir entre la bondad de cada uno de los *subiecti*, v.g., la Bondad de Dios y la del ángel.⁵⁴

praedicati et aequalitas essent destructae absolute, et aeternitas esset superius per infinitatem durationis, et sua bonitas, magnitudo, potestas, etc. essent inferius per finitatem; quod est impossibile.
Quaeritur: Quid est illud ens, in quo subiectum et praedicatum convertuntur? Et respondendum est, quod Deus est illud ens. Talis quidem conversio non potest esse, nisi in subiecto infinito et aeterno. (Ars brevis, XI.1.1-2)

⁵¹ *Quodlibet principium, per se sumptum, est omnino generale, ut cum dicitur “bonitas” aut “magnitudo”. Quando autem unum principium contrahitur ad aliud, tunc ipsum est subalternatum, ut cum dicitur „bonitas magna”, etc. Et quando contrahitur aliquod principium ad singulare, tunc est principium specialissimum, ut cum dicitur “bonitas Petri est magna”, etc. Et sic intellectus habet scalam ascendendi et descendendi, a principio omnino generali ad non omnino generale nec omnino speciale, et a non omnino generali nec omnino speciali ad omnino speciale. Et sic de ascensu istius scalae potest dici suo modo. (Ars brevis, II.)*

⁵² Cf. *Ars brevis*, II, 1.

⁵³ *Primus triangulus est de differentia, concordantia et contrarietate, in quo cadit, quidquid est, secundum suum modum. Nam quidquid est, aut est in differentia, aut concordantia aut contrarietate, et extra ista principia non est aliquid reperire. (Ars brevis, II.2.1)*

⁵⁴ Todas las combinaciones que es posible efectuar con el Arte de Lull están comprendidas en la “tercera figura” (Cf. *Ars Brevis* II) y en la “tabla” (Cf. *Ars Brevis* V), ambas son figuras meramente instrumentales que facilitan la combinación de los principios del Arte:

Las Dignidades, como hemos dicho, poseen una actividad *contingenter* y *ad extra* y otra infinita, *necessarie* y *ad intra*. Esta última se despliega a través los *correlativa* de cada *Dignitas*. Con “*correlativus*” se designa, en la tradición escolástica, a cada uno de los términos vinculados por un tipo de relación mutua, o sea, la que se da entre dos términos que se reclaman recíprocamente.⁵⁵ Llull, por su parte, considera los *correlativa* al mismo tiempo como términos y principios intrínsecos de Dios, de las Dignidades y, por medio de ellas, de todos los seres.

En el plano del Arte, las actividades propias de cada ente y sus correlativos se descubren por medio de la *regla C*, la regla de la *definición*. Cada regla es una pregunta, el pronombre interrogativo latino que encabeza “C” es “*quid*”, y la respuesta a la misma consiste en la *quidditas*, es decir, la esencia de algo, en tanto esta puede ser expresada en la definición de la misma.⁵⁶ Así, la definición de cada cosa se obtiene como respuesta a la pregunta “*Quid est X?*”.

La regla C tiene cuatro especies, es decir, se puede utilizar el encabezador “*quid*” de

| | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|
| BC | CD | DE | EF | FG | GH | HI | IK |
| BD | CE | DF | EG | FH | GI | HK | |
| BE | CF | DG | EH | FI | GK | | |
| BF | CG | DH | EI | FK | | | |
| BG | CH | DI | EK | | | | |
| BH | CI | DK | | | | | |
| BI | CK | | | | | | |
| BK | | | | | | | |

TERCERA FIGURA

| TABVLA GENERALIS | | | | | | |
|------------------|------|-------|------|------|------|-------|
| .I. | .II. | .III. | .IV. | .V. | .VI. | .VII. |
| BCDT | CDET | DEFT | EFGT | FGHT | GHTI | IKTH |
| BCTE | CDTE | DETE | EFTG | FGTI | GHTG | HITH |
| BCTD | CDTE | DETE | EFTG | FGTG | GHTB | HITI |
| BDBT | CEDE | DEFD | EGTE | FHTH | GHTI | HITK |
| BDTE | CEDE | DEFE | EGTE | FHTG | GITH | HKTH |
| BOTD | CEDE | DEFE | EGTG | FHTH | GITI | HKTK |
| BTBC | CTCE | DTDE | ETEG | FTFH | GIGH | HTBI |
| BTBD | CTCE | DTDE | ETEG | FTFH | GIGH | HTBK |
| BTCD | CTDE | DTDE | ETFG | FTGH | GTGI | HTIK |
| CDTB | DETC | EFTD | FGTE | GHTF | HITG | IKTH |
| CDTC | DETD | EFTG | FGTE | GHTG | HITB | IKTI |
| CDTD | DETE | EFTG | FGTG | GHTH | HITI | IKTK |
| CTBC | DTCE | ETDE | ETEG | GTFG | HTGH | ITHI |
| CTBD | DTCE | ETDE | ETEG | GTFG | HTGH | ITHI |
| CTCD | DTDE | ETDE | ETFG | GTGH | HTGI | ITIK |
| DTBC | ETCD | ETDE | ETFG | GTGH | HTGI | ITIK |
| DTBD | ETCE | ETDE | ETFG | HTFH | ITGI | KTTH |
| DTCD | ETDE | ETFG | GTFG | HTGH | ITHI | KTIK |
| TBCD | TCDE | TDEF | TEFG | TFGH | TGHI | THIK |

TABLA

⁵⁵ Cf. Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*..., p. 183.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 583.

cuatro modos. La primera especie se llama “definitiva”⁵⁷ y por medio de la misma se definen las cosas de tal modo que pueden ser convertibles con su definición, v.g., la respuesta a la pregunta “*quid est Bonitas?*”⁵⁸ consiste en afirmar que “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*”⁵⁹.

Con este tipo de definiciones Ramon da cuenta de un principio capital de su cosmovisión: todo lo que existe, actúa⁶⁰; nada puede permanecer ocioso en el universo luliano: lo que no actúa no existe o ha dejado de existir. Pensar que uno de los atributos divinos (cualquiera sea) no está activo es, desde el punto de vista de Lull, una violencia mental al igual que lo es la violación del principio de no-contradicción desde una perspectiva aristotélica. Esto mismo se aplica a todos los entes, porque reproducen, de acuerdo con su posición en la escala del ser, la actividad ontológico-creadora de Dios, la cual despliega, como hemos dicho, por medio de sus principios.

El ser de las Dignidades, así como el de todos los entes consiste en un estar siendo, y en esta acción que es su esencia, se perfecciona, siendo lo que es, es decir, pasando constantemente de la potencia al acto. Pero el dinamismo insito en cada definición es imposible de concebir sin los correlativos, por eso por la segunda especie de la regla C se pregunta: “*Bonitas, quid habet in se coessentialiter?*”⁶¹, es decir, *¿qué es lo que tiene la Bondad esencial y naturalmente y —agregamos— sin lo cual no puede existir?* La respuesta es que tiene sus correlativos, un *bonificativus, bonificabile y bonificare*.⁶²

Todos los
que actúan
activa

⁵⁷ El nombre de la primera especie de la regla C sólo es mencionado en el *Ars brevis*, no en el *Ars generalis ultima*. Cf. *Ars brevis*, IV.2. También Cf. *Ars generalis ultima*, IV.2.

⁵⁸ “*Quid?*” *habet quattuor species. Prima est definitiva; sicut quando quaeritur: Quid est intellectus? Et respondendum est, quod ipse est illa potentia, cui proprie competit intelligere.* (*Ars brevis*, IV, 2)

⁵⁹ *Ars brevis*, III, 1. (Lo que se indica específicamente por medio de este tipo de definiciones es que decir “Bonitas” o “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*” es semánticamente lo mismo).

⁶⁰ *Quaeritur: Quid est Deus? Et respondendum est, quod Deus est ens, qui tantum agit in se, quantum ipse est.* (*Ars brevis*, XI.11.1.67)

⁶¹ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.2.

En el *Ars brevis* cambia levemente la terminología: “*Secunda species est, quando quaeritur: Intellectus quid habet in se coessentialiter? Et respondendum est, quod habet sua correlativa, scilicet intellectivum, intelligibile et intelligere; sine quibus esse non potest; et etiam sine ipsis esset otiosus et indigens natura, fine et quiete.*” (*Ars generalis ultima*, ROL XIV IV.2).

⁶² *Secunda species est, quando quaeritur: Intellectus quid habet in se coessentialiter? Et respondendum est, quod habet sua correlativa, scilicet intellectivum, intelligibile et intelligere; sine quibus esse non potest; et etiam sine ipsis esset otiosus et indigens natura, fine et quiete.* (*Ars brevis*, IV, 2)

Todo lo que existe posee tres correlativos, de modo tal que la estructura de Dios, las *Dignitates*, y todos los entes es tridimensional: constan de forma, materia y conexión (o acto, potencia y objeto). En el léxico del Arte, los correlativa siempre se expresan gramaticalmente por medio de los sufijos *-tivus*, *-ibile* y el infinitivo respectivamente. Al ser coesenciales, se hallan en un sujeto y cuando se expresan en un predicado, se conocen como su esencia. Por medio de ellos, el ente finito, es, al igual que las *Dignitates*, una actualidad dinámica y productiva, pero de carácter inferior.

Una vez constituido el ente como una sustancia, es decir, “...*un ens que per si está...*”⁶³, se abre a las posibles formas accidentales.

Los accidentes son entes que no existen por sí, ni en sí, pero por ser entes tienen una estructura tridimensional y están, también, constituidos por una mezcla de los Principios. Los primeros accidentes surgen de la mezcla de las Dignidades entre sí, v.g., la Bondad es por sí buena, pero es grande, eterna, etc. por accidente; y lo mismo puede decirse de todas las *Dignitates*. Los accidentes, se ha de advertir, son *instrumenta* para que se produzca la composición de la que resulta ulteriormente la sustancia corpórea, pues ésta no puede existir, sin *quantitas*, *qualitas*, etc.⁶⁴ Y de este modo, las diversas especies de C pueden aplicarse a todo lo comprendido en la escala del ser, como se muestra en la tercera y cuarta especie de la regla C. La tercera se da cuando se pregunta: “¿qué es una cosa en otra cosa?”⁶⁵, v.g., “*Quid est Bonitas in alio?*” La respuesta es que “la Bondad en la Grandeza,

⁶³ *Logica Nova*, NEORL, IV, I, 2.

⁶⁴ *Primam substantiam corpoream quam investigamus, se ostendimus. Dictum est de principiis innatis, quolibet in se continente, tivum, bile, are, ut bonitas bonificativum, bonificabile, bonificare, et sic de aliis. Tivum cum tivo componitur, et bile cum bili; et etiam are cum are, et ista est prima compositio. Ex compositione autem tivorum, consideramus primam formam generalem, et per compositionem bilium primam materiam, et per compositionem ipsorum are consideramus primam connexionem primae formae cum materia, et ex his resultat corpus universi, accidentibus sibi iunctis: et talis compositio est secunda, et generalis. Dictum est de prima substantia corporali; nunc autem de eius accidentibus est dicendum. Bonitas in compositione, per magnitudinem est magna, et magnitudo per bonitatem est bona, et sic de aliis, et sic oriuntur accidentia; quoniam bonitas non est per se magna, sed per accidens, nec magnitudo est per se bona, sed per accidens; et ista est origo prima, a qua oritur accidens, et ex ipsis accidentibus, et substantia, componitur corpus habens figuram, naturam, quantitatem, qualitatem, etc caetera; quoniam bonitas, magnitudo, et caetera principia innata componuntur, ut ut fit substantia ex ipsis composita, cum componi non possent sine instrumenta ut sit ipsa compositio, quae instrumenta ut sit ipsa compositio, quae instrumenta, non dunt per se, nec propter se, sed per substantiam et propter substantiam, et sic dicuntur accidentia. Quoniam substantia est composita ex forma et materia, necesse est quod sit quanta; quoniam materia non potest esse sine auintate, nec forma de tivis composita: et sic quantitas, et ab omni infinitate separata. (Liber de Novus Physicorum, OP, II, 1, p. 15. También Cf. *Liber de Novus Physicorum*, II, 2, 2-3.)*

⁶⁵ *Ars generalis ultima*, MOG XIV, IV.2.

es grande; en la Eternidad, es eterna, etc.”, y así sucesivamente con el resto de los principios del Arte. O “*Quid est intellectus in alio?*” Es *bonus* cuando piensa (*intelligens*) en la Bondad; grande, en la Grandeza; gramático, en la gramática, etc.⁶⁶

Por último, la cuarta especie de C, se aplica en preguntas del tipo “*Quid habet Bonitas in alio?*”⁶⁷. Y hay que responder que, v.g., en la Eternidad tiene un eternificar. En efecto, la Bondad, al extender su actividad por medio de diversas modalidades, se liga a características que no le son propias formando a partir de ellas nuevos correlativos que no son ni esenciales ni cualidades esenciales.

A través del Arte los actos de ser de cada escalón se revelan como grados de perfección de ser, y el conocimiento de los correlativos se convierte en el modo de penetrar en la unidad de lo real.

3. El mundo material y la teoría de la *prima* y *secunda intentio*.

El universo sensible se desarrolla a partir del *Chaos corporalis*, es decir, la totalidad de las cosas creadas tal como aparecen en escena en la *creatio ex nihilo*. El Caos es la materia y forma universal, las cuales están constituidas por la materia y la forma confusa de los cuatro elementos.⁶⁸ En los términos del Arte, la esencia del *Chaos* está formada por la unión de los *-tivus* de los cuatro elementos (*ignificativus, aerificativus, aqueificativus* y *terreificativus*), la unión de todos los *-ibilia* (*ignificabile, aerificabile, aqueificabile* y *terreificabile*), y la de los infinitivos (*ignificare, aerificare, aquificare, terrificare*), que constituye la primera conexión general de materia y forma.⁶⁹

⁶⁶ *Tertia species est, quando quaeritur: Quid est ens in alio? Sicut quando quaeritur: Quid est intellectus in alio? Et respondendum est, quod est bonus, intelligens in bonitate; et magnus, intelligens in magnitudine, etc.; et in grammatica grammaticus; et in logica logicus, et in rhetorica rhetoricus, etc. (Ars brevis, IV, 2)*

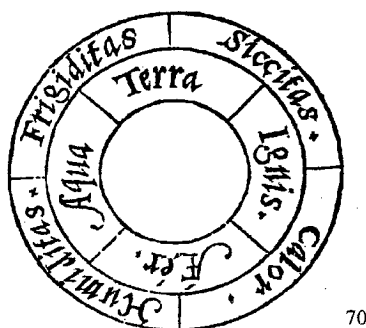
⁶⁷ Adviértase que a pesar de que la tercera y cuarta especie de C generan preguntas idénticas, el sentido de las mismas es diferente: *Quarta species est, quando quaeritur: Quid habet ens in alio? Ut cum dicitur: Quid habet intellectus in alio? Et est respondendum, quod in scientia intelligere, et in fide credere. (Ars brevis, IV, 2)* También Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IV.2.

⁶⁸ *Certum est ignem esse calidum et siccum, erem humidum et calidum, aquam, frigidam et humidam, terram siccam et frigidam... (Liber Chaos, MOG I, V, 7).* También Cf. *Liber Chaos*, V, 1-14.

⁶⁹ *Ignificativum est forma activa et suum proprium passivum, scilicet sua propria materia est ignificabile, quod est de propria essentia ipsius ignificativi, ignificare autem est actus ipsius ignificativi in ipsum ignificabile, sed ignificativum est totum suppositum complexum in natura igneitatatis; hoc idem similiter sequitur de aeritate et aqueitate et terreatate. (Liber Chaos, MOG I, I, 3)*

Cada elemento tiene cualidades propias y apropiadas. El fuego es cálido y seco (*calidus et siccus*), el aire húmedo y cálido (*humidum et calidum*), el agua fría y húmeda (*frigida et humida*), y la tierra seca y fría (*sicca et frigida*). Por medio de estas propiedades es posible la compleción, es decir, la relación y mezcla de ellos.

Los elementos se unen entre sí como se muestra en el siguiente gráfico:



70

Detrás de la división entre cualidades propias y apropiadas se esconde otra noción metafísica de largo alcance en el sistema luliano: la teoría de la *prima* y *secunda intentio*.⁷¹

En la tradición escolástica “*intentio*” significa la energía o tensión del acto de conocimiento. Aquí la *intentio* es, por una parte, y en concordancia con la acepción escolástica, la operación del intelecto y la voluntad que se mueve para alcanzar lo deseado y entendido, y es, por otra, un acto natural del apetito. En ambos casos, la *intentio* se dirige, racional o naturalmente, hacia la perfección del ser. Sendos casos corresponden, de un lado, a los seres racionales y, de otro, a todos los entes.

Llull divide la *intentio* en *prima* y *secunda*. La primera es más noble, útil y necesaria que la segunda, que es un instrumento de la primera intención⁷², v.g., si un hombre quiere que alguien le escriba un libro, la primera intención es el libro, la segunda,

⁷⁰ *Duodecim principia philosophiae*, en Raymundi Lullii *Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem*, ed. Lazarus zetzner, Strabourg, 1609, V.

⁷¹ A juicio de Charles Lohr, dicha teoría proviene de la enciclopedia de la Ihwan al-Safa. (Cf. Lohr, Charles H., S. J., “Actividad divina y hominización del mundo” en *Nuevo Mundo*, 7 (2006), p. 81)

⁷² ... *Intentio est operatio Intellectus et Voluntatis, quae se movet ad dandum complementum desiderare et intellectae rei; et intentio est actus naturalis appetitus, qui requirit perfectionem, quae illi naturaliter convenit. [...] haec intentio, quae tibi est necessaria, dividitur in duos modos, scilicet in Primam Intentionem et Secundam Intentionem; et Prima est melior et nobilior, quam Secunda, quia est magis utilis et magis necessaria: Prima est principium secundae, et Secunda movetur per Primam, tali modo, quod Secunda est instrumentum et dispositio, quod Prima Intentio habeat hoc, quod illi convenit secundum suum complementum. (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, I, 1-2)*

es contratar una persona para que lo escriba.⁷³ Por su parte, el libro representa la segunda intención en relación con el conocimiento que se pretende adquirir de éste, el cual constituye la *prima intentio*.⁷⁴

La *intentio* luliana se predica de todo lo creado: de los animales, las plantas, los elementos, y hasta del Caos que es el origen de estos. Únicamente en Dios no hay primera ni segunda intención, porque toda *intentio* en Él es infinita y eterna, y entre sus Dignidades no hay *maioritas* ni *minoritas*, sino *aequalitas*.⁷⁵

Recapitulando, cada elemento en virtud de su cualidad propia tiende hacia sí mismo, hacia la perfección de su ser⁷⁶ *per primam intentionem*, y por la apropiada, *per secundam intentionem*, hacia otro elemento: aquél con el que comparten alguna de sus cualidades.⁷⁷

⁷³ *Si tu [...] facis scribi quendam Librum ab aliquo Scribam, tu habes pPrima Intentionem in faciendo Librum, et habes Secundam ad dandum denarios illi scribae, qui tibi facit Librum; et quia magis amas Librum quam denarios quos das, ideo habes Primam Intentionem ad Librum, et Secundam ad denarios... (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, I, 3)*

⁷⁴ *... et, intellige, quod liber quem fecisti scribi, est per Secundam Intentionem, et scientia, quam desideras habere ex illo, est per Primam Intentionem, quam ciencia plus valet, quam liber. (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, I, 5)*

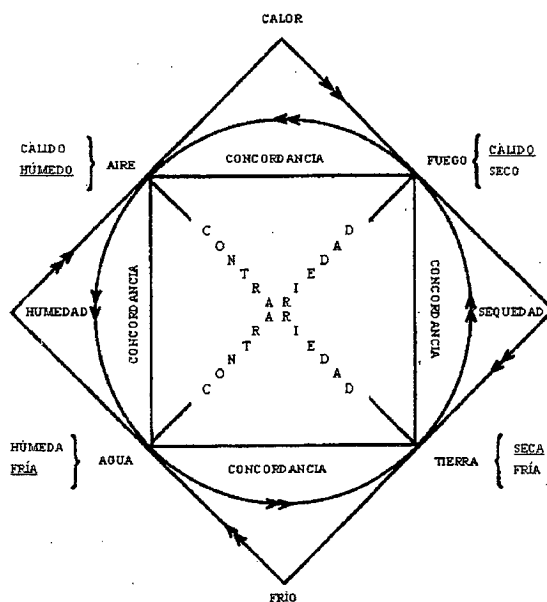
⁷⁵ *In Intentione Dei non est divisio et Secunda Intentio, in qua sit Majoritas, quia sua tota Intentio est infinita et aeterna: et ideo, Filii, in illa non potest capi Secunda Intentio; et, quia Intentio Dei est in tam alta excellencia Virtutis, ideo Deus est intelligibilis et amabilis per se ipsum, et creavit in te et pro te Intentionem, ut cum illa intelligas et ames ipsum propter Bonitatem et Perfectrionem Dei. (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, II, 3)*

Dios creó el mundo por su infinita generosidad (*largitas*) y para que sus Dignidades alcancen una total perfección haciendo todo el bien que es posible. (*Deus creavit mundum ea Intentione, ut amaretur et cognosceretur per creaturam; nam propter magnam Rationem, quam Deus habet in se, facit amari et cognosci Filium Dei; et est conveniens creare mundum, ut sua Justitia satisficiat alto honori, qui convenit Bonitati et Magnitudini Dei, quam habet in Aeternitate Potestate, Sapientia et in omnibus Virtutibus. [...] Deo non fuit neccessarium creare mundum propter ullam rem, quae Deo esset utilitas in crreatione mundi, sed sicut regi, qui est largus animo et abundans divitiis, convenit dare per suam bonitatem et per suam potestatem, ita Deo per suum complementum infinitae Largitatis et Perfectionis in omnibus virtutibus convenit, quod crearet mundum, et quod faceret multum boni. Intentio quam Deus habuit in creando mundum, et sua Justitia convenerunt cum Sapientia et Voluntate tunc, quando deus creavit mundum... (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, III, 1-3)).*

⁷⁶ *Ignis simples appetitum habet ad convertendum in suma essentiam caetera elementa, ut in simplicitate sua posit perfectus esse, habet igitur per secundam intentionem appetitum sive inclinationem ad recipiendum siccitatem a terra, et dandum caliditatem aeri et mortificandum aquam, simili modo de caeteris elementis intelligendum est. (Liber Chaos, MOG I, XV, 3)*

⁷⁷ *... ignis est calidus et siccus, et aer est humidus et calidus, et aqua est frigida et humida, et terra est sicca et frigida; ignis est calidus per suma proprietatem, et est siccus per proprietatem térrea; et aer est humidus per sua naturam, et est calidus per naturam ignis; aqua est frigida per suma naturam, et humida per aerem; et terra est sicca per se ipsam, et est frigida per aquam; et ideo [...] quodlibet elementum secundum praedictam ordinationem habet ad se ipsum et ad suma qualitatem Primam Intentionem, et ad aliud Elementum Secundum. (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, V, 25, 2)*

En su unión o en su mutuo rechazo, los elementos se mueven con un movimiento natural o violento. Este último es oblicuo o triangular mientras que el primero puede ser recto o cuadrangular, o bien, circular. Por medio de tales movimientos, se forman las figuras del círculo, el cuadrado y el triángulo, las cuales son inmanentes en el universo creado e implican, en el simbolismo del *Ars*, una cierta armonía con la realidad (son las únicas figuras que Llull utiliza en el Arte). El triángulo representa la Trinidad divina; el círculo, el movimiento de los cielos; y, por último, el cuadrado, los cuatro elementos. Tales figuras se traslucen, como hemos dicho, en los movimientos de los elementos⁷⁸:



79

Al seguir la línea de la concordancia los elementos se mueven en círculos (del fuego hacia el aire, de éste al agua y de ésta última a la tierra). Siguiendo la de las cualidades concordantes (v.g., *calidus* del fuego con *calidus* del aire) se mueven formando un cuadrado, con un movimiento natural; y por la de la contrariedad (v.g., entre el aire y la tierra), llevan a cabo un movimiento no-natural, es decir, violento, representado con una forma triangular.

⁷⁸ *Elementativa in corruptione habet motum violentum, sicut in rosa, quae corrumpitur, et in infirmo in quo est motus febrilis, doloris, famis, sitis timoris, et mortis, etc. Elementativa habet motum naturalem rectum: ut ignis ad superius, et lapis ad inferius; Morus autem violentus est, sicut motus sagittae in aere, et lapidis sursum, etc. Elementativa habet naturaliter, morum circularem, ut ignis in aere calefaciendo, et aqua in terra frigefaciendo, et terra in igne desiccando.* (*Liber Novus Physicorum*, III, VI, 6)

⁷⁹ Esquema de los cuatro elementos de acuerdo con Robert Pring-Mill, en *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, PAM-Curial, 1991, p 58. La figura ha sido traducida.

Llull es un realista extremo y consideran que en el Caos están contenidos los *semina causalia*, las *species* y los individuos, de modo tal que en el proceso de diferenciación e individuación de los entes, las *transmutationes* de los mismos no sobrepasan la esencia del Caos. El mismo se organiza en tres grados íntimamente relacionados, siendo el primero el que da origen al segundo y el segundo al tercero.⁸⁰ El primero está constituido por los *semina causalia*, que contienen los universales (*genera, species, differentiae, proprietates, accidentia naturalia*)⁸¹ y con ellos todas las cosas en potencia. El segundo grado del Caos, comprende las *species* y a los primeros individuos no ya en potencia, sino en acto, v.g., el primer león, el primer árbol.⁸² El tercer grado, por último, consiste en la multiplicación, es decir, la *generatio* de todas las cosas creadas.⁸³

Al mundo material organizado, Ramon lo llama "*natura*", a la cual define como un "*...ens cui proprie competit naturare*"⁸⁴, que posee coesencialmente sus correlativos, *naturans* o *naturativus*, *naturabile*, y *naturare*, y está conformada por cinco partes connaturales: la *caelestialis*, *imaginationis*, *sensitiva*, *vegetativa*, y *elementativa*⁸⁵. Estas partes no deben ser concebidas como diferentes naturalezas, sino que se trata de una *natura*

⁸⁰ *Secundus gradus fuit medium, per quod primus se in tertium influit, iste enim gradus tertius in innumerabiles gradus gradatus est, scilicet tertius in quartum, quartus in quintum, etc. usque nunc; in hunc siquidem gradum tertium transit virtus primi multiplicante secundo similitudinem suam substantialem in gradus successivos, sicut cera in formas litterarum sigilli recipit, ita tertius gradus secundi recipit impressiones per influentiam primi; itaque successive unus gradus post alterum a primo suscipit beneficium, et ideo primus gradus est forma et materia universalis, unde formae et materiae universalis, unde formae et materiae particulares descendunt concordante agente naturali in quodlibet gradu se existente, ut finis successive consequantur alio gradu alteri succedente. (Liber Chaos, MOG I, VI, 4)*

⁸¹ Cf. *Liber Chaos*, VI, 1. Se ha de tener en cuenta que Llull es un realista extremo. Para él no existe el problema de los universales, porque incluso los accidentes poseen realidad ontológica.

⁸² *Secundus gradus ipsius Chaos est creatio primi Leonis, primae arboris, et sic de aliis, etiam primi hominis, quantum ad corpus, creationem autem eorum dicimus productionem eorum esse in specificum, licet prius esset illud de quo fuerunt. In hunc siquidem secundum gradum influit primus gradus dando ei illud, quod habet in potentia... (Liber Chaos, MOG I, VI, 2)*

⁸³ *Tertius vero gradus ipsius Chaos est illa successio, quae secundum gradum sequitur, sicut secundi homines, secundi Leones, secundae arbores, vel tertiae et sic successive ad infinitum usque nunc. (Liber Chaos, MOG I, VI, 3)*

⁸⁴ *Liber de Novus Physicorum*, OP, II, 4, p. 11-12. También Cf. *Ars generalis ultima*, X.14.5 y *Ars brevis*, X.12.5.

⁸⁵ *Ipsa natura communis extenbsa est. Sed diffusa in quinque partes sibi connaturales, scilicet, Caelestis, natura Imaginationis, Sensitivae, Vegetativae, et Elementativae... (Liber de Novus Physicorum, OP, II, 2, 3, p. 20)*

que es común para los entes que caen bajo dichas partes.⁸⁶ Si seguimos investigando la naturaleza con los mecanismos del Arte, por la tercera especie de C (“*Quid est natura in alio?*”), se ha de responder que en referencia a los entes particulares, cuando actúan es su *forma*, y cuando son pasivos, su *materia*, y que cuando se corrompen y vuelven a ella, es su *recipiens*. Si se aplica la cuarta especie de C, “*Quid habet natura in alio?*”, se ha de responder que, en los entes particulares, tiene su movimiento, generación y corrupción.

En relación con esta última especie de C, encontramos en la obra tardía *Liber de Natura* (1301) otra definición de “*natura*”, que hace, no ya, referencia al mundo material constituido, sino a los entes particulares. Allí, “naturaleza” se define como el principio a través del cual los *entia concreta* se aproximan a los *entia abstracta*⁸⁷, como *ignis a igneitas*, es decir, a su perfección. De este modo, los individuos tienden por naturaleza, de un lado, a la multiplicación numérica extrínseca por medio de la *generatio*, de otro, a su perfección intrínseca de su ser, cuyo límite es la *species*, así como el límite de perfección de ésta es el *genus*. Tal inclinación a la perfección es posible porque el universal está presente en los individuos concretos, como valor límite de lo concreto en su tendencia hacia lo infinito.⁸⁸

La doble tendencia de los entes hacia la multiplicación y hacia su propia perfección se funda también en la doctrina de la doble intencionalidad. La *intentio prima* corresponde a la actividad *propia, ad intra y necessaria*, y la *intentio secunda*, a la actividad propia *ad extra y contingens*, v.g., el fuego tiene como primera intención a sus correlativos, *ignificativus, ignificabile, e ignificare*; la segunda, en otros *ignificabilia*, como la madera u

⁸⁶ *Quaeritur sit natura una in communi omnium entium corporalium? Et dico, quod sic: Aliter quinque potentiae principales universi, scilicet, caelestiva, Imaginativa, Sensitiva, vegetativa, et Elementativa essent discontinuatae, et privaretur generalis successio: et esset vacuitas, et otiositas generata, et in potentia naturae maxime, et eius purus nunc; et quia ista sunt impossibilia, concluditur, quod de quaestione, affirmativa est tenenda. (Liber de Novus Physicorum, OP, II, 2, 3, p. 11-12). Tal es la constitución de la *natura* porque Llull niega la existencia del vacío (*vacuitas*).*

⁸⁷ Cf. *Liber de Natura*, 1744.

⁸⁸ No podría ser de otro modo, toda vez que Llull —repetimos— es un realista extremo, no sólo cree en la existencia real de los entes individuales, sino también de los géneros y las especies. (Cf. Lohr, Ch., “Actividad divina y hominización del mundo”..., p. 84. Lohr expresa “abstracto” en lugar de “universal”.)

otras cosas combustibles.⁸⁹ De modo similar, la *elementativa* tiene su primera intención en la *vegetativa*, y la segunda en sí misma, etc.

4. El hombre, *maior pars mundi*.⁹⁰

Uno de los mayores problemas de la numerología occidental consistía en “reconciliar” el número 3 con el 4. El 3 es el número propio de lo espiritual, mientras que el 4 es el número propio del mundo material, pues representa a los elementos y toda criatura material está constituida por alguna mezcla de ellos. Este problema encuentra su solución en la concepción luliana del hombre. Es por estar compuesto de un cuerpo constituido por los cuatro elementos (4) y de un alma racional que comprende tres potencias (3), que los números 3 y 4 concuerdan en la naturaleza humana.

El hombre luliano es *maior pars mundi*, un microcosmos, pero es también un ser de frontera, “*methórios*”: se corresponde con la naturaleza por medio de su cuerpo y la trasciende en virtud de su alma racional, que es lo propio de los ángeles⁹¹. Todo esto se resume en la definición n° 28 del *Ars generalis ultima*: “*Homo est substantia, in qua anima rationalis et corpus collocantur ad invicem.*”⁹²

El cuerpo humano es una sustancia compuesta de forma y materia. La forma está constituida por el compuesto de las formas o los correlativos activos (*-tivus*) de las cuatro potencias corporales. La materia, por el compuesto de sus respectivos correlativos pasivos (*-ibilia*). Una y otra unidas en la *species* “hombre” por medio de los correlativos conectivos de dichas potencias (*-are's*).⁹³

⁸⁹ ...*ignificativum primam intentionem habet ad suum proprium ignificabile et converso, secundam vero ad alienum ignificabile, quod essentiae terrae, aeris et aquae, similiter ipsum ignificabile proprium sive materia propria ipsius ignificativi, primam habet intentionem se esse ignificabile sub ipso ignificativo, secundam vero se esse aerificabile sub aerificativo...* (*Liber Chaos*, MOG I, XVI, 1)

⁹⁰ *Ars brevis*, IX, 4. También Cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX.4.29.

⁹¹ *L'arbre humanal es quintal, ço és a saber, que en si conté cinc natures, les quals són les quatre natures dels quatre arbres que dits havem, les quals contayen a cors humà, qui són les sues parts e la cinquena natura és de l'alma racional conjunta ab lo cors humà, en tant que d'ella e del cors se segueix home qui ha nom en Pere o en Martí, e enaixí dels altresindividus qui estan dejús espècie humana.* (*Arbre de Ciència*, OE II, V, p. 616). Cf. también *Ars brevis*, IX, II.

⁹² *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2.

⁹³ *Corpus hominis est substantia composita ex forma et materia [...] forma corporis appellatur coniuncto quatuor formarum simplicium elementorum elementata et composita, ex posita in specie corporis hominis, et*

Las cuatro potencias corporales son homónimas a cuatro de las cinco partes de la naturaleza: *elementativa*, *vegetativa*, *sensitiva* e *imaginativa*.⁹⁴

A causa de la *elementativa*, el cuerpo está compuesto por los cuatro elementos⁹⁵, y, como en el resto de las sustancias corporales, en el cuerpo del hombre ningún elemento tiene un poder absoluto sobre los otros, sino que se encuentran en un estado de relativa armonía en el que las propiedades de uno no provocan la destrucción de las del otro. Sin embargo, cada uno de ellos ejerce su dominio en una *regio corporalis* específica: el fuego en la *cholera*, el aire en la *saguinis*, el agua en la *phlegma* y la tierra en la *melancholia*.⁹⁶ Asimismo, tal como sucedía en la fisiología hipocrática, la preponderancia del elemento ígneo producirá un temperamento colérico, el aire uno sanguíneo, el agua, flemático, y la tierra, melancólico. Los huesos, la médula, la carne, los nervios y la sangre proceden de esta potencia.⁹⁷

La potencia *vegetativa* es la responsable del crecimiento, la nutrición o digestión, y la reproducción. Y contiene cuatro sub-potencias: *apetitiva*, *nutritiva* o *digestiva*, *retentiva* y *expulsiva*, es decir, la que produce la inclinación hacia el alimento o la bebida, la que asimila los alimentos, la que retiene el alimento en el estómago, y la que expulsa los deshechos.⁹⁸

materia corpore hominis est de simplicibus materiis quatuor elementorum composita et coniuncta, et posita in specie hominis. (Liber de Homine, MOG VI, I, I, 6)

⁹⁴ Cf. *Ars brevis*, IX, 4. También c.f., *Félix*, XLIV, p. 758.

⁹⁵ *...corpus hominis est de quatuor elementis, scilicet, de igne, aere, aqua et terra... [...]...ex istis quatuor corporalibus substantias [...] est corpus hominis compositum, unitum et constitutum [...] et per praedictas quatuor qualitates sunt elementa ad invicem mixta... (Liber de Homine, I, 1, 2).* También Cf. *Liber de Homine*, I, I, 2, 5.

⁹⁶ *...cum quodlibet elementum in se ipso habeat suma complexionem, per quam habeat dominium et regionem; sicut ignis per choleram, aer per sanguinem, aqua per phlegma, et terra per melancholiam. (Liber de Homine, MOG VI, I, I, 5)*

⁹⁷ *Homo est formatum et constitutum ex potentia elementativa, quae est de quatuor elementis, scilicet, igne, aere, aqua, et terra; ex quibus sunt ossa, nervi, caro, medullae et sanguinis hominis... (Liber de Homine, MOG VI, II, I, 2, 2)*

⁹⁸ *Homo est ex una altera natura, quae vocatur Potentia vegetativa, habens in se quatuor potentias, de quibus ipsa est: per unam habent homines appetitum comedendi, bibendi et se calefacendi... [...]... nutritiva vel digestiva, cum quo homo nutritur, vivit et crescit... [...]... potentia retentivam, cum quo homo retinet in suo ventre cibaria, quae comedit... [...]...potentiam expulsivam, et haec potentia habet naturam expellendi superfluitates ciborum... (Liber de Homine, MOG VI, II, I, 2, 3-6)*

La *sensitiva* o *sensus communis*, contiene los cinco sentidos (*visu, tactu, gustu, auditu, odor*) más un nuevo sentido que Llull se jacta de haber descubierto: el *affatus*, el sentido del habla.⁹⁹ Entre medio del cuerpo y el alma está la potencia *imaginativa*, que a pesar de estar ligada al cuerpo, tiende hacia el alma, puesto que consiste en la abstracción de las semejanzas de las cosas corporales¹⁰⁰ y tiene tres sub-potencias, útiles para la consecución de alimentos: *Aestimativa, Appetitiva* y *Memorativa*. Está, pues, íntimamente relacionada a la *memoria*, una de las potencias del alma racional.

El alma racional es "... *id quod coniunctum humano corpori de se ipso et de humano corpore facit hominem...*"¹⁰¹, es decir, aquello que unido al cuerpo humano, de sí mismo y de tal cuerpo hace un hombre. Es inmortal, y mientras el cuerpo tiene su origen por generación a través de individuos humanos, el alma tiene su origen en una creación divina, pues, en virtud de su inmortalidad no puede ser originada por entes finitos. El alma es, así, la forma y principio vital del cuerpo, lo que lo mueve de un lado a otro, lo hace crecer, le otorga su perfección y conduce libremente¹⁰² sus partes, hacia el fin por el cual existe, sobrepasando en poder las influencias que los astros ejercen sobre los elementos.¹⁰³

⁹⁹ Al concebir la lógica que utiliza el Arte como una lógica ontológica, y, por consiguiente al Arte mismo como un *ars* real y sermocinal al mismo tiempo, Llull no puede dejar de considerar que debería existir un órgano, similar a los sensoriales, que conectase en su función la lógica con la realidad. El resultado de esta búsqueda de coherencia es la postulación del *affatus*. Constituiría un absurdo, desde el punto de vista de Ramon, postular una lógica ontológica si se carece de un soporte natural de la misma.

¹⁰⁰ ...*potentia imaginativa, quae est de similitudinis, in qua apparent rerum corporalium: sicut leo, qui in sua imaginativa retinet similitudinem fontis, ad quem potavit, sine qua similitudinem non sicire redire ad fontem...* (*Liber de Homine*, MOG VI, II, I, 8)

¹⁰¹ *Liber de Homine*, I, II, 1.

¹⁰² *N'ermità: Si vós fosséts home qui fos letrat, / mils sabreïts parlar d'ome predestinat, / e no agrets en oblit de Déu libertat, / La qual ha en si meteyx e en quant ha creat, / per la qual a home ha dada libertat / con lo vuylla molt servir, sens que no sia forsat, / con Déus sia tan bo que.s deu servir de grat, / lo qual servir no pot de necessitat, / per hom predestinat fos servir e amat, / e fôra hom salvat sens que no fôra jutjat, / car judici no pot ésser senes libertat, / ni libertat no costreyn precis ni predestinat.* (*Desconhort*, OL, XLV)

¹⁰³ ... *est illa forma, quae informat corpus ad vivendum et ipsum facit esse in humana specie.; et facit corpus vivere, et se movere de uno loco ad alium locum; et facit ipsum crescere; et facit ipsum pingue vel macrum, et movet formam et potentias corporales ad agendum...* [...] *est etiam id, quam dat perfectionem et finem corpori, cum quo dat perfectionem et finem corpori, cum quo est coniuncta; nam corpus et suae partes sunt, ut sit homo; et anima creata et infusa in corpus, et coniuncta cu illo facit de se ipso et de corpore humanum esse, ut superius dictum est, et ideo ducit anima rationalis habere et suas partes ad finem, propter quem sunt.* (*Liber de Homine*, MOG VI, I, II, 3)

El alma tiene tres potencias, *memoria, intellectus y voluntas*, que constituyen, en conjunto, la *raciocinativa*, compartida por todos los seres racionales.

Resumiendo, en el hombre se encuentran cinco potencias generales: la *elementativa*, *vegetativa*, *sensitiva*, *imaginativa* y *raciocinativa*. Cada potencia, como todo lo creado, está compuesta de materia y forma, y cada forma es el principio de movimiento de la forma inmediatamente inferior, de acuerdo con su gradación en la jerarquía de los seres, v.g., la forma de la *sensitiva* mueve la de la *vegetativa*, y ésta última, mueve la de la *elementativa*. Siguiendo esta misma lógica, al igual que ocurre en la naturaleza, la potencia *elementativa* existe en el hombre por la *secunda intentio* en referencia a la *vegetativa*, que existe por la *prima*, y ésta última existe por la *secunda* en referencia a la *sensitiva*, hasta el alma racional, que existe por la *prima intentio* en referencia al cuerpo. Y así, cada potencia tiende hacia su superior, la cual marca, como en el caso de los universales respecto de los entes particulares, el valor límite de su perfección. Del mismo modo, el alma existe por la primera intención en referencia al cuerpo que existe por la segunda¹⁰⁴; en el hombre, la forma del alma racional pone en movimiento a las demás formas.

La forma del alma está constituida por los *-tivus* de sus tres potencias (*memorativus*, *intellectivus* y *volitivus*), su materia, por los *-ibilia* de las mismas (*memorable*, *intelligibile*, *volibile*), y la forma y materia están conectadas por los correlativos conectivos de dichas potencias (*memorare, intelligere, velle (amare o diligere)*).

Las tres potencias del alma están interconectadas, de modo tal que la memoria funciona como un *recipiens* en el cual se almacenan los diferentes *accidentia, species, genus*, etc. que son la materia sobre la que el *intellectus* entiende y razona. Es el mismo *intellectus* el que determina la *voluntas* para buscar o rechazar algo, es decir, determina la *prima intentio* a la que se dirigirá el hombre considerado integralmente.¹⁰⁵ Esta

¹⁰⁴ ...corpus [...] est per Secundam Intentionem, et animam est per Primam, cum anima plus valeat quam corpus... (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, I, 11)

¹⁰⁵ Memòria és donada a nostrà ànima per ço que membreu lo sobirà bé d'on vénen tots béns... (Blanquerna, OE II, XXXVII)
Sor Natana, abadessa, dix a les dones que enteniment era lum esperitual qui ilumina l'animacom entenés veritat de son creador e de les sues obres, e com la volentat, ans que.s mogués a voler o airar nulla cosa reebés lum de l'enteniment per ço que no erràs en sese obres... (Blanquerna, OE II, XXXVIII)
L'abadessa dix a les dones que Déus havia donada volentat a home, bèsties, aucells, peixes, e a totes coses vivents; mas la volentat que havia donada a home e a fembra era pus noble que la volentat de les bèsties e de les altres creatures qui no han raó... (Blanquerna, OE II, XXXIX)

determinación de la voluntad por obra del entendimiento es un principio capital de la apologética irenaica.

Así como se dijo más arriba que la impronta de las Dignidades se manifiesta en todo lo creado, lo mismo puede decirse respecto de cada una de las potencias del hombre, tanto corporales como las del alma racional: la *vegetativa*, la *sentitiva*, etc. son *bonae, magnae*, etc. Así pues, por una parte, las definiciones nº 1-4 (1. "*Homo est animal, de quo praedicantur plures bonitates, differentes specie, quam de aliquo alio animali. 2.[...] habens plures magnitudines, differentes specie quam aliquod aliud animal. 3.[...] in quo una eius pars est incorruptibilis. 4.[...] in quo sunt plures potestates, quam in alio animali.*"¹⁰⁶) hacen referencia a la *bonitas, magnitudo, aeternitas* o *duratio* y a la *potestas* de las naturalezas *elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa* y *raciocinativa*, cada una de las cuales pertenece a una *species* diferente y todas en conjunto se encuentran en el hombre. Por otra parte, las que van de la nº 10 a la 18 ("*10.Homo est animal, in quo sunt plures differentiae, quam in alio animali. 11.[...] in quo sunt plures concordantiae, quam in alio. 12.[...] in quo sunt plures contrarietates quam alio. 13.[...] in quo natura plus utitur principio, quam in alio. [...] cum quo omnia corporalia serviunt Deo. 14.[...] quod se habet ad maiorem finem, quam aliquod aliud animal. 15.[...] habens maiorem speciem, quam aliud animal. 16.[...] habens plures aequalitates, quam aliud. 17.[...] quod magis se potest minorificare, quam aliud.*"¹⁰⁷) refieren, con idéntico sentido, a los principios relativos, insitos en los entes y en el hombre en grado superlativo, toda vez que éste es una síntesis de lo creado, es decir, —lo expresado en la nº 19— "*... est substantia, quae ex pluribus rebus est composita, cum alia.*"¹⁰⁸, un microcosmos.

El hombre, constituido sustancialmente, al igual que todos los entes en el universo, se abre a las formas accidentales consignadas en las definiciones 20-27: "*20.Homo est substantia, in qua sunt plures quantitates, differentes specie, quam alia. 21.[...] subsistens qualitatibus corpotalis et spiritualis. 22.[...] subsistens pluribus relationibus, quam alia. 23.[...] subsistens actionibus et passionibus spiritualibus et corporalibus. 24.[...]*

¹⁰⁶ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

*subsistens passionibus spiritualibus et corporalibus. 25.[...] virtutibus aut vitis habituata. 26.[...] existens in situ recto, dum vadit aut sedet. 27.[...] habens aliquam partem in se, sine successione temporis.*¹⁰⁹

Cada una de estas definiciones remite a los *praedicamenta* o *accidentia naturalia*: cantidad (*quantitas*), relación (*relatio*), calidad (*qualitas*), acción (*actio*) y pasión (*passio*), hábito (*habitus*), ubicación (*situ*) y lugar (*locus* o *sedes*) y tiempo (*tempus*), respectivamente. El hombre, pues, es una sustancia en la que subsisten más cualidades, de diferentes especies, que los otros seres, porque posee en sí las naturalezas propias de éstos. Por el mismo motivo, coexisten en él más relaciones, acciones y pasiones, hábitos, etc., a través de las cuales puede desviarse de la *prima intentio*, pues solo él tiene la libertad de actuar en contra de la *intentio* para la que fue creado.¹¹⁰ Esta libertad reside en aquella de sus partes de la cual carecen los demás entes mundanos: el alma racional.¹¹¹

5. *Instrumentativa, qualitas y operatio.*

Entramos, ahora, en el ámbito de la *instrumentativa* o *instrumentalitas*¹¹², el último de los nueve *subiecti*. Esta es una facultad común a la elementativa, la vegetativa, la sensitiva y al hombre, no obstante, en los seres humanos tiene connotaciones particulares.

La *instrumentativa* consiste en la capacidad de emplear instrumentos, de *operare naturale, morale, o artificialiter*, v.g., utilizando los ojos es posible ver, utilizando la virtud es posible obrar moralmente, utilizando un cincel es posible tallar el mármol.¹¹³ Como es

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ ... *omnes res huius mundi sequuntur ordinem et regulam Intentionis, propter quam sunt creatae, et solus homo, sub quo omnia ista sunt, est contra Intentionem, propter quam est creatus, faciendo peccata, quae sunt contraria Intentioni Dei. (Liber de Prima et Secunda Intentione, MOG VI, III, 7)*

¹¹¹ *Motus animae est liber, et motus corporis est servilis, ut quando coluntas movet pedes ad eundum, et manus ad laborandum, ut quiescat in obiecto desiderato propter se, corpore serviente. (Liber Novus Physicorum, III, VII, 2)*

¹¹² La denominación “*instrumentalitas*” aparece solamente en el *Ars generalis ultima*. (Cf. *Ars generalis ultima*, IX, 9).

¹¹³ *Istud subiectum est de instrumentalitate. Et consideratur duobus modis, scilicet naturaliter; sicut oculus, qui est instrumentum ad videndum. Et moraliter, sicut iustitia ad iudicandum, et martellus ad fabricandum. (Ars brevis, IX, 9.)*

evidente, existe una estrecha relación entre *instrumentativa* y las diferentes *operationes* así como entre *qualitas* y *operatio*.

El alma racional, al igual que los elementos, posee *qualitates propriae* y *appropriatae*. Por sus cualidades propias es *recolens*, *intelligens* et *amans* y por las *appropriatae* puede orientarse hacia su *prima intentio* o desviarse de ella. Las *qualitates propriae* son determinadas por las *operationes naturales*, mientras que las *appropriatae*, por las *artificiales*. Las primeras son operaciones efectuadas por esencia, las artificiales no.¹¹⁴

De un lado, la operación de cada potencia es su *naturalis operatio*; en conjunto, son las operaciones propias del alma racional, las cuales pueden realizarse *ad intra* y *ad extra*, y no proceden sino de su sustancia y de sus potencias así como el *elementare*, *vegetare*, etc. proceden de sus respectivas potencias corporales.¹¹⁵

De otro lado, las operaciones *artificiales* son las realizadas, o bien, a través de las *artes mechanicae*, o bien, causa de la virtud o del vicio.

En el primer caso, la *artificialis operatio* consiste en el movimiento de ciertas cosas *ad extra* por medio de las partes del cuerpo movidas, *ad intra*, por causa de las operaciones naturales, v.g., la utilización de un martillo para la construcción de una casa es una operación artificial, y la cualidad apropiada resultante es la de constructor o arquitecto. Así, el martillo solo puede ser utilizado si el alma racional mueve la mano del constructor. Este tipo de actividad es recogida en una de las definiciones del *Ars generalis ultima*, la definición n° 8: “*homo est animal, quod vere utitur artibus liberalibus et mechanicis...*”¹¹⁶. La misma indica no solo que el hombre es capaz de utilizar las artes liberales y mecánicas *instrumentative*, sino también que es el único capaz de hacerlo.

¹¹⁴ *Artificiales operationes hominis sunt quaedam res motae, quae moventur cum partibus corporis hominis moti per naturales operationes ad intra, de quibus supra dictum est. Artes mechanicae et artes liberales sunt artificiales operationes hominis [...] quia ipse est operator illorum cum operari, quod est operatio influxa ex operante in operatum; et ista artificialis operatio est exemplum et figura naturalium operationum existentium intra substantiam; nam, sicut artificiale operari in medio elementatis et elementati, sed differentia est inter artificialem et naturalem operationem, in quantum artificialis operator non facit artificiale operatum de sua essentia, nec cum sua essentia...* (Liber de Homine, MOG VI, I, V, 1)

¹¹⁵ *...propria sunt radicals et grossae, et quae non veniunt de extra substantiam, sed sunt partes ipsius, sicut sunt elementare, vegetare, sentire, et imaginari, recollere, intelligere et amare.* (Liber de Homine, MOG VI, I, V, 1)

¹¹⁶ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2. Las definiciones 5 y 6 indican esto mismo.

evidente, existe una estrecha relación entre *instrumentativa* y las diferentes *operationes* así como entre *qualitas* y *operatio*.

El alma racional, al igual que los elementos, posee *qualitates propriae* y *appropriatae*. Por sus cualidades propias es *recolens*, *intelligens* et *amans* y por las *appropriatae* puede orientarse hacia su *prima intentio* o desviarse de ella. Las *qualitates propriae* son determinadas por las *operationes naturales*, mientras que las *appropriatae*, por las *artificiales*. Las primeras son operaciones efectuadas por esencia, las artificiales no.¹¹⁴

De un lado, la operación de cada potencia es su *naturalis operatio*; en conjunto, son las operaciones propias del alma racional, las cuales pueden realizarse *ad intra* y *ad extra*, y no proceden sino de su sustancia y de sus potencias así como el *elementare*, *vegetare*, etc. proceden de sus respectivas potencias corporales.¹¹⁵

De otro lado, las operaciones *artificiales* son las realizadas, o bien, a través de las *artes mechanicae*, o bien, causa de la virtud o del vicio.

En el primer caso, la *artificialis operatio* consiste en el movimiento de ciertas cosas *ad extra* por medio de las partes del cuerpo movidas, *ad intra*, por causa de las operaciones naturales, v.g., la utilización de un martillo para la construcción de una casa es una operación artificial, y la cualidad apropiada resultante es la de constructor o arquitecto. Así, el martillo solo puede ser utilizado si el alma racional mueve la mano del constructor. Este tipo de actividad es recogida en una de las definiciones del *Ars generalis ultima*, la definición n° 8: “*homo est animal, quod vere utitur artibus liberalibus et mechanicis...*”¹¹⁶. La misma indica no solo que el hombre es capaz de utilizar las artes liberales y mecánicas *instrumentative*, sino también que es el único capaz de hacerlo.

¹¹⁴ *Artificiales operationes hominis sunt quaedam res motae, quae moventur cum partibus corporis hominis moti per naturales operationes ad intra, de quibus supra dictum est. Artes mechanicae et artes liberales sunt artificiales operationes hominis [...] quia ipse est operator illorum cum operari, quod est operatio influxa ex operante in operatum; et ista artificialis operatio est exemplum et figura naturalium operationum existentium intra substantiam; nam, sicut artificiale operari in medio elementatis et elementati, sed differentia est inter artificialem et naturalem operationem, in quantum artificialis operator non facit artificiale operatum de sua essentia, nec cum sua essentia...* (Liber de Homine, MOG VI, I, V, 1)

¹¹⁵ *...propria sunt radicals et grossae, et quae non veniunt de extra substantiam, sed sunt partes ipsius, sicut sunt elementare, vegetare, sentire, et imaginari, recollere, intelligere et amare.* (Liber de Homine, MOG VI, I, V, 1)

¹¹⁶ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2. Las definiciones 5 y 6 indican esto mismo.

evidente, existe una estrecha relación entre *instrumentativa* y las diferentes *operationes* así como entre *qualitas* y *operatio*.

El alma racional, al igual que los elementos, posee *qualitates propriae* y *appropriatae*. Por sus cualidades propias es *recolens, intelligens et amans* y por las *appropriatae* puede orientarse hacia su *prima intentio* o desviarse de ella. Las *qualitates propriae* son determinadas por las *operationes naturales*, mientras que las *appropriatae*, por las *artificiales*. Las primeras son operaciones efectuadas por esencia, las artificiales no.¹¹⁴

De un lado, la operación de cada potencia es su *naturalis operatio*; en conjunto, son las operaciones propias del alma racional, las cuales pueden realizarse *ad intra* y *ad extra*, y no proceden sino de su sustancia y de sus potencias así como el *elementare, vegetare*, etc. proceden de sus respectivas potencias corporales.¹¹⁵

De otro lado, las operaciones *artificiales* son las realizadas, o bien, a través de las *artes mechanicae*, o bien, causa de la virtud o del vicio.

En el primer caso, la *artificialis operatio* consiste en el movimiento de ciertas cosas *ad extra* por medio de las partes del cuerpo movidas, *ad intra*, por causa de las operaciones naturales, v.g., la utilización de un martillo para la construcción de una casa es una operación artificial, y la cualidad apropiada resultante es la de constructor o arquitecto. Así, el martillo solo puede ser utilizado si el alma racional mueve la mano del constructor. Este tipo de actividad es recogida en una de las definiciones del *Ars generalis ultima*, la definición n° 8: “*homo est animal, quod vere utitur artibus liberalibus et mechanicis...*”¹¹⁶. La misma indica no solo que el hombre es capaz de utilizar las artes liberales y mecánicas *instrumentative*, sino también que es el único capaz de hacerlo.

¹¹⁴ *Artificiales operationes hominis sunt quaedam res motae, quae moventur cum partibus corporis hominis moti per naturales operationes ad intra, de quibus supra dictum est. Artes mechanicae et artes liberales sunt artificiales operationes hominis [...] quia ipse est operator illorum cum operari, quod est operatio influxa ex operante in operatum; et ista artificialis operatio est exemplum et figura naturalium operationum existentium intra substantiam; nam, sicut artificiale operari in medio elementatis et elementati, sed differentia est inter artificialem et naturalem operationem, in quantum artificialis operator non facit artificiale operatum de sua essentia, nec cum sua essentia... (Liber de Homine, MOG VI, I, V, 1)*

¹¹⁵ *...propria sunt radicalis et grossae, et quae non veniunt de extra substantiam, sed sunt partes ipsius, sicut sunt elementare, vegetare, sentire, et imaginari, recollere, intelligere et amare. (Liber de Homine, MOG VI, I, V, 1)*

¹¹⁶ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2. Las definiciones 5 y 6 indican esto mismo.

En el segundo caso, las *artificiales operationes* estriban en los *habitus* de la virtud o del vicio; *habitus* es, pues, la forma con la que el sujeto está provisto¹¹⁷, es decir, el principio de acción con el que está provisto. Así, se dice que el hombre justo, es justo por el *habitus* de la *virtus*, el injusto, es injusto por el del vicio.¹¹⁸ De esto se desprende la definición nº 7, “*homo est animal, quod utitur virtutibus et vitiis.*”¹¹⁹ Por medio de la misma se indica no sólo que el hombre es un animal capaz de adquirir la virtud o el vicio, sino además, como en el caso anterior, que es el único capaz de adquirirlos.

Llull divide a las virtudes en dos grupos: *iustitia, prudentia, fortitudo*, y *temperantia*, de un lado, y *fides, spes, caritas, patientia, y pietas*, del otro¹²⁰, y —agrega— las del primer grupo deben ser utilizadas para ordenar las potencias inferiores. Una vez que el hombre ha ordenado sus potencias por medio de las cuatro primeras, con el auxilio de las cinco siguientes, la *raciocinativa* es conducida hacia su *prima intentio*¹²¹, que es *memorare, intelligere, et amare Deum*.

La virtud es, de este modo, la vía al paraíso y a la paz¹²² y consiste en la *similitudo* con las Dignidades.¹²³ Por medio de la virtud, el hombre, el único ser creado dotado de libertad, se acomoda, en definitiva, al *Ordo universalis*.

¹¹⁷...*habitus* [...] *forma, qua subiectum induitur...* (*Ars brevis*, X.12.21. También cf. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, X.14.21.)

¹¹⁸ ... *anima est qualis duobus modis: uno modo est qualis per sumam propriam qualitatem, et alio modo est per appropriatam qualitatem, per propriam qualitatem est recolens, intelligens et amans; et per naturam et bona, magna, durabilis, potens, intelligens, virtuosa, vera, delectabilis et oncorruptibilis; per qualitatem illi appropriatam, quam sibi appropriat acquirendo habitus virtutum vel vitiorum, est ipsa quails, hoc est, iusta per habitum virtutum, vel iniusta per habitum vitiorum, et sic de aliis acquisitis habitum.* (*Liber de Homine*, MOG VI, I, II, 5)

¹¹⁹ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2.

¹²⁰ Cf. *Ars generalis ultima*, IX.9.1-9. Cf. también *Ars brevis*, IX.9.1-9.

¹²¹ ... *oportet, quod raciocinativa habeat virtutes, sine quibus non posset regere ordinum potestatum inferiorem, quae virtutes sunt iustitia, prudentia, fortitudo, temperantia, et aliae virtutes similes istis: et homo existens ita ordinatus habet modum in vivendo, et cum fide, spe et charitate tendit ad finem, propter quem este creatus...* (*Liber de Homine*, MOG VI, II, II, 1, 8, 4)

¹²² *Virtus est via paradisi et pacis: una virtus est, quae se extendit i quatuor branchas morales, quae sunt Iustitia, Prudentia, Fortitudo et Temperantia: ex istis quatuor branchis oriuntur plures rami virtutum, sicut sunt humilitas, castitas, abstinentia, patientia, conscientia et sic de similibus.* (*Liber de Homine*, MOG VI, II, II, 1, 1)

¹²³ *Virtus est de similitudinibus, scilicet similitudinibus naturalis Bonitatis: et idem est de naturali Magnitudine, Duratione, Potestate, Sapientia, Voluntate, Virtute, Veritate, Gloria et Perfectione; istae similitudines, de*

Se ha de notar que la *similitudo* con las Dignidades se da naturalmente en todo lo creado. El hombre, sin embargo, por un error de su *intellectus*¹²⁴ (que Llull lee en el episodio de la expulsión de Adán del Paraíso), pierde tal semejanza natural.¹²⁵ Como contraparte, la venida de Jesucristo es concebida como la re-creación de la humanidad y, por consiguiente, la posibilidad de su vuelta al Paraíso.¹²⁶ Posibilidad inminente para los cristianos, virtual para los infieles¹²⁷, susceptibles, no obstante, de ser convertidos al Cristianismo racionalmente por medio del uso del Arte.

La puesta en acto del Arte, finalmente, es también una *artificialis operatio*, no sólo en su calidad de ciencia de ciencias o *Ars de artes*¹²⁸, sino también en que su práctica implica la suma de todas las virtudes.¹²⁹

quibus virtus est, sunt per unum modum sub habitu unius virtutis sicut sub habitu alterius virtutis [...] cum illis possunt destrui vitia... (Liber de Homine, MOG VI, II, II, 1, 2)

¹²⁴ Este error consiste en que el *intellectus* no determina la *voluntas* para amar a Dios, es decir, no la determina de acuerdo con su primera intención.

¹²⁵ *Si Adam no peccás ni pessás lo manament de Deu, nul home no morira ne agra fam ne set ne calor ne fret ne malautia ne trebayl; mas per lo horiginal peccat sapies, fíyl, que tuyt caygueram en la ira de Deu, e Adam e Eva foren gitats de paradís en aquel dia en lo qual hi foren mesos. (Doctrina Pueril, NEORL VII, I, IV, 4). También Cf. Blanquerna, OE I, LXXXI, p. 233.*

¹²⁶ La recreación consiste en el recobrar por parte de Dios lo que ha perdido y arrebatar al demonio su poder sobre los hombres. (*Recreació es recobrar so que avia perdut nostro senyor Deus en son poble, e recreació es tolra al demoni son poder, lo qual avia sobre nosaltres. (Doctrina Pueril, NEORL, VII, IV, 1)*).

¹²⁷ [7] *Aquest Jesuchrist vench en lo mon per recrear lo mon e per axalsar l'umanal linatge qui era caygut, lo qual fo exalsat ab vertut de ajustament fet de natura divina e de natura humana, e ab lo trebayl e passió que sostench per amor de nosaltres. [8] Ffíyl, a creura te cové en aquest senyor Jesuchrist de que yo't parla, cor si no u feyes no series recrehat ne seria levada de tu la colpa, la qual te fo donade per lo primer pare, en la qual son los jueus e ls sarrayns e els altres infeels, per so cor no creen en lo avaniment ne en la passió de nostro senyor Deus Jesuchrist. (Doctrina Pueril, NEORL VII, I, IV, 7-8)*

¹²⁸ *Quoniam multas Artes fecimus generales, ipsas uolumus clarius explanare per istam. Quam uocamus ultimam, eo quia de cetero non proponimus aliam facere. Et ipsam quidem ex aliis compilamus et aliqua noua explicite addimus. Quoniam intellectus humanus est ualde plus in opinione, | quam in scientia constitutus, ex eo quia quaelibet scientia habet sua principia propria, et diuersa a principii aliarum scientiarum, idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias. Et hoc cum suis principii generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in uniuersali. Ratio huius est, ut cum ipsis principii alia principia subalternata sint et ordinata, et etiam regulata, ut intellectus in ipsis scientiis quiescat per uerum intelligere, et ab opinionibus erroneis sit remotus et prolongatus. Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae facilius acquiri. Principia enim particularia in generalibus huius Artis relucent et apparent, ipsis tamen principii particularibus applicatis principii huius Artis, sicut pars applicatur suo toti. (Ars generalis ultima, MOG XIV, De Prologo.)*

¹²⁹ ... *haec Ars tres amicos habet, uidelicet subtilitatem intellectus, et rationem, et bonam intentionem. Sine istis quidem tribus hanc Artem nullus addiscere potest. (Ars brevis, XIII)*

6. El Arte, otra vez, el camino hacia Dios, y, de nuevo, el hombre.

El Arte luliano posibilita la exploración racional, organizada y sistemática de cómo las Dignidades divinas, descendiendo por medio de los principios relativos, organizan toda la creación y la mente del hombre. Esta exploración es posible, porque los mecanismos del Arte reflejan, al igual que lo hace un espejo, los movimientos ontológico-creadores de la Divinidad. La investigación propiciada por este método parte de las facultades de la mente humana en un camino ascendente, descubriendo los vestigios de lo general insitos en lo particular¹³⁰ y los de lo inteligible en lo sensible.¹³¹ El ascenso cognoscitivo entraña un amplio potencial místico: el ser humano puede elevarse hacia Dios por medio de la contemplación de las *Dignitates*.¹³² Tal contemplación lleva al Cristianismo porque si bien la primera intención de Dios al encarnarse es recrear al hombre caído por el pecado del primer padre, la segunda, es mostrar Él mismo sus Dignidades. Siguiendo, pues, discursivamente la impronta de los Principios absolutos, el judío, musulmán, etc. se volverá finalmente cristiano.¹³³

Por su parte, la primera intención del hombre es idéntica a la de su parte espiritual: recordar, entender y amar a Dios. Empero, por contener en sí todo el conjunto del universo en tanto microcosmos que es, el hombre, y su alma en particular, es el medio e instrumento por el que las criaturas corporales, “...caelum et omnia corpora, quae illud in se

¹³⁰ Cf. Badia, L., “La Ciència al’obra de Ramon Llull”, en *Institut d’Estudis Catalans*, Barcelona-València: Universitat de València, 2004, p. 406.

¹³¹ Cf. *Llibre de contemplació en Déu*, XXIX, 169, 1.

¹³² *Saveia divina! En vós és amor e virtut. Vós sabets, vós mateixa amor sobre tota altra amor, e virtut sobre tota altra virtut, e sabets vós sobre tot altre saber; e per açó si lo meu saber sap mon voler en menor virtut en amar vostre voler, cové que vostre saber sàpia vostra amor amar vós. E si azó no sabiets enaixí, no sabria vostra saveia major virtut en vostra amor en voler que en la mia, ni la mia saveia ni volentat no haurien virtut ab qué Déus poguessen contemplar perfectament. (Art d’contemplació, OE, CIII, p. 282). Tambien Cf. Art d’contemplació, CI, CII, et passim.*

¹³³ ... noster Dominus Deus est incarnatus ad recreandum hominem, qui perierat et ceciderat in iram Dei per peccatum primi Patris; et non convenit, quod illa Intentio, quam Deus habuit in assumendo humanam carnem, Deo esset Prima intentio, et quod illa intentio, quam Deus habuit in assumendo carnem ad demonstrandum suas Virtutes, esset Secunda, cum Justitia habeat magis appropriatam Intentionem ad demonstrandum Magnitudinem suae Bonitatis, Potestatis et Sapientiae quam ad recreationem. (*Liber de Prima et Secunda Intentione*, MOG VI, IV, 6)

*continet...*¹³⁴ pueden alcanzar el fin para el que han sido creadas. Este fin es Dios, y solo en el hombre y por medio del hombre, pueden alcanzarlo. En este sentido, el hombre es un (nº 29) “*animal homificans*.”¹³⁵ Un animal que hombrifica *ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, por medio de sus *propria correlativa: homificativus, homificabile* y *homificare*. *Ad extra*, proyecta su ser sobre la realidad. Dicha proyección u hombrificación *ad extra* consiste en la ordenación del mundo.

Es en este punto en donde entrevemos la función más importante del Arte. En el hombre ya habituado (*habituatus*) a el, oficia como un medio de transformación del hombre, *ad intra*, al mismo tiempo que el vehículo de su proyección sobre el mundo, *ad extra*. Es decir, es el instrumento para alcanzar su *prima intentio*. Solo por medio del Arte, el hombre puede ordenar el mundo, *ad ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, ordenará sus potencias, etc. hacia el fin para el que fueron creadas, *ad extra*, ordenará a todos los hombres hacia idéntico fin: Dios.

Que el hombre sea un *animal homificans* significa que por su intermedio, el universo entero —en sus aspectos natural y humano— puede alcanzar su bien supremo, su fin último, su *prima intentio*.

Lógica, mística, ontología, teología y gnoseología confluyen en el Arte, cuya práctica reclama una forma de vida completa: hombre, mundo y la divinidad resultan implicados en la puesta en acto del *Ars Raymundi*, no accidental, sino esencialmente. En esta interacción propiciada por el Arte se halla el corazón de la filosofía de Ramon Llull.

¹³⁴ *Anima hominis etiam est, ut sit medium et instrumentum, per quod corporals creaturae, hoc est, caelum et omnia corpora, quae illud in se continet, attingat finem, ad quem sunt creata, qui finis est Deus, qui illa corpora creavit ad serviendum sibi...* (*Liber de Homine*, MOG VI, I, II, 3)

¹³⁵ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2.

(B)

HACIA “MAGNUS HOMO”

1. Primera fase: creación y autodeterminación del *homo magicus*.

La *Oratio de hominis dignitate* de 1486 no fue concebida como una obra individual, es el discurso que Pico pensaba ofrecer a sus interlocutores, como antesala a la discusión de las DCCCC tesis o conclusiones. El propósito de la *Oratio* es doble: templar el ánimo de los *disputatores* y barrer de antemano con posibles objeciones.

En esta obra, el Mirandolano describe el mundo en tanto y en cuanto éste constituye el escenario donde ha de aparecer el hombre.¹³⁶ En el conjunto del texto, la teoría del hombre microcosmos es una pieza para articular la argumentación que lleva hasta la idea de la libertad del hombre como fundamento de su dignidad. Esto responde al fin inmediato de la *Oratio*, que es un escrito “de combate”, si es que cabe el término, a diferencia del *Heptaplus*, que es una obra más descriptiva.

En las primeras líneas, Pico retoma la sentencia de Hermes Trismegistos, “*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*”¹³⁷; sentencia que, a juicio de nuestro filósofo, coincide en espíritu con la de muchos otros autores.¹³⁸ Pero, después de meditar acerca de estas opiniones —nos dice— advirtió que las razones aducidas en pro de ello, es decir, que es “*...creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis evi et fluxi temporis interstitium, et [...] mundi copulam, immo hymeneum, ab angelis [...] paulo deminutum.*”¹³⁹, etc. nos llevarían con igual énfasis a admirar antes a los ángeles que a los hombres.¹⁴⁰

¹³⁶ En la *Oratio*, a diferencia de lo que ocurre en el *Comento*, desaparece el Demiurgo como intermediario entre Dios y la creación. Tal ausencia alinea al joven conde con la tradición creacional judeo-cristiana.

¹³⁷ *Oratio*, § 1, 2

¹³⁸ *Ibid.*, § 1, 1

¹³⁹ *Ibid.*, § 2, 3.

¹⁴⁰ *Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis evi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymeneum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. (Oratio, § 2, 3)*

Si el hombre es *magnum miraculum*, la dignidad de éste debe, *a fortiori*, residir en otra cosa que las mencionadas, para exponer la cual, se propone dar su propia interpretación de lo sucedido en el momento de la creación de Adán, en quien se subsume toda humanidad.

Habiendo ya —sigue el Mirandolano— “*Pater architectus Deus*”¹⁴¹, fabricado y organizado tanto el mundo sublunar como la región celeste y supraceleste¹⁴², deseó que hubiese alguien capaz de contemplar y amar la belleza de su obra. Concibió, entonces la idea de crear al hombre, *universi contemplator*. Pero por ser el último ser creado, no se le había reservado ningún *archetypus*, ningún *thesaurus*, ni ningún *subsellis* en el cual pudiese residir.¹⁴³ “*Archetypus*”, alude —para utilizar la denominación del *Commento*— al “*essere ideale*” del hombre, y se encuentra relacionado al adjetivo “*Architectus*”, reservado en esta ocasión a Dios y que señala su facultad de crear como la más preeminente. “*Thesaurus*” se refiere a lo propio y más sobresaliente de cada criatura, es decir, a la riqueza ontológica propia de cada ente. Y “*subsellis*”, indica el lugar que cada ente ocupa en la *scala creaturarum*. Decidió, entonces Dios, que como no podía darle nada *proprium*, es decir, exclusivo, le daría todo lo que había concedido a los otros seres.¹⁴⁴ Así, hizo al hombre “*indiscretæ opus imaginis*”¹⁴⁵ (“obra de perfil indefinido”¹⁴⁶), lo puso en el medio del mundo (*in mundi meditullio*¹⁴⁷) y le dijo:

Magna haec quidem, sed non principalia, idest quæ summæ admirationis privilegium sibi iure vendicent. Cur enim non ipsos angelos et beatissimos caeli chorus magis admiremur? (Oratio, § 3, 5)

¹⁴¹ *Oratio*, § 4, 10.

¹⁴² El adjetivo *architectus* subraya en Dios su papel de creador, al mismo tiempo que por éste, el texto de la *Oratio* se alinea con lo expresado en el *Commento*.

¹⁴³ *Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divioitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercelestem regionem mentibus decorarat; ethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba compleverat. Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. (Oratio, § 4, 10-14)*

¹⁴⁴ *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. (Oratio, § 5, 17)*

¹⁴⁵ *Oratio*, § 5, 18.

*“Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo.”*¹⁴⁸

La primera frase de este pasaje se articula en dos partes, una señala el carácter indeterminado del hombre, la otra, que comienza luego del verbo “*optaveris*”, da cuenta de que dicha indeterminación no implica una imperfección, sino que es el fundamento de la libertad humana.¹⁴⁹

Adam, el hombre, no constreñido por ley alguna, valiéndose *pro voto, pro sua sententia, pro suo arbitrio*, podrá determinar su *sedes, facies y munus*. “*Sedes*” remite a “*subsellis*”, “*facies*” a “*archetypus*” y “*munus*” a “*thesaurus*”, como si se tratase de diversas palabras que significan lo mismo, pero desde un punto de vista diferente. “*Archetypus*”, “*thesaurus*” y “*subsellis*” son los nombres que reciben “*facies*”, “*munus*” y “*sedes*”, desde el punto de vista divino en su relación con la Creación, los otros tres atienden a la perspectiva del hombre, que podrá forjar su *facies*, pero no su *archetypus*, esto sería un absurdo, pues no habría distinción entre Dios y el hombre.

En virtud de su libertad, *Adam* debe primero elegir su *sedes*, es decir, su lugar en la jerarquía ontológica, pues fue *positus in medium mundi*, sin *certam sedem*, cuya posesión implica la adquisición de un *munus* o *thesaurus* —o bien *munera* o *thesauri*— de los seres correspondientes al nivel de la jerarquía ontológica elegida. La determinación de su *sedes* y la adquisición de *munera*, resultan en la co-creación de su propia *facies*.

La expresión “*Medium te mundi posui*”, del texto transcrito, puede ser interpretada y/o traducida al menos de dos modos.

¹⁴⁶ Traducción de Magnavacca, S., p. 207.

¹⁴⁷ Cf. *Oratio*, § 5, 18.

¹⁴⁸ *Oratio*, § 5, 18-19.

¹⁴⁹ La libertad del hombre, como cualidad que lo distingue de todo lo creado es lo que posibilita, de acuerdo con Ángel Castellan, que éste pueda constituirse en un *microtheos*. (Cf. Castellan, A., “Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos* al *microtheos*)” en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XVI (1971), pp. 221-230.)

Primero, **literalmente** como “te he puesto en el centro —o medio— del mundo”. Es decir, aludiendo, doblemente, a la calidad del hombre de intermediario entre todas las partes del mundo, y a la función de *contemplator* para la que fue concebido, por la cual habría sido colocado en un lugar desde el que pudiera “*circumspicere commodius*¹⁵⁰ *quicquid est in mundo*”. Bajo esta acepción, el hombre es un ser que hace las veces de frontera, *methórios*, entre el ámbito superior, trascendente, eterno y el inferior, immanente, temporal.

Segundo, una interpretación, más subsumida en la noción de microcosmos¹⁵¹ leería el pasaje en cuestión en los siguientes términos: “te constituí <como> medio <síntesis>, para que desde esa condición...”¹⁵² forjes tu propio aspecto.

En apoyo de esta traducción viene la expresión del *Comento* “*vínculo e nodo del mundo*”¹⁵³, que Pico volverá a usar en el *Heptaplus*: “...*coelestium et terrestrium vinculus et nudus est...*”¹⁵⁴ y “...*vinculus est omnis creaturae...*”¹⁵⁵, que solo aparece en este último texto. De acuerdo, entonces, con esta interpretación, el hombre, en su calidad de microcosmos, **tendría** una materia, un *desde donde* llevar a cabo la elección de su *facies* y con ello convertirse en auténtico co-hacedor o co-creador de sí mismo en términos ontológicos.¹⁵⁶

Estas dos interpretaciones no son excluyentes, sino que se complementan.

Siguiendo esta línea de razonamiento, el carácter microcósmico del hombre es condición de **posibilidad** de los alcances ontológicos su libertad, en tanto que es

¹⁵⁰ “*Commodius*”, puede también ser interpretado de diversos modos. Aludiendo, claro está, a la comodidad, o como más recompensado, haciendo incapié en la relación de este adjetivo con el sustantivo “*Commoda*”. Éste es un término técnico que designa una recompensa, que podía ser en dinero o tierras, otorgada a los soldados romanos al momento de su recompensa. Con este sentido, entre otros, lo utiliza Ovidio. (Cf. *Ars amatoria*, I, vv. 130-135)

¹⁵¹ Cf. Magnavacca, S., “Del Microcosmos al Macro-hombre”..., p. 323.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Comento*, I, XII.

¹⁵⁴ *Heptaplus*, V, 7.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Cf. Magnavacca, S., *Op. Cit.*, p. 324.

considerado como conteniendo en sí, en potencia, todos los seres que componen la jerarquía de lo creado:

*“Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia planta fiet, si sensuality obrutescet, si rationalia caeleste evadet animal, si intellectualia angelus erit et Dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit.”*¹⁵⁷

El *homo nascens*, es decir, *Adam*, tiene en sí una serie de elecciones posibles que comprenden todo el espectro de lo creado; espectro que, conviene subrayar, recién aquí se nos revela.

“*Omnifaria semina et omnigenae vitae germina*” indica que el hombre posee, en el plano corporal, la vida vegetal y animal; y en el plano espiritual, la vida racional e intelectual. Paralelamente, la jerarquía de los seres *extra hominem* está circunscripta a los reinos vegetal, animal, el de los seres racionales, el de los intelectuales y Dios mismo, como punto cúlmine de toda la jerarquía. Y *Adam* contiene en potencia las *semina* o *germina* de toda vida; su elección determinará cual de estas semillas dará frutos, es decir, cual devendrá en acto. El hombre, así considerado, no es aquello que vemos. Así como a la planta no la hace la corteza, ni al buey su cuero, ni al cielo su forma circular, ni al ángel su separación de todo cuerpo, sino la naturaleza insensible, el alma bruta y sensual, la recta razón, y la inteligencia espiritual respectivamente.¹⁵⁸ Así, al hombre no lo hace aquello que percibimos con los sentidos, sino su parte superior, la naturaleza más elevada de las que confluyen en él: el alma racional.¹⁵⁹ De este modo, donde leemos “*Si vegetalia planta fiet*”¹⁶⁰, debemos entender *si actuase como una planta* y, por extensión *si se convirtiera en*

¹⁵⁷ *Oratio*, § 6, 28-30.

¹⁵⁸ *Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit.* (*Oratio*, § 7, 40)

¹⁵⁹ Pico había sugerido esto en el *Commento* (Cf. *Commento*, III, II).

¹⁶⁰ *Oratio*, § 6, 30.

planta.¹⁶¹ Es decir, si *Adam*, ni celeste ni terrestre¹⁶², imita —a la manera de los camaleones¹⁶³— la vida de los vegetales, será una planta; si la de los animales de labor, será una bestia; si con recta razón, como un filósofo, todo lo discierne, será un animal celeste; si imita la de un puro *contemplator*, será un espíritu más augusto revestido de carne humana.¹⁶⁴

En los últimos tres casos, la elección soslaya el cuerpo y se orienta hacia la transformación del hombre en un filósofo, un ángel o a la unión con Dios.

Centrándonos en la segunda de estas transformaciones, se ha de notar que Pico divide a los ángeles en Serafines, Querubines, y Tronos. Cada uno de estos tipos de ángeles está correlacionado con un atributo específico, el primero con el amor (*charitas*), el segundo con la inteligencia (*intelligentia*), y el tercero con el juicio (*iudicium*)¹⁶⁵, y cada uno de ellos es, jerárquicamente, superior al otro.¹⁶⁶ Imitando, pues, las actividades propias de estos ángeles, el hombre puede convertirse en un *augustius numen*.

Si el hombre no se conforma con la imitación de los seres de alguno de niveles ontológicos que comprende la Creación, aún le queda otro camino: replegarse en el centro de su unidad y *unus cum Deo spiritus factus*, es decir, ser hecho un espíritu con Dios.

¹⁶¹ Cf. Magnavacca, S., "Del Microcosmos al Macro-hombre"..., p. 322.

¹⁶² *Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas.* (Oratio, § 5, 22)

¹⁶³ *Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?* (Oratio § 7, 32)

¹⁶⁴ *Si quem enim videris deditum ventri, humi serpentem hominem, frutex est, non homo, quem vides; si quem io fantasiae quasi Calipsus vanis praestigiis cecucientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus mancipatum, brutum est, non homo, quem vides. Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris; caeleste est animal, non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal: hic augustius est numen humana carne circumvestitum.* (Oratio, § 7, 40-42)

¹⁶⁵ *Eam si et nos vixerimus (possumus enim) illorum sortem iam equaverimus. Ardet Saraph charitatis igne; fulget Cherub intelligentiae splendore; stat Thronus iudicii firmitate. Igitur si actuosae ad[d]icti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditates, in contemplandi ocio negociabimur, luce Cherubica undique corruscabitur. Si charitate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in Saraphicam effigiem repente flammabimur.* (Oratio, § 11, 56-60)

¹⁶⁶ *Superior angelus illuminat inferiorem non quia ei vel obiectum presentet luminosum: vel quod in se est unitum illi particulariset et dividat: Sed quia inferioris intellectum confortat et fortificat.* (Conclusiones secundum Egidium Romanum Numero XI, I.6.7)

Nótese que aquí ha ocurrido un cambio de registro. No se dice que puede “hacerse”, sino que puede “ser hecho” uno con Dios. Este pasaje sugiere que el hombre, por sus propios medios no puede hacerse uno con Dios, ni mucho menos *convertirse* en Dios, así como podía convertirse en planta o en un animal irracional. Es evidente que Pico está aludiendo a la necesidad de la ayuda divina, aunque sin declararlo expresamente, como también en otros pasajes, v.g. “... *Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.*”¹⁶⁷

Podrás *degenerare* —le dice Dios al hombre— hacia lo inferior, es decir, hacia los brutos, y podrás *regenerari* gracias a la determinación de tu espíritu. El verbo *degenerare*, huelga decirlo, es un infinitivo activo; *regenerari*, en cambio, es un infinitivo pasivo. Lo cual significa que el hombre puede degenerar por sus propios medios, es decir, exclusivamente a causa de su libre arbitrio, pero solo puede ser regenerado con la ayuda divina.

Pico exhorta a emular la dignidad y la gloria de los ángeles, a no conformarse con segundos puestos, es decir, con la forma de vida de los seres inferiores. Y refiriéndose a los ángeles expresa que “*Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores.*”¹⁶⁸, es decir, con solo quererlo, no seremos inferiores a ellos. *Cum voluerimus* no indica sino la determinación del espíritu (*animi sententia*).¹⁶⁹

La vida de los ángeles puede ser emulada una vez que se ha observado lo que éstos hacen y como viven su vida.¹⁷⁰ De esta suerte, el hombre, al vivir su vida a imagen de la angélica, estará a la par de ellos. Si, a pesar de estar entregado a la vida activa, el hombre cuida de las cosas inferiores con recta razón, será como los Tronos; si, deja la vida activa, y

ángel

¹⁶⁷ *Oratio*, § 5, 21.

¹⁶⁸ *Ibid.*, § 10, 53.

¹⁶⁹ Esta determinación u orientación del espíritu, es ya un tipo de acción; tal determinación implica algún tipo de *virtus*, y en lo referente a la asimilación de las cosas divinas, como se ve en las *Conclusiones*, las mismas se entienden como una disposición hacia las mismas. (*Non fit assimilatio ad divina per virtutes etiam purgati animi nisi dispositive. (Conclusiones, conclusiones secundum Plotinum, I.20.9)*)

¹⁷⁰ *Sed qua ratione, aut quid tandem agentes? Videamus quid illi agant, quam vivant vitam. (Oratio, § 11, 54-55)*

se vuelca a la contemplación, será iluminado como los Querubines; si arde por el amor del Artífice, adoptará la vida de los Serafines.¹⁷¹

La potestad de los Tronos —nos dice Pico— se alcanza juzgando, es decir, haciendo lo que ellos hacen; la sublimidad de los Serafines, se alcanza amando.¹⁷² Pero, para juzgar o amar algo hay que conocerlo primero. Por eso la vida querubínica, como intermedia entre el Trono y el Serafin, prepara al hombre para la vida seráfica y, al mismo tiempo ilumina el juicio de los Tronos. Este es el vínculo entre los ángeles, el *ordo Palladicus*, es decir, el orden del saber, a cuya cabeza se encuentra la filosofía contemplativa, que es lo que *Adam* primero debe emular, buscar y comprender.

Entonces, si la vida humana ha de ser moldeada de acuerdo con la querubínica, hay que conocer a fondo en qué consiste esta vida, es decir, cómo es ella, cuáles son sus acciones, cuales sus obras. Para saber en qué consiste la vida querubínica, primera a emular, Pico insita a leer los textos de quienes ya han sido iluminados: de los Santos Padres¹⁷³, de Pablo¹⁷⁴, de Job¹⁷⁵, y principalmente de Dionisio, quien expone qué es lo que hacen los querubines: “...*purgari illos, tum illuminari, postremo perfici.*”¹⁷⁶

Los Querubines se purifican, son iluminados y se vuelven, finalmente, perfectos. Pero el hombre no puede alcanzar esto por sí mismo, pues está inclinado naturalmente hacia lo carnal, de ahí que Pico vea en el estudio y en la filosofía una instancia

¹⁷¹ *Igitur si actuosae ad[d]icti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditates, in contemplandi ocio negociabimur, luce Cherubica undique corruscabimus. Si charitate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in Saraphicam effigiem repente flammabimur. (Oratio, § 11, 58-60)*

¹⁷² *Magna Thronorum potestas, quam iudicando; summa Saraphinorum sublimitas, quam amando assequimur. (Oratio § 11, 65)*

¹⁷³ *Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus, consequi non liceat, adeamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt. (Oratio, § 12, 71)*

¹⁷⁴ *Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinatorum exercitus viderit. (Oratio, § 12, 72)*

¹⁷⁵ *Percontemur et iustum Iob, qui fedus iniit cum Deo vitae prius quam ipse ederetur in vitam quid summus Deus in decem illis centenis millibus qui assistunt ei... (Oratio, § 16, 88)*

¹⁷⁶ *Oratio, § 12, 73.*

purificatoria, preparatoria para la vida angélica, entendida esta instancia como *aemulatio* de la vida querubínica.

Así las cosas, el hombre que quiera emular la vida querubínica deberá ascender por tres grados, a saber, *purgatio*, *illuminatio*, y *perfectio*. En este mundo, cada uno de estos grados puede alcanzarse mediante el estudio de las *scientiae especulativae*¹⁷⁷. En efecto, el hombre puede refrenar el ímpetu de las pasiones con la ciencia moral; disipar la oscuridad mental con la dialéctica, ya que ésta purifica el alma de las manchas de la ignorancia y del vicio, y en el alma así purificada, se ha de esparcir la luz de la filosofía natural que lo llevará al conocimiento de las cosas divinas, es decir, a la Teología, como la culminación intelectual del proceso purificadorio.¹⁷⁸ Pero esto no es todo, al emular la vida angélica se acerca a Dios, que respalda cada uno de los atributos de los ángeles.¹⁷⁹ El Serafin, por su parte, como punto cúlmine de la jerarquía angélica, está en Dios y Dios está en Él, es decir, son uno solo.¹⁸⁰ Recién aquí el hombre puede ser *unus cum Deo spiritus factus*¹⁸¹, recién aquí alcanza la felicidad.

A pesar de lo dicho hasta aquí, no hemos de olvidar, que el hombre no es microcosmos porque potencialmente puede recorrer todos los niveles ontológicos

¹⁷⁷ *Summum hominis bonum est perfectio per scientias speculativas. (Conclusiones, Conclusiones secundum Alpharabum numero XI, I.9.3)*

¹⁷⁸ *Quod cum per artem sermocinalem sive rationariam erimus consequuti, iam Cherubico spiritu animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc unum quasi Osyrim in multitudinem vi titanica dis[c]erpentes descendemus, nunc multitudinem quasi Osyridis membra in unum vi Phebea colligentes ascendemus, donec in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica foelicitate consumabimur. (Oratio, § 15, 87)*

¹⁷⁹ *Super Throno, idest iusto iudice, sedet Deus iudex seculorum. Super Cherub, idest contemplatore, volat atque eum quasi incubando fovet. Spiritus enim Domini fertur super aquas, has, inquam quae super caelos sunt, quae apud Iob Dominum laudant antelucanis hymnis. (Oratio, § 11, 61-63)*

¹⁸⁰ *Qui Saraph, idest amator est, in Deo est, et Deus in eo, immo et Deus et ipse unum sunt. (Oratio, § 11, 64) Nam in illius eminentissimam sublimati speculam, inde et quae sunt, quae erunt quaeque fuerint insectili metientes evo, et primevam pulchritudinem suspicientes, illorum Phebei vates, huius alati erimus amatores et ineffabili demum charitate, quasi aestro perciti, quasi Saraphini ardentes extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos. (Oratio, § 20, 119)*

¹⁸¹ *Ergo et nos Cherubicam in terris vitam emulantes, per moralem scientiam affectuum impetus cohercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debac[c]hentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus. (Oratio, § 13, 74-75)*

h. magicus

comprendidos en la creación, sino que lo es por reunir en sí dicha creación. En este sentido, el hombre es *magicus*.

Pico distingue entre dos tipos de magia. Por una parte, la que persigue la Iglesia, que no tiene base, ni fundamento, ni verdad, alguna. Esta es la magia que se practica *apud modernos*¹⁸² y se basa por completo en la autoridad de los demonios.¹⁸³ Por otra parte, la *magia naturalis*, que no entraña ningún tipo de saber sobrenatural, es la coronación de la filosofía natural.¹⁸⁴ Los griegos, para diferenciarlas, llaman a la primera *γοητείαν*, y a la segunda *μαγείαν*. Y así como la *γοητείαν* aleja al hombre de Dios, la *μαγείαν* lo acerca. Esta magia, digna, a juicio de Pico, de ser llamada *scientia*¹⁸⁵, conocida por los sabios, abarca el conocimiento de las cosas más secretas y de los misterios más profundos.¹⁸⁶ Por medio de ella, investigando el consenso del universo, que los griegos llaman *συμπάθειαν* (simpatía), traen a la luz los milagros escondidos del universo, en el seno de la naturaleza, en los misterios de Dios. Esta magia, más que cumplir milagros, por medio de *ἰνυγγες* (sortilegios), sirve a la milagrosa naturaleza¹⁸⁷, como se expresa en las *Conclusiones*:

*“Mirabilia artis magicæ non sunt nisi per unionem et actuationem eorum quæ seminaliter et separate sunt in natura.”*¹⁸⁸

Las *mirabilia* del arte mágica no consisten sino en la *unio* y *actuario* de aquellas cosas que *seminaliter* y *separate* existen en la naturaleza. Unión de lo separado y

¹⁸² *Tota Magia quæ in usu est apud modernos: et quam merito exterminat ecclesia nullam habet firmitatem: nullum fundamentum: nullam veritatem: quia pendet ex manu hostium primæ veritatis: potestatum harum tenebrarum: quæ tenebras falsitatis male dispositis intellectibus obfundunt. (Conclusiones, II.9.1)*

¹⁸³ *...in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa. (Oratio, § 37, 228)*

¹⁸⁴ *Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiæ absoluta consumatio. (§ 37, 229)*
Ex ista conclusione: et conclusione paradoxa dogmatizante .xlvi. sequitur quod magia sit nobilissima pars scientiæ naturalis. (Conclusiones, II.9.4)

¹⁸⁵ Cf. *Oratio*, § 38, 248.

¹⁸⁶ *Hanc omnes sapientes, omnes caelestium et divinarum rerum studiosae nationes, approbant et amplectuntur. (Oratio, § 37, 234)*

¹⁸⁷ *Haec, inter sparsas Dei beneficio et inter seminatas mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturæ sedula famulatur. (Oratio, § 38, 249)*

¹⁸⁸ *Conclusiones, II.9.11.*

republic

comprendidos en la creación, sino que lo es por reunir en sí dicha creación. En este sentido, el hombre es *magicus*.

Pico distingue entre dos tipos de magia. Por una parte, la que persigue la Iglesia, que no tiene base, ni fundamento, ni verdad, alguna. Esta es la magia que se practica *apud modernos*¹⁸² y se basa por completo en la autoridad de los demonios.¹⁸³ Por otra parte, la *magia naturalis*, que no entraña ningún tipo de saber sobrenatural, es la coronación de la filosofía natural.¹⁸⁴ Los griegos, para diferenciarlas, llaman a la primera *γοετείαν*, y a la segunda *μαγείαν*. Y así como la *γοετείαν* aleja al hombre de Dios, la *μαγείαν* lo acerca. Esta magia, digna, a juicio de Pico, de ser llamada *scientia*¹⁸⁵, conocida por los sabios, abarca el conocimiento de las cosas más secretas y de los misterios más profundos.¹⁸⁶ Por medio de ella, investigando el consenso del universo, que los griegos llaman *συμπάθειαν* (simpatía), traen a la luz los milagros escondidos del universo, en el seno de la naturaleza, en los misterios de Dios. Esta magia, más que cumplir milagros, por medio de *ἰνυγγες* (sortilegios), sirve a la milagrosa naturaleza¹⁸⁷, como se expresa en las *Conclusiones*:

*“Mirabilia artis magicæ non sunt nisi per unionem et actuationem eorum quæ seminaliter et separate sunt in natura.”*¹⁸⁸

Las *mirabilia* del arte mágica no consisten sino en la *unio* y *actuatío* de aquellas cosas que *seminaliter* y *separate* existen en la naturaleza. Unión de lo separado y

¹⁸² *Tota Magia quæ in usu est apud modernos: et quam merito exterminat ecclesia nullam habet firmitatem: nullum fundamentum: nullam veritatem: quia pendet ex manu hostium primæ veritatis: potestatum harum tenebrarum: quæ tenebras falsitatis male dispositis intellectibus obfundunt.* (*Conclusiones*, II.9.1)

¹⁸³ *...in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa.* (*Oratio*, § 37, 228)

¹⁸⁴ *Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiæ absoluta consumatio.* (§ 37, 229)
Ex ista conclusione: et conclusione paradoxa dogmatizante .xlvi. sequitur quod magiæ sit nobilissima pars scientiæ naturalis. (*Conclusiones*, II.9.4)

¹⁸⁵ Cf. *Oratio*, § 38, 248.

¹⁸⁶ *Hanc omnes sapientes, omnes caelestium et divinarum rerum studiosæ nationes, approbant et amplectuntur.* (*Oratio*, § 37, 234)

¹⁸⁷ *Haec, inter sparsas Dei beneficio et inter seminatatas mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturæ sedula famulatur.* (*Oratio*, § 38, 249)

¹⁸⁸ *Conclusiones*, II.9.11.

comprendidos en la creación, sino que lo es por reunir en sí dicha creación. En este sentido, el hombre es *magicus*.

Pico distingue entre dos tipos de magia. Por una parte, la que persigue la Iglesia, que no tiene base, ni fundamento, ni verdad, alguna. Esta es la magia que se practica *apud modernos*¹⁸² y se basa por completo en la autoridad de los demonios.¹⁸³ Por otra parte, la *magia naturalis*, que no entraña ningún tipo de saber sobrenatural, es la coronación de la filosofía natural.¹⁸⁴ Los griegos, para diferenciarlas, llaman a la primera *γοητεία*, y a la segunda *μαγείαν*. Y así como la *γοητεία* aleja al hombre de Dios, la *μαγείαν* lo acerca. Esta magia, digna, a juicio de Pico, de ser llamada *scientia*¹⁸⁵, conocida por los sabios, abarca el conocimiento de las cosas más secretas y de los misterios más profundos.¹⁸⁶ Por medio de ella, investigando el consenso del universo, que los griegos llaman *συμπάθειαν* (simpatía), traen a la luz los milagros escondidos del universo, en el seno de la naturaleza, en los misterios de Dios. Esta magia, más que cumplir milagros, por medio de *ἰνυγγες* (sortilegios), sirve a la milagrosa naturaleza¹⁸⁷, como se expresa en las *Conclusiones*:

*“Mirabilia artis magicae non sunt nisi per unionem et actuationem eorum quae seminaliter et separate sunt in natura.”*¹⁸⁸

Las *mirabilia* del arte mágica no consisten sino en la *unio* y *actuario* de aquellas cosas que *seminaliter* y *separate* existen en la naturaleza. Unión de lo separado y

¹⁸² *Tota Magia quae in usu est apud modernos: et quam merito exterminat ecclesia nullam habet firmitatem: nullum fundamentum: nullam veritatem: quia pendet ex manu hostium primae veritatis: potestatum harum tenebrarum: quae tenebras falsitatis male dispositis intellectibus obfundunt. (Conclusiones, II.9.1)*

¹⁸³ *...in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate constat, res mediis fidiis execranda et portentosa. (Oratio, § 37, 228)*

¹⁸⁴ *Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consumatio. (§ 37, 229) Ex ista conclusione: et conclusione paradoxa dogmatizante .xlvii. sequitur quod magia sit nobilissima pars scientiae naturalis. (Conclusiones, II.9.4)*

¹⁸⁵ Cf. *Oratio*, § 38, 248.

¹⁸⁶ *Hanc omnes sapientes, omnes caelestium et divinarum rerum studiosae nationes, approbant et amplectuntur. (Oratio, § 37, 234)*

¹⁸⁷ *Haec, inter sparsas Dei beneficio et inter seminatatas mundo virtutes, quasi de latebris evocans in lucem, non tam facit miranda quam facienti naturae sedula famulatur. (Oratio, § 38, 249)*

¹⁸⁸ *Conclusiones*, II.9.11.

actualización de lo que está en potencia. Todas las sustancias que están separadas en el universo, se unen en el hombre, pero se unen *seminaliter*, es decir, en potencia y solo devienen en acto, como hemos dicho, *ex animis determinatio*. Y, como no hay virtud alguna en el cielo y en la tierra, seminalmente o separada, que no pueda actualizar y unir el mago.¹⁸⁹ El hombre, por consiguiente, naturalmente es obra de la magia, pues, lo que el mago hizo por medio del arte, la naturaleza ya lo hizo antes haciendo al hombre, hombre.¹⁹⁰ El obrar mágico no consiste sino en casar al mundo (*maritare mundum*)¹⁹¹, y el hombre adánico, en tanto microcosmos, naturalmente casa al mundo.

2. Segunda fase: el cuarto mundo, "*imago Dei, imago Christi*".

El *Heptaplus*, de 1489, la obra fundamental de esta fase, es un texto exegético. En el mismo, Pico interpreta los siete días de la creación bajo la égida de la teología poética, procurando mostrar que Moisés, a quien atribuye la autoría de los primeros libros de las Escrituras, ha incluido, metafórica y poéticamente, en unos pocos versículos, todo lo que existe en el universo, el cual consiste aquí en cuatro mundos.

Toda la creación heptaplusiana se funda en una estructura numérica, puesto que procede de Dios, la unidad perfecta.¹⁹² La unidad de Dios es una y trina, y a su imagen la unidad de todas las criaturas es triple. Primero, en cada una de ellas se da la unidad por la cual cada cosa es una. Segundo, la unidad por la cual cada criatura se une a otra; esta es la razón por la que todas las partes del mundo constituyen un solo mundo. Tercero, y más importante es aquella por la que todo el universo es uno con su *Opifex*.¹⁹³

¹⁸⁹ *Nulla est virtus in caelo: aut in terra seminaliter et separata quam et actuare et unire magus non possit. (Conclusiones, II.9.5.)*

¹⁹⁰ *Quod magus homo facit per artem fecit natura naturaliter faciendo hominem (Conclusiones, II.9.10.)*

¹⁹¹ *Magicam operari non est aliud quam maritare mundum. (Conclusiones, II.9.13.)*

¹⁹² *Quicquid est post unitatem numerus, unita perfectus et consummatus est. sola unitas, omnia simplex, a se perfecta, non agreditur se, sed individua simplicitate et solitaria sibi cohaeret quia supest sibi, nullus indiga, plena suis divitiis. Numerus sua natura cum sit similitudo, unitatis beneficio sit simplex quantum ipse simplicitatis, capax, quamquam autem numerus quisque, qua magis ab unitate sit procul, in maiorem semper indicat multitudinem plusque in eo dissimilitudinis, plus partium, plus compositurae sit, nullus est tamen ita unitati proximus qui multitudo non sit, adventitiam habens unitatem unaque natura sed compositione. (Heptaplus, III, I)*

¹⁹³ *Es trinitatis divinae in creatura multiplex vestigium [...] ... in creaturis unitatem videmus dispositam triplici ratione deprehendimus. Es enim primum ea in rebus unitas, quo unum quodque sibi est unum sibi*

Puesto que la unidad del universo es trina, Pico sostiene que éste se divide en tres mundos: el “*intelligibilis*” o “*angelicus*”, luego el *caelestis*, y, por último, el “*sublunaris*” o “*elementaris*”.¹⁹⁴ Estos tres mundos son uno sólo porque todo lo que está en cada uno de ellos, también está en cada uno de los otros.¹⁹⁵

En el primer mundo, compuesto de la naturaleza divina del espíritu, inmediatamente debajo de Dios, se encuentran los ángeles, los cuales se organizan —siguiendo otra vez el juicio de Dionisio— en tres estratos. La jerarquía suprema (*suprema hierarchia*), que solo se ocupa de la contemplación. El orden intermedio (*medius ordo*), encargado de funciones celestes. Y la última jerarquía (*postrema hierarchia*), dividida en principados (*principatus*), arcángeles (*archangeli*) y ángeles (*angeli*) cuya actividad está al cuidado de cosas sublunares: los *principatus* cuidan de los Estados, los *archangeli*, de los misterios y ceremonias sagradas, los *angeli* atienden las ocupaciones privadas.¹⁹⁶ Empero, en

constat atque cohaeret. Est ea secundo, per quam altera alteri creatura unitur et per quam demum omnes mundi partes unus sunt mundus. Tertia atque omnium principalissima est, quo totum universum cum suo opifice [...] est unum. Adest trifaria haec unio unicuique rei per suam unam simplicem unitatem derivatam ab illo uno... (Heptaplus, VI, Prooemium)

¹⁹⁴ *Tres mundos figurat antiquitas. Supremum omniumultramundanum, quem theologi angelicum, philosophi autem intellectuali vocant [...] Proximum huic caelestem; postremum onium sublunarem hunc, quem nos incolimus. Hic tenebrarum mundus; elle autem lucis; coleum ex lucis et tenebris temperatur [...] illic vita perpetua et stabilis operatio; in caelo vitae stabilitas, operationem locorumque vicissitudo [...] Hic ex caduca corporis substantia; ille ex divina mentis natura; caelum ex corpore, sed incorrupto, ex mente sed mancipata corpori constituitur. (Heptaplus, Aliud Prooemium)*

¹⁹⁵ Cf. *Heptaplus, Aliud Prooemium*.

Se ha visto bajo estos cuatro mundos los mundos de la Cábala sefirótica: *Atzilút*, *Beriyah*, *Yetzirah*, *Asiyáh*. *Atzilút*, es el mundo de las emanaciones. *Beriyah*, el de la creación. La palabra misma “*Beriyah*”, es de la misma familia que el verbo hebreo “*boráh*”, de la misma raíz bilítera “*BR*”, que aparece una sola vez en todo el texto Bíblico y significa crear desde la nada, por ello sólo de Dios puede predicarse una acción semejante y en las traducciones latinas de las sagradas escrituras aparece traducido en la expresión *creatio ex nihilo*. El tercer mundo, *Yetzirah*, es el de las formaciones o de los fundamentos. Y, por último, *Asiyáh*, el mundo de los elementos, en otras palabras, aquél en el cual existimos. La posibilidad de correspondencia entre los mundos que menciona Pico y los cabalísticos ha generado muchas discusiones, las cuales no forman parte de esta investigación. (Cf. Garin, E., *Pico della Mirandola. Vita e dottrina...*, pp. 137-154)

¹⁹⁶ *Consonare Dyonisii doctrinae magis nequeant. Suprema hierarchia cum, sut scribi ille, soli vacet contemplatione merito per aquas figurata est, quae super caelos, idest super omnem circa mundana sive caelestia sive terrena actionem sunt constitutae, et Deum perenni sono indesinenter laudant. Medius autem ordo cum sit caelestibus officiis delegatus, profecto non poterat congruentis quam per firmamentum, idest per caelum significare. Postrema hierarchia, etsi natura supra omne sit corpus supraque caelum, curant tamen ea quae sunt sub caelo et, cum dividatur in principatus archangelos et angelos, omnium horum operatio omnis circa ea est tantum quae sunt sub luna; principatum circa res publicas et reges ac principes, ut ex danielle cognoscimus, archangelorum circa mysteria et sacras ceremonias; angeli privatis student rebus et singulis hominibus adhibentur. (Heptaplus, III, III)*

referencia al hombre considerado espiritualmente, las funciones angélicas son, al igual que en la *Oratio, purgatio, intellectio y perfectio*.¹⁹⁷ Aquí las mismas están distribuidas en la jerarquía superior, media e inferior respectivamente.¹⁹⁸

El mundo siguiente, el *caelesti*, está poblado de cuerpos incorruptibles y compuesto por las siete esferas de los planetas, la de las estrellas fijas, y el noveno, que no se puede conocer por medio de los sentidos, sino por la razón. Estos orbes, en conjunto, comprenden una figura unitaria que completa en sí la escala del 10¹⁹⁹.

Repetiendo la tesis del *Commento*, Pico asegura que los astros poseen un alma como la del hombre²⁰⁰, por la que cada uno de ellos tiene influencia sobre uno de los elementos.²⁰¹

El tercer mundo, el *elementaris*, deriva de una *materia ruda*, pura potencia, privada de formas, pero con la capacidad para recibirlas a todas.²⁰² De la posterior unión de la *materia* y la *forma*, brota una naturaleza compuesta de la que derivan los cuerpos sublunares, divididos en tres regiones: éter (*aether*), la región media (*aeris meditullium*) o *firmamentum* y la parte inferior, sede de los elementos simples, intermedios entre la mezcla y la simplicidad y de las naturalezas compuestas, respectivamente. A éste último

¹⁹⁷ Diversos ángeles, organizados en nueve órdenes presiden diferentes funciones corporales y otras actividades humanas. Lo que aquí se subraya es que al considerar al hombre únicamente desde el punto de vista de su espiritualidad, la función de los ángeles en referencia a él son las de *purgatio, intellectio y perfectio*.

¹⁹⁸ *Cum enim (ut tradit Dyonisius) tres sint actiones angelicae, purgatio, intellectio, perfectio, sic sunt distributae, ut purget ultimus ordo, supremus perficiat, medius autem hic, de quo nunc agimus, illuminet. (Heptaplus, III, V)*

¹⁹⁹ *Supra novem caelorum orbes, idest septem planetas et sphaeram octavam, quam vocant inerrantem, nonumque orbem, qui ratione non sensu deprehensus est primusque est inter corpora quae moventur, creditum esse decimum caelum, fixum, manens et quietum, quod motu nullo participet. (Heptaplus, II, I)*

²⁰⁰ *Adiecit igitur Deus caelesti Machinae vivam substantiam et rationalem, participem intellectus, ideoque ad imaginem et similitudinem suam hanc voluit praesse his, de quibus paulo antediximus, animantibus, idest sideris omnibus signis et planetis, quae illius ita nutu versantur, ita dicto oboediunt ut nulla mora, nulla sit contumacia. Quod brutis elementorum corporibus non pariter accidit. (Heptaplus, II, VI)*

²⁰¹ *Calet Iuppiter, calet Mars, Calet et Sol, sed Martis calor hacer et violentus, Iovis beneficus, in Sole et acre illud et violentum, Martis et Iovis beneficam proprietatem videmus, idest mixtam ex his temperatamque mediam quandam, ut ita dixerim naturam. Iuppiter felix, Mars infaustus, Sol partem quidem bonus partim est malus... (Heptaplus, II, III)*

²⁰² *La privatio es no una de las causas de la materia, sino que está situada en su faz externa, a modo de límite. (...neque enim privatio materiae essentia est, ut probat Aristoteles... (Heptaplus, I, II))*

corresponde toda la diversidad propia de la vida de los vegetales y animales, el supremo de los cuales es el hombre.

Como final del mundo angélico y principio del elemental se encuentra el hombre, que es un cuarto mundo, aquel en el que se encuentran juntamente todas las cosas que están en los otros, al hombre así considerado los Evangelios lo designan con el nombre de “*omnis creaturae*”.²⁰³ No es un cuarto mundo en el sentido de una nueva criatura, sino como una síntesis de los otros tres²⁰⁴, para referirse al cual, el Mirandolano no utiliza el término “*microcosmus*”, sino la expresión “*minor mundus*”²⁰⁵ o “*parvus mundus*”.²⁰⁶

El hombre del *Heptaplus* tiene una naturaleza humana (*natura hominis*)²⁰⁷ a diferencia del hombre de la *Oratio*, que es una *opus indiscretae imaginis*. Esta *natura hominis* consiste en la unión de cuerpo y alma racional, y es exclusivamente a causa de esta última que el hombre es hombre.

El alma racional, como también se afirmaba en el *Commento*, es una sustancia que se mueve a sí misma con un movimiento circular al igual que lo hacen los cielos.²⁰⁸ Por encima de la parte racional está la *intelligentia*, gracias a la cual está en comunidad con los ángeles.

²⁰³ *Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis. Hic ipse homo [...] in Evangelio omnis creaturae appellatione censetur... (Heptaplus, Aliud Prooemium)*

²⁰⁴ *...qui non tantum quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trivius quos diximus complexus coligatio. (Heptaplus, V, VI)*

²⁰⁵ *Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et coelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur. (Heptaplus, Aliud Prooemium).*

²⁰⁶ *Heptaplus, Expositio primae dictionis, idest “in principio”.*

²⁰⁷ Somos concientes de que Pico utiliza también en la *Oratio* la expresión *natura hominis*, pero lo hace al referirse al examen de las opiniones de otros: *Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis...* (*Oratio*, § 2, 3). El subrayado es mío.

²⁰⁸ Toda criatura que, procediendo de la invisible unidad de Dios, regresa a ella siguiendo un movimiento circular es denominada “*circulo*” o “*circulo intelligibile*” porque la figura circular regresa al mismo punto del que comienza. Tal capacidad se encuentra solamente en dos naturalezas: en la angélica y en la racional, ambas sustancias inmortales. Solo estas dos naturalezas son capaces de felicidad, pues la felicidad no es otra cosa que alcanzar el sumo bien y su fin último: Dios, principio y fin de todas las cosas. (Cf. *Commento*, II, XV)

El cuerpo, por su parte, es de una sustancia pesada como la tierra, y contiene los cinco sentidos, cuya función es proporcionar vida y salud al cuerpo, y sin ellos no se podría vivir. Los cinco confluyen en un *sensus communis*, ubicado en el corazón.

Entre el cuerpo terreno y la sustancia celeste del alma existe un vínculo que asegura que sustancias tan diversas como las mencionadas puedan entrar en contacto: el "*spiritus*".²⁰⁹

A estos componentes debemos sumar otros tres: la *dianoia*, que es la parte del alma que se dirige hacia el espíritu de Dios, aunque sin alcanzarlo y la *dóxa*, que es la que, a la inversa, se orienta hacia las cosas corporales, y el *appetitus*, esas "*bestiae*" que viven en las entrañas del ser humano²¹⁰, por las cuales sigue las afecciones corporales.²¹¹

Recapitulando, la naturaleza humana comprende nueve partes: *corpus mortalis*, *sensus communis* y *particulares*, *anima rationalis*, *spiritus*, *diánoia*, *dóxa*, *appetiti*, *intellectus*, y *animus*, la parte más elevada del alma, aquella en la que se refleja la imagen de la Trinidad divina. En pro de esta última consideración, Pico retoma la clásica posición judeo-cristiana, enfatizando en que además de ser una síntesis de los otros mundos, el hombre es *imago Dei*:

"Videte quamvis quae diximus adamussim conveniat quodsubiicitur factum a Deo hominem ad suam imaginem, ut praesset piscibus, avibus et bestiis, quae tum aquae tum terra produxerant; et quidem de homine iam supra

²⁰⁹ *Factam vidimus mentionem de triplici parte humanae substantiae, videlicet de rationali, de mortali hoc corpore et medio spiritu. Duae reliquae sunt. Nam inter partem rationalem, quo homines sumus, et omne illud quod corporeum est in nobis, sive sit crassum sive sit tenue et spirituale, media nobis est pars sensualis, quo brutis communicatio, quoadmodum infra rationem est sensus unde commercium cum animalibus, ita supra rationem intelligentia est, per quam dicere illud Ioannis possumus "societas nostra cum angelis est". Vides quid infra, quid supra nostra sit rationem... (Heptaplus, IV, II)*

Corpus dicitur terra, quoniam terrosa et gravis substantia est. Quare et de homo factum, ut scribit Moses, homini dedit appellationem. Verum inter terrenum corpus et coeleste animi substantiam opus fuit medio vinculo, quoda tam distantes naturas invicem copularet; huic numeri delegatum illud tenue et spirituale copusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant, quem et diviniore esse natura quam elementa et caelo proportione respondere Aristoteles scribit, hic nunx nuncupatur, quae cognominatio convenire magis non posset philosophorum sententiae et medicorum, quorum omnium communis est consensus esse illum substantia maxime lucida et nulla re magis quam luce gaudere, favere et recreari. (Heptaplus, IV, I)

²¹⁰ *Ha tenuis de viribus animi cognoscentibus. Nunc ad eas se transfert, quorum opus appetere, irae videlicet et libidinis, id est concupiscente, sedes. Has per bestias designat et irrationale genus vivendum, quia sunt nobis cum bestiis communes est, quod est infelicium, ad brutalem saepe nos vitam impellunt. [...] Intus enim atque nostris adeo visceribus bruta sunt, ut non procul peregrinandum sit ut migremus ad illa. (Heptaplus, IV, V)*

²¹¹ *Ad quos autem, idest sensum imaginationis, affectiones illas referamus, quae spiritualis magis et nostrae potius cogitationis quam carnis sabores dici possunt... (Heptaplus, IV, V)*

disputabamus, sed nunc primum in eo Dei imagem intelligimus, unde illi in bruta dictio et imperium. Sic et enim a natura institutus homo, ut ratio sensibus dominetur, frenoreturque illius lege omnis tum irae tum libidinis furor et appetentia, sed, obliterated imagine Dei per maculam peccati, coepimus miseriet infelices servire bestiis nostris et cum rege chaldeo diversari inter illas, humi praecumbere, cupidi terrenorum, obliti patriae, obliti patris, m obliti regni et datae nobis in privilegium pristinae dignitatis. Scilicet homo cum in honore esset non intellexit, sed comparatus estuimentis insipientibus et similis factus est illis.”²¹²

Dios creó al hombre *ad suam imaginem* y le dio dominio sobre los peces, las aves y las bestias y todos los seres que produjeran la tierra y el agua. Es este dominio aquello que hace al hombre una imagen de Dios. Lo es, en efecto, porque fue creado para tener dominio y mando sobre *pisces, aves et bestiae*, es decir, los *appetiti* propios de la naturaleza animal, y para que *naturaliter* pusiese freno a la ira, al deseo libidinoso, etc. Pero olvidada la imagen de Dios por la *maccula peccati*, los hombres empezaron a servir a las bestias que habitan en él (*gregum suorum*) olvidados del reino y de la prístina dignidad que le fue dada en privilegio. El hombre —continúa Pico— cuando estuvo en honor no lo comprendió y se rebajó al nivel de los estúpidos ganados, haciéndose semejante a ellos.

No se nos habla aquí del hombre adánico, de ese hombre que es el interlocutor de Dios en la *Oratio*, sino del hombre caído, post-adánico. Con todo, Pico, para contraponer la mayor miseria del ser humano a su mayor ventura, desarrolla los fundamentos antropológicos que son condición para la redención del hombre caído, hace uso para ello, de la figura mítica de Adán y establece una distinción entre dos *Adames*: *primus* y *novissimus*.²¹³ En la caída del *Adam primus*, obediente más a Satanás que a Dios, el hombre pierde algo de su dignidad, degenera de hombre a animal, y se hace hijo de la carne. En el *Adam novissimus*, es decir, Jesucristo, el hombre se hace hijo según el espíritu, y por la Gracia es regenerado como hombre.

²¹² *Heptaplus*, IV, VI.

²¹³ *Verum sicut omnes in primo Adam, qui oboedit Sathanae magis quam Deo cuius filii secundum carnem, deformati ab homine degeneramus ad brutum, ita in Adam novissimo Iesu Christo qui voluntatem Patris implevit et suo sanguine debellavit spiritalis, cuius filii omnes secundum spiritum, reformati per gratiam regeneramur ab homine in adoptione filiarum Dei, si modo ut in illo ita nobis princeps tenebrarum et mundi huius nihil invenerit. (Heptaplus, IV, VII).*

Si bien en el *Oratio* Pico sugiere la presencia de la Gracia divina coadyubante en el pasaje del *degenerare* al *regenerari*, en el *Heptaplus* la afirma categóricamente: este pasaje se produce por la intercesión de Jesucristo, metafórico portador de la Gracia. En éste hombre así regenerado, la naturaleza del mundo corruptible se detiene y recoge.²¹⁴

El hombre heptaplusiano, *omnis creaturae*, es superior a los ángeles, pero no lo es simplemente por el hecho de ser un ser libre, como en la fase anterior, sino por causa de Jesucristo, *primogenitus omnis creaturae*. Cristo no solo es *omnis creaturae*, sino *primogenitus*, pues en su cuerpo habitó la divinidad toda, y así como se ha dicho que el hombre es el fin de todos los seres elementales y el principio de los celestiales, así, Cristo es la consumación de todos los hombres.²¹⁵

Cristo *ut homo quo homo*, es decir, como hombre, y en tanto que hombre, enseña (*doceat*), ilumina (*illuminat*) y perfecciona (*perficiat*) a los ángeles. *Docere*, *illuminare* y *perficere* están correlacionados con las funciones angélicas, que en la el *Heptaplus* son idénticas a las de la *Oratio*²¹⁶, *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*.²¹⁷

El hombre, a quien por la Gracia de Cristo se le dio el poder de volver a ser *filius Dei*, puede elevarse en Cristo, por sobre los ángeles.²¹⁸ Todas las cosas inferiores están enderezadas este hombre y en él ganan en nobleza, incluso los ángeles se le subordinan y lo

²¹⁴ *Post plantas enim ea sunt mixta quae sentiunt et moventur [...] Haec autem animalia quae citra omnem controversiam motu sensuque participant, et hic a Mose et in Timaeo, in volatilia, et in aquis degentia distinguuntur supremus omnium et princeps homo, qua mundi corruptibilis natura progressa sistit pedem et receptui conit. (Heptaplus, I, VI)*

²¹⁵ *...quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta esta consummatio Christus... (Heptaplus, I, VII)*

²¹⁶ La diferencia entre uno y otro texto estriba en la categorización de los ángeles. Aquí no se habla, v.g., del Querubín, Serafin, etc. sino de la jerarquía suprema (*suprema hierarchia*), que solo se ocupa de la contemplación, el orden intermedio (*medius ordo*), encargado de funciones celestes y la última jerarquía (*postrema hierarchia*), dividida en una caterva de ángeles que se ocupan de cuestiones específicas. (Cf. *Heptaplus*, III, III)

²¹⁷ Se ha de advertir, que, como hemos expresado oportunamente, la *purgatio* adviene en el hombre a causa del estudio de la moral y la dialéctica. Respecto de las relaciones entre la *intellectio* y el *illuminare*, por una parte, y de la *perfectio* y el *perficere*, por otra, son evidentes.

(Adsit ille nobis et laequeum conterat, quiet contriuit Sathanam sub nostris pedibus, Iesus Christus primogenitus omnis creaturae; hic laequeum profecto conterit et nodum omnem solvuit et abrumpti, quoniam non solum in eo in qua tota divinitas corpotaliter habitavit adeo sublimata est natura humana, ut homo Christus, quo homo est, si credimus Dionisio, angelos doceat, illuminat et perficiat... (Heptaplus, III, VII))

²¹⁸ *...sedet nos omnes, quibus data potestas filios Dei fieri per gratiam cuius dator es Christus supra angelicam dignitatem evehi possumus. (Heptaplus, III, VII)*

asisten en el cuidado de las cosas humanas.²¹⁹ Este hombre redimido es el *Magnum miraculum* del que puede enorgullecerse la naturaleza humana, y por eso ninguna sustancia creada desdeña servirle, a él se someten los elementos, los brutos, por él se fatiga el cielo, a él procuran la salvación los espíritus angélicos, y todas las criaturas lo aman porque reconocen en él su ser entero²²⁰, pues, “*caelestium et terrestrium vinculus et nodus est.*”²²¹

El alma del hombre fue templada por el mismo artífice y con los mismos elementos que las almas de los cuerpos celestes, por eso éste —advierte Pico— no puede hacerse siervo de su *frater*, de una sustancia que es igual a la suya. En esta aseveración, nuestro filósofo, al igual que en la *Oratio* y el *Commento*, no mide la condición del hombre por su *infirmis corpus*, sino por el *animus*, que sobrepasa el ámbito entero de los cielos y el cuerpo entero de los tiempos.²²² Las estrellas fueron, pues, creadas para utilidad de los humanos²²³, la sumisión al designio de los astros implica una subversión del *ordo mundi* y una desobediencia a la voluntad del *Opifex*. Tal subversión y desobediencia se traducen en desagrado de Dios y del cielo hacia el hombre. El cielo, en efecto, al ser creado por Dios, conserva *Dei consilia et mundi ordo* en lo profundo de su ser.²²⁴ Se comprende así que al

²¹⁹ *Postremo hominis neminit, non quia homo sit angelus, sed quia angeli mundi finis est terminus, quemadmodum et de natura corruptibili agens principium et caput; quo fit ut ad tres mundos tractatus hominis pertineat, ad eum qui sibi est proprium et ad utrumque externum, incorporeum scilicet et elementarem, quorum ita est medius ut alterius finis, alterius principium statuatur. (Heptaplus, III, VII)*

²²⁰ *... est coelesti animus ratione pollens; est angelicae mentis participatio. Est horum omnium simul in unum confluentium naturarum vere divino possessio, ut libeat exclamar illud Mercuri: “magnum, O Asclepi, miraculum est homo”. Hoc praecipue nomine gloriari humana conditio potest, quo etiam factum ut servire illa creata substantia dedignetur. Huic terra et elementa, huic bruta sunt praesta et famulantur, huic militat coelum, huic salutem bonumque procurant angelicae mentes, siquidem verum est quod scribit Paulus, esse omnes administratorios spiritus in ministerium missos propter eos qui hereditati salutis sunt destinati. Nec mirum alicui videri debet amari illum ab omnibus in quo omnia sunt aliquid, immo se tota et sua omnia agnoscunt. (Heptaplus, V, VI)*

²²¹ *Homini mancipatur terrestria, homini favent celestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est... (Heptaplus, V, VII)*

²²² *Nobilis haec creatura et nobis suscipienda et celebranda; sed, si vel, platonicae sententiae, ut theologos taceam, cuius modo neminimus, non sumus obliti, temperatos animos nostros ab opifice Deo in eodem cratere ex iidemque elementis cum caelestibus animis, videamus ne nos illorum servos velimus, quos nos fratres esse natura voluit. (Heptaplus, II, VII)*

²²³ *Hoc praecipi alibi Propheta noster, admonens cavendum homini ne suscipiens solem lunam et stellas colat ea quae Deus creavit in ministerium cunctis gentibus... (Heptaplus, II, VII)*

²²⁴ *“...videamus menos librum servos vellimus, quos nos fratres esse natura voluit. Neque nostram conditionem de hoc infirmo corpore metiantur, neque enim homo, ut scriptum in Alcibiade, hoc quod videmus fragile et terrenum, sed animus est, sed intellectus, qui omnem ambitum caeli, omnem decursum*

caer *Adam primus*, con él había caído toda el universo, que es a imagen del hombre, un *magnus homo*, macrohombre.²²⁵ De este modo, el hombre que en un principio era un espejo del universo, en un giro propio del Humanismo, hace del mundo su espejo. Así pues, tan grande fue el ruido de su caída que no podía ser omitida ni reparada sino por quien había creado la naturaleza entera.²²⁶

Pero el hombre no puede unirse a Dios sino a través de aquél que unió al hombre y a Dios en sí mismo, como *verus mediator* que es, y como en él Dios revistió forma humana, a través de él, todos los hombres se hacen hijos de Dios.²²⁷ Y debe subrayarse “todos”, pues tanto los gentiles como los judíos son llamados al bautismo, por el cual se transfunde en el hombre la virtud de Cristo y es regenerado como hijo de Dios, no nacido de la sangre, sino de Dios.²²⁸ Así, al decir Dios: “hagamos al hombre a imagen nuestra” habría indicado, no sólo a Su imagen, sino también de Cristo. Este es el hombre bautizado, regenerado, invisible, constituido por el *animus*, imagen de la Trinidad; éste es el hombre incorpóreo que rige al hombre visible.²²⁹ Los hijos de Dios son, de este modo, los que viven en el espíritu, destinados, como hermanos de Cristo, a la herencia que poseerán felizmente en la Jerusalén celeste como premio de la fe y la vida rectamente vivida.²³⁰

temporis excedit. cavendum igitur ne, quod multi faciunt, plus caelo dantes, plus tribuentes quam sit necesse, ei voluntati Opificis et ordini universi repugnemos, simulque ipsi caelo, cui Dei consilia et mundi ordo maxime cordi sunt dum studere, displiceamus. (Heptaplus, II, VII.)

²²⁵ Esta es la expresión de Filón, que el Mirandolano retoma hacia el final del *Heptaplus* (Cf. *Heptaplus, Expositio bereshit*)

²²⁶ *Namet congruum fuit ut cui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa. Nec erat, si cum homine tota natura pericliabatur, eius iactura aut negligenda aut reparanda per alium quam per quem tota fuerat instituta natura. (Heptaplus, V, VII.)*

²²⁷ *...non posse homine Deo coniungi nisi per eum qui, cum in se ipso hominem Deo coniunxerit, verus mediator effectus, potest ita homines Deo annectere ut, sicut in eo filius Dei hominem induit, ita per eum homines Dei filii sunt. (Heptaplus, VI, VII.)*

²²⁸ Según Pico, en el sacramento del bautismo se halla toda la virtud operante de la Trinidad.

²²⁹ *...esse hominem similem Deo, praesertim qua parte in animo trinitatis imago representatur. (Heptaplus, V, VI)*

²³⁰ *Quoniam autem supremum beneficium corporati verbi id fuit, ut per Baptismi sacramentum, per quod virtus Christi in nos transfunditur regeneremur in filios Dei non ex sanguinibus sed ex Deo nati, [...] conversis enim ad Christum gentibus et Iudaeis, hac erat reliquum, ut per sanctissimi lavacrum domini cruci se conformantes, reformaretur ad imaginem Dei nam si Baptismus Dei filios facit, filius autem imago Patris, nonne totius trinitatis virtus operans in Baptismo illa est quae dicit: “faciamus hominem ad imaginem*

III

PAX

(A)

PAX LULLIANA

La pax luliana no existe en el mundo de la divinidad, pues supone la unión de dos o más cosas pasibles de ser contrarias entre sí, y en el Dios luliano no hay contrarietas. En las *Dignitates* solo se dan dos relaciones: la de concordantia o (en catalán) *concordança* entre ellas y la de differentia o diferencia entre los correlativos de cada una de ellas. Lo que Lull entiende por “pax” o “pau” es esta misma *concordantia* que, a través de las *Dignitates*, encontramos en todo lo creado, pero contemplada no ya desde el punto de vista teológico, metafísico, ontológico o natural, sino moral. Dicho al revés: la *pax* luliana consiste en el *ordo universalis* moralmente considerado. Es la búsqueda de la *pax*, así concebida, la que dirige el desarrollo del pensamiento luliano, la misma implica, primero, una relación entre el hombre y Dios, segundo, entre un hombre con otros.

En este sentido, la paz es concebida como una de las características propias del prístino estado de la humanidad:

“Guerra fo enfre Déu e l’humà linatge com Adam hac pecat e tuit eren desviats de pau e de la bendicció de Déu, e per ço car la guerra era molt gran, covenc que Déus en sa pròpia persona vengués metre pau e concòrdia enfre Déu e creatura; e per açò la persona del Fill venc en nostra dona santa Maria pendre carn, e pujà pendre mort en la creu en quant era home.”²³¹

El pecado de Adán es lo que provoca la ruptura de la pau primigenia. El hombre post-adánico está, en su condición natural, alejado de la paz y bendición divina. Sin embargo, por medio de Jesucristo fue restablecida la paz y *concòrdia* entre Dios y el género humano, o —para repetir las palabras que ya hemos usado— el género humano resulta re-

nostram”? Si igitur sumus ad imaginem Dei, sumus et filii [...] Qui igitur vivunt, ii sunt filii Dei, ii Christus fratres, idestinati aeternae hereditati quam mercedem et fidei et bene actae vitae in caelesti Hierusalem feliciter possidebunt. (Heptaplus, VII, VII)

²³¹ *Blanquerna, OE I, LXXXI, p. 233.*

creado en Cristo.²³² De aquí en más, la pacificación del mundo implicará una evangelización universal del género humano. Asimismo, los ideales pacifistas de Llull han de poder aplicarse en todos los niveles del mundo del hombre, que abarca desde situaciones cotidianas hasta las disputas teológicas más intrincadas. Bajo estas consideraciones, la concepción luliana de la *pax* es expuesta, con especial énfasis, en el *Libre de Evast, d'Aloma e de Blanquerna* de 1283.

El texto de *Blanquerna*, como usualmente se lo llama, consiste en una novela en parte utópica y en parte autobiográfica, y está dividida en cinco libros, los cuales simbolizan las cinco llagas que Cristo sufrió en la cruz del calvario. En cada libro se desarrollan las características propias de diferentes estilos de vida: el estado matrimonial, el religioso, el de prelatura o prelación, el apostólico y el eremítico. Llull ubica estos diversos estados en una sucesión que sigue un grado de espiritualidad ascendente, aunque es posible servir a Dios en cada uno de ellos.²³³

En el contenido de la obra se relata la vida de Blanquerna, hijo de Evast y Aloma, desde su nacimiento hasta la consumación de su vida de eremita, a lo largo de la cual se recorren los cinco estados mencionados.

El Libro III, de la prelación, contiene un capítulo dedicado a la paz (LXXV). Esta parte del texto nos presenta a Blanquerna, ya convertido en obispo, quien había elegido *l'ofici de pacificar*²³⁴ (tarea u oficio de pacificador):

*“Aquell bisbe preïcava tots jorns de pau, e deïa que guerra e treball és ocasió de tots mals, e pau és ocasió de tots béns; e per açò Jesucrist preïcava tots jorns pau, dementre que era enfre nos.”*²³⁵

En el precedente pasaje encontramos, entre otras cosas, la vindicación de la búsqueda de paz como prerrogativa propia de los hombres de la Iglesia²³⁶, y una definición

²³² Cf. *Doctrina Pueril*, I, IV, 4.

²³³ *A significança de dels cinc nafres les quals nostre senyor Déus Jesucrist prengué en l'arbre de la vera creu per reembre lo seu poble de la servitud del diable e captivitat en què estava, volem departit aquest libre en cinc libres, per dar doctrina e regla de la manera segons la qual són significats, en aquest libre, cinc estaments de gents a les quals és bo tenir aquest libre. Lo primer és de matrimoni; lo segon és de religió; lo tercer és de prelació; lo quart és d'apostolical estament, qui és en lo papa e cardenals; lo cinquè és de vida ermitana.* (*Blanquerna*, OE I, Pròleg, p.123)

²³⁴ Cf. *Blanquerna*, LXXV.

²³⁵ *Blanquerna*, OE I, LXXV, p.221.

concisa de “pau”: “pau és ocasió de tots béns”; la paz es la ocasión de todos los bienes. Es la condición de posibilidad para que se produzca el bien, y entre ellos, el bien mayor: la redención del género humano.

La reflexión irenista de Ramon se inicia con la proyección de tres propósitos fundamentales: dedicar la vida a Cristo, vale decir, predicando constantemente la verdad del Cristianismo hasta que sobrevenga el martirio; escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles; y acudir al papa y a los reyes y príncipes cristianos para incitarles a fundar *studia linguarum* a donde se enviasen personas religiosas selectas para aprender la lengua los árabes y otros infieles.²³⁷ Estos tres tópicos encierran el núcleo de la utopía luliana y si es, pues, posible afirmar que Ramon es un pacifista lo es en el sentido de que el pacifismo, es decir, el cúmulo de teorías que tienden hacia la paz mundial²³⁸, se trasluce en dichos propósitos y, por consiguiente, en todas sus obras, en cuyo conjunto desarrolla una concepción de la paz en consonancia con las exigencias impuestas por la realidad a él contemporánea.

1. Predicar constantemente la verdad del Cristianismo.

En los capítulos de *Blanquerna* que corresponden al estado de prelación y al apostólico, Ramon presenta algunas situaciones ejemplares en donde la búsqueda de paz, aunque en diversa medida y con métodos diferentes, se vuelve necesaria: (a) entre hombres de diversas religiones, (b) entre el hombre y su mujer, y (c) entre comerciantes.

²³⁶ Esta idea que aparece sugerida en el presente pasaje, es retomada más adelante en el mismo texto: *Ab aquell elet venc un missatge del cardinal de “Domine Fili”, qui recontà que per locs on havia estat, havia oït dir que tot lo mal e l’error qui era en lo món era per colpa e per defalliment de l’apostoli e dels cardenals, qui podien pendre consell a ordonar lo món e no havien cura ni diligencia; e que per mal exempli que donaven a les gents, ells a lurs oficials era lo món en treball e en error.* (*Blanquerna*, OE I, XCIV, p. 255)

²³⁷ ... *et visum est quod melius sive maius servitium Christo facere nemo poste, quam pro amore et honore suo vitam et sua animam suma dare. Et hoc in convertendo ad ipsius cultum et servitium Sarracenos qui sua multitudine Christianos undique circumcingunt...[...].*...*ecce (nesciebat ipse quomodo sed scit Deus) intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium...[...].*...*quod iret ad papam, ad reges etiam et principes christianos ad excitandum eos, ac impetrandum apud ipsos, quod constitueretur in diversis regnis seu provinciis ad hoc aptis monasteria, in quibus electe personae religiose et alie ad hoc ydonee poneretur ad addiscendum predictorum Sarracenorum et aliorum infidelium linguaia ut ex eisdem personis ibidem convenienter instructis in promptu semper assumi possent et mitti persone ydonee ad predicandum et manifestandum predictis Sarracenis et aliis infidelibus piam, que es in Christo, fidei catholice veritatem.* (*Vita Coaetanea*, OL, 5, 6, 7)

²³⁸ Esta es la definición de “pacifismo” dada por el diccionario de la Real Academia Española.

Respecto del primer caso (a), Llull relata que después de celebrar vísperas en la catedral, Blanquerna, había sido asaltado por un grupo de judíos que se quejaban de los cristianos que en la víspera de la pascua de Resurrección habían apedreado a dos de ellos, dejándolos malheridos. La solución a estos conflictos que desde las Cruzadas venían intensificándose constantemente, estribaba, a juicio del obispo en que cristianos y judíos tuviesen una misma fe. Por esta razón, tomó la resolución de predicar en las sinagogas la verdad del Evangelio, logrando que muchos judíos se convirtiesen al Cristianismo.²³⁹ Este relato está inspirado directamente en la vida de Llull, quien había obtenido una licencia para predicar en las sinagogas en el reino de Aragón por parte del rey Jaume II, el 30 de octubre de 1299.²⁴⁰

El primero de los relatos que hemos agrupado bajo el segundo tópico (b) nos muestra un hombre muy honrado por su linaje que estaba sujeto al pecado de lujuria a causa de una “vil fembra”. Puesto que, a pesar de haberlo intentado, Blanquerna no podía hacer que el hidalgo se separara de esta mujer, mandó a llamarla y, al preguntarle por qué yacía con este hombre, la mujer respondió que por falta de dinero con el que vivir. Entonces el obispo se ocupó de su mantención, la mujer abandonó a aquel hombre, no volvieron al pecado de lujuria y el hombre volvió a amar a su mujer e hizo la *pau* con sus parientes.²⁴¹

Más adelante, Ramon trae a colación un caso similar. En esta oportunidad, el protagonista es un hombre que, ya entrado en la ancianidad, tenía profundos celos de su joven esposa, a quien amaba excesivamente. A causa de la celosía que lo embargaba no tenía paz, ni él ni su familia. El encargado del oficio de pacificar prescribió que si deseaba curarse de este mal, fuese todos los días a hablar con él, para así poder, por medio de razones y buenas palabras, acabar con sus terribles celos. El pacificador, que no cesó en la tarea de adoctrinar al marido celoso, leyó junto con él las Escrituras y le predicó la castidad hasta que se libró del mal de la celosía y alcanzó la paz, no sin la ayuda de la mujer en discordia, a quien había mandado a llamar en secreto y, luego de haberle relatado la situación en la que se encontraba su marido, le aconsejó discreción:

²³⁹ Cf. *Blanquerna*, LXXV.

²⁴⁰ Cf. Hames, H., “Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews”, en *Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, septiembre 1994*, eds. Fernando Domínguez y Jaime de Salas, Max Niemeyer verlag GMBH & co. Kg. Tubingen, 1996, pp. 34-56.

²⁴¹ Cf. *Ibidem*.

“...ornàs sos vestiments ni no.s posàs colors en sa cara, ni no donàs en sa persona neguns senyal del luxúria, e que a són marit feés tot honrament e que en ses braves paraules hagués paciència.”²⁴²

En este pasaje se menciona uno de los pecados mortales y una virtud, a saber, la *luxúria* y la *paciència*. Todas las virtudes, en tanto vías al paraíso, concuerdan entre sí y se oponen a todos los vicios, que también concuerdan entre sí.²⁴³

En el tercer tipo de relato (c) se señala que un *draper* (pañista) mató a un *mercader* (comerciante) quien le había comprado una gran cantidad de paños pero no le había pagado. Como resultado, el hijo mayor del comerciante perseguía incansablemente al homicida de su padre con el fin de ajusticiarlo. Por causa de tal persecución se originaron dos *bandos* que reñían continuamente y provocaban la ruina de la ciudad. Como era imposible detenerlos, un grupo de hombres notables pidió a Blanquerna que estableciese la paz entre estos partidos (*parts*). Por lo cual, el obispo se dirigió a la casa del hijo del comerciante asesinado y le pidió que le dé su hermano menor como pupilo para que reciba una buena educación, y éste accedió. A causa de este suceso Blanquerna no solo trabó una estrecha amistad con el hijo mayor, sino que lo hizo su *batle* (alcalde). Y en el afán de ganar cada vez más el amor de su nuevo amigo, organizó una gran fiesta a la que estaban invitados ambos bandos, el de los comerciantes y el de los pañistas, y en medio de la misma el obispo nombró al alcalde rector de una iglesia muy rica, luego le rogó que en honor y ofrenda a Jesucristo perdone al pañista. Y fue perdonado y allí mismo hubo *pau*, *concordança* y *amistat* entre los dos *bandos*.²⁴⁴

En el texto, Llull utiliza palabras como “*parts*” y “*bandos*”. Estas refieren, con probabilidad, a partidos o bandos férreamente delimitados. En efecto, los *drapers* pertenecían a la industria textil, la cual constituía la única gran industria del Occidente medieval. Los tintoreros, tejedores, curtidores y pañeros estaban organizados en gremios y observaban con celo a quienes transgredían los límites específicos de su trabajo; no obstante, continuamente se producían litigios por superposición de oficios: el textil, en suma —para usar las palabras de Michel Pastoreau— era un gremio de artesanos divididos

²⁴² *Blanquerna*, OE I, LXXXI, p. 134.

²⁴³ Cf. *Liber de Homine*, II, II, 1.

²⁴⁴ Cf. *Blanquerna*, LXXV.

y pendencieros.²⁴⁵ Llull, estaba realmente preocupado por el comportamiento de este gremio, pues vuelve a tratar los conflictos entre *drapers* una y otra vez.²⁴⁶

Al observar qué es lo que tienen en común estas historias, vemos que la búsqueda cotidiana de la paz por medio de la predicación implica el recurso a técnicas pacificadoras muy ingeniosas y, en algunos casos, irrisorias. Con todo, el objetivo del *doctor illuminatus* es claro: se ha de predicar la paz a toda costa y utilizando todos los recursos disponibles. La paz resultante implica *concordantia*, un orden.

2. Escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles.

Es imposible saber con certeza a cuál de todos los textos escritos por nuestro filósofo se puede adjudicar el epíteto de "*liber melius de mundo contra errores infidelium*". Sin embargo, es evidente que sea cuál sea, y si es que existe tal libro, ha de ser uno escrito de acuerdo con el método del Arte luliano.²⁴⁷

2.1. Gestación y alcance de la apologética irenaica.

Todo el esfuerzo de Llull por perfeccionar y adaptar constantemente su Arte a las circunstancias que se le presentan, tiene por fin último la conversión de los infieles. La búsqueda de éste objetivo, así como la búsqueda de la paz, se manifiesta en toda su obra, y en este sentido, desde el primer texto hasta el último, no hay adelanto ni progreso. Muchas de sus primeras ideas pacifistas están, de una u otra forma, bajo las últimas, y las exigencias de su siglo, de su mundo y de la ideología imperante en los territorios cristianos lo llevaron a reformular sus métodos, pero nunca sus fines.²⁴⁸

²⁴⁵ Cf. Pastoreau, M., *Una Historia Simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp.190ss.

²⁴⁶ Cf. *Blanquerna*, LXXXI.

²⁴⁷ ...*Raymundus ascendit in montem quondam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi. In quo cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi celos attente respiciens quod subito Dominus illustravit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errors infidelium. De quo Raymundus immensas gracias reddens Altissimo descendit de monte illo reversusque mox ad abbatiam supradictam, cepit ibidem ordinare et facere illum librum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem...* (*Vita Coaetanea*, OL, 14)

²⁴⁸ Cf. Butiñá, J., *Tras los orígenes del Humanismo: Ramon Llull*, 2006, p. 10-11. Disponible en internet en www.uned.es/453196.

Llull tiene la esperanza de que por estar fundado sobre los puntos en común, el Arte hará posible el diálogo y la argumentación entre los representantes de las religiones del Libro. Esta postura dialógica tiene por fin, “*convertere inimicos in amicos*”²⁴⁹, y sobre esta base, todo el proyecto luliano implica al menos tres supuestos: primero, una posibilidad real de consecución de la paz religiosa en el plano internacional; segundo, una concepción de la fe en la que ésta concuerda con la razón; y, por último, la creencia utópica en que es posible alcanzar esa paz por medio de la razón, puesta en acto en el diálogo.

La posición de Llull se diferencia de aquella clásica teoría de los *preambula fidei*, es decir, la creencia en que hay verdades referentes a Dios y los misterios de la teología, a los que el hombre puede acceder con la sola ayuda de la razón. La aplicación de esta teoría implica algún tipo de discusión filosófica previa a toda demostración, que tiene como fin sentar dichas verdades. Ramon, por su parte, no habla de discusión alguna, sino de un acuerdo previo. Avanzando en el terreno del Arte, este acuerdo previo será posible gracias a las Dignidades divinas, ya que todo lo que existe fue creado por Dios bajo la égida de las mismas. La refutación de los argumentos de los infieles requiere, entonces, la reproducción artificial del movimiento de orden teológico y metafísico, de ahí que la lógica que utiliza el Arte, huelga repetirlo, sea una lógica ontológica.

Ateniéndonos a lo dicho, ya en la temprana fecha de 1274²⁵⁰ encontramos a Ramon, animado y abstraído, escribiendo presuroso un libro destinado a ser “el mejor del mundo contra los errores de los infieles”. Encara la tarea convencido de que el tiempo de los profetas —en el que la gente estaba apta para creer— y el de los apóstoles —donde el pueblo se convertía por medio de milagros— han dado lugar al tiempo en que las personas piden argumentos necesarios (*rationes necessariae*) y convincentes, pues tienen los ojos espirituales cerrados por falta de fe.²⁵¹ El texto, concebido sobre una base intelectual y pacifista, será conocido como el *Libre del gentil e los tres savis*.

²⁴⁹ *Espistola Raymundi Lull ad universitatem Parisiens* (1298-1299) en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Henricus Denifle et Aemilio Chatelain, Paris, 1891. Impression anastatique, Bruxelles, cultura et Civilisation, 1964, pp. 356ss.

²⁵⁰ Se han suscitado ciertos problemas de datación. Ateniéndonos ello, la fecha oscilaría entre el 1272 y el 1276. Sin contar una, posible, versión árabe del mismo libro de 1270. (Cf. *Introducció al libre del gentil e los tres savis*, OL, v.1, pp. 1054-1055 y *pròleg*, p. 1057).

²⁵¹ Cf. *Felix de les meravelles del món*, 12.

Tal libro fue escrito siguiendo el método del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, y es la obra apologética más famosa de Llull. El mismo se inserta en la tradición apologética cristiana que comienza hacia fines del siglo XI. En esta línea, los textos más destacados son el *Kitab al-Khazari* (o *Séfer ha-Kuzari*) del judío español Yehudá ha-Levy, el *Dialogus Inter Philosophum, Judaeum et Christianum* de Pedro Abelardo; más cerca de Llull, la *Summa contra gentiles* (1253) de Tomás de Aquino, la cual se supone que leyó, y los textos *Explanatio Symboli* (1257) y *Pugio Fidei contra Mauros et Iudaeorum* (1278) de Ramon Martí.

En el texto, se relata la historia de un joven gentil, que, a pesar de ser versado en filosofía, carece de conocimientos teológicos, y por creer que no hay nada después de la muerte, se encuentra en un estado de suma tristeza. Sumido en la desesperación, parte a un ignoto, lejano, país, buscando la soledad necesaria para reflexionar sobre los asuntos que constriñen su alma. Allí, junto a una fuente adornada con cinco extraños árboles, se encuentra con tres sabios, uno de ellos judío, otro cristiano y, un tercero, sarraceno. Más tarde, para dar también de beber a su caballo, llega hasta aquella fuente una dama muy bella llamada "*Intel.ligència*" que los instruirá acerca de esos extraños árboles y sus flores, que simbolizan los principios del Arte en su primera presentación. Luego, bajo la guía de los principios de los árboles y sus flores, cada uno de los sabios comenzará a explicar los fundamentos de su fe.

El *Libro del gentil* se compone de cuatro libros. En el primero, Llull da cuenta de las verdades aceptadas juntamente por el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Luego, dedica un libro a cada una de estas religiones, en ellos los sabios explican al gentil —con suma amabilidad— los artículos particulares de su propia creencia. Una vez terminados los discursos, el gentil agradece a los sabios aunque no declara cual de las tres religiones elegirá.²⁵² Es decir, que ninguna de las tres fue proclamada como mejor que las otras. Este es, tal vez, el punto más alto del pacifismo luliano.

La predicación del Cristianismo no sólo tenía como blanco a musulmanes y judíos, Ramon también estaba preocupado por la conversión de los cristianos orientales a lo que él consideraba que era el verdadero Cristianismo, es decir, el romano o latino. El primer libro en el que Llull trata el asunto de los cismáticos es *Doctrina Pueril*, compuesto alrededor de

²⁵² Cf. *Libre del gentil e los tres savis*, OE, v. 1, pp. 1057-1138.

1283, a la vuelta de su primer viaje al Oriente cristiano. El libro pretende ser una especie de manual de religión para jóvenes y tiene como destinatario a su hijo. El capítulo LXXII del mismo está dedicado a los gentiles (*De gentils*), en éste, luego de hacer alusión a la diversidad de gentes que puede ser agrupada bajo éste rótulo, alega que los griegos “son cristianos”.²⁵³ No debemos subestimar la fuerza de esta expresión: los griegos no son considerados enemigos de la cristiandad como los musulmanes, son cristianos y la diferencia que los separa del cristianismo de Roma estriba —a juicio de nuestro filósofo— en que creen que el Espíritu Santo procede solamente del Padre, y no del Padre y del Hijo. A pesar de todo, son muy cercanos a la Iglesia católica y de buenas costumbres, por lo que Llull tiene la esperanza de que se presten fácilmente a oír a los predicadores que, como él mismo, pueden sacarlos de su error.

Procurando la conversión de los gentiles cristianos al verdadero cristianismo, Ramon escribe también el *Liber de Sancto Spiritu* quizás el mismo año que *Doctrina Pueril*. Éste es el único texto dedicado íntegramente al Cisma griego. Es un opúsculo escrito para denunciar el error capital de los griegos. En el prólogo, escribe Ramon, que dos hombres, uno latino y otro griego se encontraron el día de Pentecostés, es decir, el día en que se celebra la venida del Espíritu Santo, en una fuente a la que la dama “*Intel.ligència*”, a quien ya conocemos, llevaba a beber a su caballo. Como se ve, la historia se repite, pero esta vez la discusión será mano a mano entre un griego y un latino y no versa sobre los diversos artículos de la propia fe, sino exclusivamente sobre la procesión del Espíritu santo.²⁵⁴

Hacia 1287, Ramon estaba en Roma y su visita en esta ciudad coincidió con la llegada de la delegación de Raban Sauma, un alto funcionario en la Iglesia Nestoriana, a quien identifica con un tártaro. A partir de este hecho, a todas las perennes preocupaciones se le sumó la de la conversión de los tártaros; conversión, que al igual que con los musulmanes, judíos, etc. pretendía efectuar por vía *Artificialis*. Persiguiendo este propósito, entre los años 1287-1288 escribe el *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*.

²⁵³ Cf. *Doctrina Pueril*, LXXII, 3.

²⁵⁴ Cf. Garcías Palou, S., *Ramon Llull en la Historia del Ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, pp.17-112.

Esta obra nos habla de un cierto tártaro que habitaba en los confines de los sarracenos, muy sabio y versado en filosofía, que a falta de una ley religiosa y el apego a su familia, se encontraba ligado al culto a los ídolos. La muerte de un amigo suyo lo llevará a buscar dicha ley, y en el camino que deberá cruzar para encontrarla se encuentra primero con un judío, luego con un musulmán y finalmente con un cristiano, que le mostrará la salida definitiva del “desierto” en el que se encontraba. Será el personaje Iuliano Blanquerna, otro conocido, el encargado de dar las indicaciones para que, luego de cruzar el metafórico desierto, el tártaro sea bautizado.²⁵⁵

Se confirma, pues, lo que hemos dicho al comienzo de este apartado: entre tantos textos —aun viéndonos obligados a ello— es imposible decidir cuál es *liber melius de mundo contra errores infidelium*.²⁵⁶

2.2. La aplicación del Arte a la conversión.

El método Iuliano utiliza un tipo de demostración llamado “*demonstratio per aequiparantiam*”. Esta clase de demostración se diferencia de las clásicas *propter quid* y *quia*, es decir, la demostración del efecto por la causa y la de la causa por el efecto (o bien, una en la que lo inferior se conoce por lo superior y otra en la que lo superior se conoce por lo inferior).²⁵⁷

Desde el punto de vista metafísico, la demostración *propter quid* es más perfecta que la *quia*: nos dice que alguna cosa, el efecto, es inherente en otra y nos da la causa real de tal efecto. La demostración *quia*, por su parte, nos muestra que algo es inherente en un sujeto, pero ignora la causa por la cual ese algo se encuentra en el sujeto en el que inhiere. En otras palabras, para poder efectuar la demostración en la que lo superior explica lo

²⁵⁵ Cf. *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber tartari et christiani*.

²⁵⁶ Tampoco es posible saber si Lull mismo creía haberlo escrito.

²⁵⁷ Desde el punto de vista metafísico la demostración *propter quid* implica la causa primera, pero desde el punto de vista lógico parte de la causa última atendiendo al punto de vista del conocimiento humano, respecto del cual lo primero en el orden del ser es lo último en el del conocer. Así pues, la demostración *propter quid* se basa en la causa y parte de lo que es primero hacia lo que es posterior. La demostración *quia*, a diferencia de la anterior, parte del efecto y se apoya en lo que es anterior, no en sí mismo, sino para nosotros. La inferencia que subyace a esta demostración se sostiene sobre la base de que en casos donde es más evidente el efecto que la causa, conociendo este último puede llegar a conocerse su causa, pues todo efecto depende de una causa y si el efecto existe, la causa debe existir necesariamente. (Magnavacca, S., *Léxico técnico...* pp. 568 y 582).

inferior, hay que argumentar utilizando conceptos de cuya veracidad no se duda; para efectuar la demostración en la que lo inferior explica lo superior, alcanza solamente un término medio silogístico.²⁵⁸ Por ser estas sus condiciones necesarias y suficientes, Ramon cree que, de un lado, si es posible efectuar una demostración *propter quid*, su conclusión no nos dará ningún conocimiento nuevo, y, de otro, siempre es posible efectuar una demostración *quia*, porque sólo atiende a la forma de los enunciados.

En vista de las deficiencias de estas demostraciones²⁵⁹, Llull propuso la *demonstratio per aequiparantiam*²⁶⁰, que es, según él, la más demostrativa de todas porque se basa en los principios constitutivos de lo real y procede por medio de argumentos necesarios (*rationes necessariae*).

²⁵⁸ En la demostración *propter quid* el término medio debe expresar la propia definición del sujeto de la conclusión, y también la causa del predicado. Para proceder de este modo, hay que conocer la esencia del sujeto de la conclusión, que es su definición, sin embargo, no es preciso conocer la esencia del predicado de la conclusión, v.g., considerando el siguiente silogismo:

Toda sustancia espiritual es inmortal
El Ángel es una sustancia espiritual

El Ángel es inmortal.

La causa está dada por la proposición “Toda sustancia espiritual es inmortal” y el efecto por la proposición “El Ángel es inmortal”. El término medio, “sustancia espiritual”, expresa la esencia del sujeto de la conclusión y es la causa del predicado. El término medio se expresa lógicamente como una definición por género propio y diferencia específica. De acuerdo con este tipo de definiciones es imposible dar cuenta del significado de algunos conceptos, v.g., de *Dios*²⁵⁸, como ya hemos dicho.

En la demostración *quia*, al contrario de la *propter quid*, el término medio no es ni la esencia del sujeto de la conclusión, ni la causa del predicado de la conclusión. Es apenas una causa sin más, sólo una causa para poder efectuar formalmente la conclusión, v.g., en el silogismo:

Todo lo que respira vive
El hombre respira

El hombre vive.

El término medio, “lo que respira” no es ni la esencia del sujeto de la conclusión, ni causa del predicado, sino una mera causa común. Para realizar este tipo de demostración no es necesario que conozcamos ni la esencia del sujeto ni la del predicado.

²⁵⁹ De un lado, la deficiencia de la demostración *propter quid* consiste en que el término medio está basado en una definición por género propio y diferencia específica. Ramon creía que las definiciones *per agentias* son más naturales que las anteriores. De otro, la deficiencia de la *quia* es evidente: para alcanzar la conclusión, dicha demostración requiere una mera causa común.

²⁶⁰ *Ars generalis ultima*, ROL XIV, VII.3. También Cf. *Art Demonstrativa*, ORL, XVI, I. También Cf. *Logica Nova*, NEORL, V.3. y *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, MOG IV, I. Hacia el final de su vida, Llull ideará otro modo de demostrar, la *demonstratio per suppositionem* (Cf. *De novo modo demonstrandi*).

El primer paso, pues, de la *demonstratio per aequiparationem* debería comenzar por establecer la existencia infinita y real de todas las Dignidades e identificarlas con el Ser perfecto en el que todas ellas coinciden.²⁶¹ En su puesta en acto, la demostración luliana parte de las cosas pero su objetivo se fija, no en el *lógos* humano, sino en el *lógos* divino. De ahí que Ramon solo tiene por legítima la lógica que refleja los movimientos ontológico-creadores del *lógos* originario.²⁶² El contenido mental vale tanto como la realidad, y el movimiento del pensar tiene que reproducir el movimiento causativo del ser. Las Dignidades son —se ha dicho— *principia essendi et intelligendi*.²⁶³

Resumiendo, el punto de partida serán siempre los entes finitos, pero considerados desde un punto de vista particular, v.g., su *bonitas*. Desde allí, la demostración se remontará al infinito. Es el ente mismo el que le permite realizar el salto de la *bonitas* imperfecta a la perfecta. Esta posibilidad está lógicamente dada de antemano por la causalidad eficiente de las Dignidades divinas.

En el avance de la demostración se parte de conceptos que se predicán inmediatamente de las cosas creadas, pero luego, sin variar la significación puramente abstracta que establece su contenido, son transferidas desde el mundo creado a Dios creador a título de causa única. Por esto no se debe alterar la definición de los atributos divinos a lo largo de todo el proceso demostrativo, deben tener un mismo valor para la mente humana cuando se aplican a Dios que cuando se aplican a los entes. Con todo, al ser predicados de la infinitud absolutamente simple de Dios, a su diversidad y pluralidad conceptual no corresponde en modo alguno una pluralidad y diversidad reales, sino que coinciden en la absoluta simplicidad de Dios.²⁶⁴

²⁶¹ Cf. *Ars generalis ultima*, IX.III.

²⁶² Cf. Platzeck, E. W., "La combinatoria luliana un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea" originalmente en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 45ss.

²⁶³ A través de las Dignidades se pueden formar silogismos que den cuenta de la mutua comunicación de la naturaleza de los principios, y por consiguiente, de su mutua predicabilidad, v.g., si se desea demostrar que la *Gloria es buena*, se formará el siguiente silogismo:

Todo lo que es bonificado por la Bondad es bueno
La Gloria es bonificada por la Bondad

La Gloria es buena

²⁶⁴ En efecto, si se tratara de pensar a Dios como es en sí y por sí, la identidad de los principios llevaría directamente a la confusión conceptual. Pero como los atributos divinos, al ser puestos como fundamentos de

Esto constituye el núcleo de la *demonstratio per aequiparantiam*, en cuyo avance lógica y ontología coinciden.

El uso del Arte como método de conversión se da en el diálogo, para cuyo inicio, Ramon exige un previo acuerdo entre interlocutores por medio del cual, estos abandonan la sumisión a toda autoridad, salvo a la autoridad universal de la razón. Por ello, toda discusión debe servirse, al menos en principio, solo de los instrumentos que concuerdan con la naturaleza del entendimiento. El Arte, al sistematizar esos elementos, hace posible que cada momento de la argumentación sea comprendido como un paso más que conduce racionalmente a la conclusión.

El comienzo de toda disputa debe ser ordenada, el fin de la misma debe ser la verdad y los adversarios deben ponerse de acuerdo respecto de aquello que creen, de modo tal que a partir de los puntos comunes, cada uno pueda hacer preguntas y ofrecer argumentos.²⁶⁵ Precisando un poco más, se deben establecer condiciones tales como si el objeto de la disputa consistiese en la búsqueda de la paz, es decir, un objetivo que beneficie a ambos contendientes. Para alcanzarlo, sendos interlocutores han de renunciar a las creencias que los han enemistado, y solo a estas. Al abandonar las creencias personales, el entendimiento se convierte en el factor de conciliación.²⁶⁶

Así pues, partiendo de las Dignidades divinas, que Ramon supone aceptadas por las tres religiones del Libro, cree que es posible demostrar que no hay contrariedad entre la unidad y la trinidad de Dios. Y lo que es más, cree poder mostrar que la afirmación de la trinidad se impone a toda mente racional. De este modo, el musulmán, judío, etc. que dialogue con el *artista* y acepte las condiciones bajo las cuales es posible diálogo, una vez culminada la disputa, se volverá, cuanto menos, lógicamente cristiano.

la lógica luliana, representan a Dios con referencia al mundo, son susceptibles de significar a la vez a Dios y al mundo.

²⁶⁵ *On, en lo començament que hom disputa cové esser ordonat que hom aja entencio e que hom aja esguardament a veritat e que hom se concort e se avenga ab son adversari en aquelles coses qui son comunament atorgades e creegudes per tal que en aquelles pusca hom fer sus arguments e ses demandes. (Llibre de contemplació, ORL V, 187, p. 169)*

²⁶⁶ En el alma humana, la *voluntas* es determinada por el *intellectus*. Si no se abandonan las creencias personales, la *voluntas* se encuentra inclinada hacia una de las partes con anterioridad a que el *intellectus* entienda. El *intellectus* que actúa de esta manera está ligado o condicionado por el creer (*credere*) o el querer (*velle*), los cuales no son sus actos propios, sino el entender (*intelligere*). Ver nota siguiente.

En este sentido es paradigmático el texto autobiográfico *Vita Coetanea*. En el mismo se relata un encuentro ocurrido, con probabilidad, en 1307 entre el cadí de Bugía — representante del Islam— y el mismo Llull. En el transcurso de la discusión, ambos interlocutores, llevados por el desarrollo de lo implicado en dos de los principios absolutos (*Bonitas* y *Aeternitas*), coincidirán en la veracidad de uno de los dogmas centrales del Cristianismo: la Trinidad divina.

Al comienzo de la disputa, el cadí formula una pregunta siguiendo la primera regla²⁶⁷ del Arte: “¿Creés que la ley de Cristo es verdadera y la de Mahoma es falsa (o no)?”²⁶⁸ De este modo, Llull atribuye a su oponente la creencia de que la postura luliana y la suya son opuestas. En otras palabras, el musulmán cree que la ley de Cristo y la de Mahoma no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, lo cual es sumamente conveniente para la aplicación del método Artístico. Desde aquí, el *doctor illuminatus* deberá demostrar que el cadí cree en la trinitariedad de la divinidad aunque inconscientemente; su creencia se volverá consciente, una vez que éste la haya racionalizado.

Así, una vez que Ramon y el musulmán están de acuerdo en que en Dios se dan todas las perfecciones²⁶⁹, Llull formula otra pregunta: “¿Dios es perfectamente bueno (o no)?”²⁷⁰ Y el cadí responde que sí.²⁷¹

²⁶⁷ La primera regla o pregunta que aparece en el Alfabeto del Arte no tiene una ubicación casual, con ésta debe comenzar la disputa. La especie *dubitativa* de la regla B Esta regla es la de *utrum*, es decir, de la posibilidad, a saber, si aquello de lo que se pregunta existe o no existe, o si es o no es:

B. “*Utrum?*” *habet tres species, videlicet dubitativam, affirmativam et negativam, ut in principio intellectus supponat utramque partem esse possibilem, et non liget se cum credere, quod non est suus actus, sed intelligere. Et ita accipiat illam partem, cum qua habet maius intelligere. Nam oportet illam esse veram. (Ars brevis, IV). También Cf. Ars generalis ultima, IV, 1).*

²⁶⁸ El *episcopus* formula un condicional: “*Si ergo credis legem Christi esse veram, legem vero Macometi falsam consideras*” (*Vita Coetanea*, 37). Este condicional puede formularse en los términos de la primera especie de la regla B del siguiente modo: “*Utrum legem Christi esse veram et legem macometi esse falsam?*”, es decir, “¿La ley de Cristo es verdadera y la de Mahoma es falsa (o no)?” Si esto es correcto, Llull atribuye al *episcopus* la creencia de que la postura luliana y la suya son opuestas. Esto es fundamental para la aplicación del procedimiento demostrativo, porque al final del proceso de investigación será posible que ambos litigantes puedan afirmar conjuntamente que una de dos opciones del tipo P y ~ P, es verdadera y la otra falsa. (Cf. *Vita Coetanea*, 37 y *Ars generalis ultima*, I).

²⁶⁹ *Raymundus autem respondit: “Conveniamus ambo in aliquo communi. Deinde rationem necessariam tibi dabo.” Quod cum placuisset episcopo ... (Vita Coetanea, OL, 37)*

²⁷⁰ “...interrogavit eum Raymundus dicens: “*Estne Deus perfecte bonus?*”” (*Vita Coetanea*, OL, 37).

²⁷¹ *Respondit episcopus quae sic. (Vita Coetanea, OL, 37)*

Los argumentos que siguen expresan, en base a los supuestos que hemos puesto de manifiesto, una *reductio ad absurdum*. En sentido amplio, entendemos aquí por “*reductio ad absurdum*”, la argumentación que utiliza quien, para probar la propia tesis, adopta hipotéticamente la tesis contraria, y pretende extraer de ella proposiciones contradictorias.

El primer paso de la *reductio* consiste en desarrollar las implicancias de la *Bonitas* divina bajo la égida de su *Aeternitas*.²⁷²

Para probar la Trinidad, Ramon argumenta de este modo:

*“Omne quod est perfecte bonum est in se ita perfectum. Quod non indiget facere bonum extra se, atque mendicare; tu dicis quod Deus est perfecte bonus ab eterno et in eternum. Ergo non indiget mendicare et facere bonum extra se, quia si sic, tunc non esset perfecte bonus simpliciter.”*²⁷³

Llull y el musulmán concuerdan en el postulado de que la Bondad de Dios es eterna.²⁷⁴ Pero, inmediatamente, nuestro filósofo advierte que si el musulmán afirma dicho postulado y no cree en la Trinidad divina, entonces deberá aceptar que en Dios hay diferentes grados de bondad y, por tanto, no es perfecto, pues creó el mundo en el tiempo

²⁷² Llull no desarrolla en este texto las implicancias de su concepto de *Bonitas* sin más, empero para comprender el avance de su argumentación, hay que tener en cuenta lo que la misma implica. Primero, Llull considera que los principios absolutos poseen un carácter axiomático y es ese mismo carácter el que los convierte en universales y necesarios. Segundo, que los principios absolutos, al predicarse de Dios, son perfectos: no aceptan grados. A esto hay que agregar que todos los principios absolutos son mutuamente predicables, es decir, que cada una puede ocupar el lugar de sujeto y predicado alternativamente. (Cf. *Ars brevis*, IX, 1, 1) El conocimiento de esta mutua predicabilidad que los principios tienen en Dios se obtiene como resultado de la aplicación del triángulo verde de la figura T a la Figura “A”, con sus respectivas condiciones. De esta forma, es posible averiguar que hay *concordantia* entre las Dignidades. (Cf. *Ars brevis*, IX, 1) Dios es, pues, un ser infinitamente bueno, grande, eterno, eterno, poderoso, sabio, voluntarioso, fuerte, verdadero, y glorioso. Es decir, que su infinitud se traduce en la infinitud de sus Dignidades; y esta infinitud de las Dignidades es una infinitud en acto.²⁷² En efecto, por la primera especie de la regla C sabemos que “*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum.*” (*Ars brevis*, III) Por la segunda especie de la regla C, sabemos que está constituida por sus correlativos coesenciales: *bonificativum*, *bonificabile* y *bonificare*. Y por la tercera, que es *magna, aeterna, potens, sapiens, volens, virtuosa, vera, y gloriosa*. Y lo mismo se aplica cada una de las Dignidades.

²⁷³ *Vita Coaetanea*, OL, 37.

²⁷⁴ Los términos fundamentales de dicha concordancia son *Deus* (“*Deus est ens, quod extra se non indiget aliquo. In ipso namque totaliter sunt omnes perfectiones.*” (*Ars brevis*, IX, 1.)), *Bonitas* (“*Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum...*” (*Ars brevis*, III, 1.)), y *Aeternitas* (“*Aeternitas vel duratio est id, ratione cuius bonitas, etc. durant.*” (*Ars brevis*, III, 3.)). Con estos principios se forma el siguiente silogismo:

Todo lo que es eternificado por la Eternidad es eterno
La Bondad es eternificada por la Eternidad

La Bondad es eterna

en el tiempo y esto implica que se volvió más bueno.²⁷⁵ La *Bonitas*, en efecto, es *diffusiva sibi* y, como todas las cosas en el universo luliano, es activa. Dios es bueno, y si la bondad no actúa en Él desde la eternidad y en la eternidad, entonces ha permanecido ocioso durante todo el tiempo en que no actuó, y todo lo que es ocioso se aleja de la perfección. La Creación se produce en el tiempo, por lo tanto, sin considerar el carácter procesual de la Trinidad, no es posible declarar cómo es que Dios actuó hasta el momento de la *creatio ex nihilo*. Y si Dios no actuaba, no difundía la bondad, pues no tenía un *hacia donde* o *en qué difundirlo*, por consiguiente no era perfecto, y al crear el mundo se volvió más perfecto, porque en este momento comenzó a actuar. Pero esto es un absurdo, porque la perfección no posee gradación alguna.²⁷⁶

Como una última parte de la argumentación, nuestro filósofo presenta su posición y da la estocada final a su adversario.²⁷⁷ La comprensión de la Trinidad es la que provee la solución: Dios puede actuar eternamente sin que ello implique la creación del mundo en el tiempo, es decir, sin que implique la creación de algo *ad extra* sobre lo que actuar. La generación del Hijo por el Padre es eterna y se produce a través del nexo del Espíritu santo, que los une eternamente. Dicho estrictamente en los términos del Arte, la argumentación nos lleva a descubrir el misterio de la Trinidad, bajo la égida de la teoría de los correlativos. En este caso, Dios Padre representa al *-tivus*, Cristo al *-ibile* y el Espíritu Santo al infinitivo (*-are*), es decir, a la naturaleza conexiva. Bajo estas consideraciones, Dios es un ser perfectamente bueno porque puede difundir su bondad eternamente *ad intra* en su hijo. Por consiguiente, a la pregunta formulada en la primera parte de la argumentación — “¿Dios es perfectamente bueno (o no)?” — hay que responder indudablemente que “sí”. Esta respuesta positiva implica, como hemos visto, una aceptación racional de la Trinidad. La conclusión a la que nos obliga el Arte luliano nos habilita para responder la otra pregunta que fue, formulada anteriormente en el círculo más amplio de la discusión: “¿La

²⁷⁵ *Et quia tu negas beatissimam Trinitatem, posito quod non sit, Deus non fuit perfecte bonus ab eterno, usque quod produxit bonum mundi in tempore. (Vita Coaetanea, OL, 37).*

²⁷⁶ Cf. *Vita Coaetanea*, 36.

²⁷⁷ *Per me vero habeo, quod bonitas ab eterno et in eternum est diffusiva. Et hoc est de ratione boni, quod sui ipsius sit diffusivum. Quoniam Deus Pater bonus de sua bonitate Filium bonum generat, et ab utroque Spiritus bonus Sanctus est inspiratus. (Vita Coaetanea, OL, 37).*

ley de Cristo es verdadera y la de Mahoma es falsa (o no)?” Ateniéndonos a lo dicho, la respuesta es afirmativa.²⁷⁸

Si el Arte ha de ser el método sobre el que se establece la discusión, no puede contener ninguna afirmación explícita respecto de la Trinidad, de lo contrario no sería posible utilizarlo en la forma que Llull pretende poder hacerlo. La clave para afirmar la Trinidad se encontraría únicamente a través de la correcta comprensión de la definición de *Dios*. El contrincante del artista puede afirmar que “Dios es un ser en el que se dan todas las perfecciones”²⁷⁹ sin problema alguno, pero, en cambio, no puede afirmar que “Dios es un ser que no necesita nada fuera de sí”²⁸⁰ sin pronunciarse acerca de cómo es posible que Dios haga el bien *en sí mismo, ad intra*. Llull sí puede hacerlo porque como todo pensador cristiano, supone que Dios es uno y trino. La Trinidad divina se encuentra en eterna actividad, por la cual, Dios, puede difundir la *Bonitas* en sí mismo eternamente. De este modo, la demostración luliana subraya, no que la ley de los cristianos es mejor, sino que es la ley verdadera.

3. Fundar monasterios para *studia linguarum*.

La predicación, y, por consiguiente, la expansión de la *pau* luliana, se dificulta por la existencia de muchos idiomas, los cuales impiden el mutuo entendimiento entre naciones.²⁸¹ Ramon supone que en algunos casos hay que modificar directamente las creencias, en otros, que la unidad del idioma será condición de posibilidad de la unidad costumbres, de creencias, etc.²⁸² Así las cosas, solucionar el problema del mutuo desentendimiento entre naciones, implica o bien unificar el idioma, o bien unificar las

²⁷⁸ La regla B puede aplicarse a diferentes niveles de la discusión.

²⁷⁹ *In ipso [Deo] namque totaliter sunt omnes perfectiones (Vita Coetanea, OL, 37)*

²⁸⁰ *Deus est ens, quod extra se non indiget aliquo. (Vita Coetanea, OL, 37)*

²⁸¹ *...grans treballs havia en lo món [...] enfre les gents, per ço car [...] havens diverses llengüatges; per la qual diversitat de llengüatges guerrejaven uns ab les altres, per la qual guerra e desvariaven en creences en sectes los uns contra ls altres. (Blanquerna, OE I, XCIV, p. 255).*

²⁸² *... tots los llengüatges qui són puscam tornar a un tan solament; car si no és mas un llengüatge, seran les gents entenents los uns los altres, e per l'enteniment, amars han a pendran-ne mills semblants costumes en les quals se concordaran. (Blanquerna, OE I, XCIV, p. 256)*

creencias. Unificar el idioma es un imperativo que rige, al menos en primera instancia, *ad intra Christianae religionis*²⁸³; unificar las creencias, *ad extra*.

En el primer caso, se trata de otorgarle primacía a un idioma, aquél que sea más general y esté más difundido que todos los otros. El idioma postulado para tal fin es el latín, el cual es más general porque comprende, a juicio de Llull, las palabras de muchos otros, y es el más difundido, porque todas las grandes obras escritas y estudiadas están en este idioma.

La consagración del latín como idioma universal²⁸⁴ implica un esquema de acción organizado: en cada provincia, se debe asignar, en virtud de las buenas costumbres de sus habitantes, una ciudad en la que todos hablen latín, en segundo lugar, los príncipes cristianos de las naciones a las que corresponden las ciudades asignadas, deben enviar personas (varones y mujeres) a Roma para aprender allí la lengua latina, quienes al volver a sus tierras, la enseñen a sus hijos como su lengua materna, cuando comienzan a hablar. Así con el tiempo y el ejercicio continuado de esta práctica, finalmente se hablará en el mundo una sola lengua y habrá una sola creencia y una sola fe. A juicio del *doctor illuminatus*, la organización de semejante unificación idiomática debe estar en manos de la Corte Romana.²⁸⁵

En el segundo caso, unificar las creencias, implica el estudio de idiomas hablados en regiones que no pertenecen al mundo cristiano, el traslado de personas versadas en las lenguas locales hacia dichos países y la conversión de sus habitantes al Cristianismo por medio de la predicación. Se trata de aprender la lengua de los infieles (árabe, hebreo, etc.) y

²⁸³ Ramon está pensando en regiones que no litigian entre sí por cuestiones esencialmente religiosas, como la Lombardía, Venecia, Toscana, etc. a él contemporáneas. (Cf. *Blanquerna*, XCV)

²⁸⁴ Es evidente que Ramon no se refiere a la consagración del latín como lengua universal de los intelectuales, consagración que ya se había efectuado, sino como lengua de la plebe en su conjunto.

²⁸⁵ ...*als prínceps crestians, e que ells e lur sotmeses cóncordets en costumes, eligent les millors costumes, e que per cada província sia una ciutat en la qual sia parlat latí per uns e per altres; car latí és pus general lenguatge, e en latí ha moltes paraules d'altres lenguatges, e en latí són nostres llibres. Aprés aquestes coses cové que sien fembres e hòmens assignats a nara en aquella ciutat per apendre latí, e que, retornants en lur terra, lo mostren als infants en lo començament que aprendan a parlar; e enaixí per longa continuació, porets aportar a fi com en tot lo món no sia mas un lenguatge, una creença, una fe, consequet un papa aprés altre qui haja devoció a est negoci damunt dit, segons que.s cové a tractar tan gran negoci com vós havets emprès.* (*Blanquerna*, OE I, XCIV, p. 255)

cismáticos (griego), y, utilizando salvoconductos²⁸⁶, acudir a sus tierras para predicarles la verdad del Cristianismo. Para esta última parte del proyecto, se ha de insistir en ello, es indispensable el uso del Arte.

En la fundación de *studia liguarum* Ramon contó con el temprano apoyo del monarca Jaume II, hijo de Jaume *el conqueridor*, y de quien había sido preceptor. El año 1276 Jaime II llamó al *doctor illuminatus* a Montpellier e hizo examinar las obras que había escrito hasta entonces —las cuales ya habrían adquirido cierto renombre— por un monje franciscano. Gracias a los comentarios favorables del fraile y la insistencia de Ramon, el monarca aragonés ordenó la construcción de un monasterio que oficiase de *studium*, el monasterio de Miramar, para que residieran en el trece monjes de la orden de San Francisco especialmente seleccionados para aprender la lengua de los árabes.²⁸⁷

Ramon brega por la fundación de *studia linguarum* hasta el final de su vida. En el año 1311 asiste al segundo Concilio Ecuménico, organizado por el papa Clemente V en la ciudad de Vienne, y volvió, entre otras cosas²⁸⁸, a reiterar su pedido, agregando que luego de aprender los idiomas de los infieles, los estudiantes vayan por todo el mundo predicando, tal como lo hicieron los apóstoles de acuerdo con los Evangelios, y que este

²⁸⁶ ... dos frares aràbics, qui no podien passar a una ciutat on volien preïcar los Evangelis, trameteren letres al papa que ells eren empatxats per ço car no podien anar segurs per los camins, e pregaren lo papa que scrivís al príncep de la terra com ell los donàs missatgers per los quals poguessen anar a aquella ciutat on desiravent anar. [...] ...necessària cosa és ordenar missatgers, e que tracten com nostres frares pusquen preïcar la paraula de Déu per tot lo món... (Blanquerma, OE I, XCV, p. 256.)

²⁸⁷ Post hec rex Maioricarum, audito quod Raymundus iam fecisset quosdam libros bonos, mandavit pro ipso, quod veniret ad monte Pessulanum, ubi rex ipse tunc erat. Cumque venisset Raymundus illuc, fecit rex examinari per quendam fratrem de Ordine Minorum libros ipsius. Specialiter meditationes quasdam, quas ipse fecerat in devotione super omnes dies anni, XXX paragraphos speciales diebus singulis assignando. Quas meditationes prophetia et devotione católica plenas non sine admirationes reperit frater ille. [...] Sub eodem tempore impetravit etiam Raymundus, a predicto rege maioricarum, unum monasterium construi in regno suo et possessionibus dotari sufficientibus, ac in eodem tresdecim Fratres Minores insituti, qui linguam ibidem disceret arabicam pro convertendis infidelibus ut superius est expressum. Quibus, nec non et aliis succendentibus aliis in eodem monasterio perpetuo predictis possessionibus ad eorum necessaria ministrarentur singulis annis quingenti floreni. (Vita Coetanea, OL, 16, 17). También Cf. *Cant de Ramon*, vv. 13,14,15.

²⁸⁸ Además la la fundación de *studia linguarum*, bregó por que todos los caballeros actúen en conjunto y se encaminen a la restitución de Tierra Santa a los cristianos y que el papa y los cardenales ordenen que los errores de Averroes sean extirpados definitivamente (Cf. *Disputatio Petri clerici et Raymundi phantasticus*, I, 3-4. También Cf. *Consili* vv. 1-73 *et passim*, y *Vita Coetanea*, 44.)

procedimiento perdurase hasta que todos los infieles sean traídos a la religión de los cristianos.²⁸⁹

4. *Excursus*: las Cruzadas como instrumento de la Pax luliana.

La actitud ambivalente de Llull frente a las Cruzadas merece una breve mención.

Ramon formula diversas críticas a las Cruzadas bajo la consideración de que la experiencia de las mismas, demuestra que no han llevado a nada. Afirma enfáticamente que si ha de ser posible conquistar Tierra Santa, lo será en virtud de algún otro medio más noble que la fuerza.²⁹⁰ Estas declaraciones conviven, paradójicamente, con otras diametralmente opuestas. Esto es posible, en nuestra opinión, porque el *doctor illuminatus* no adhiere al concepto tradicional de *Cruzada*.

Un relato del texto de *Blanquerna* nos ilustra acerca de este tema. En el capítulo LXXXI se hace alusión a las continuas batallas en las que se ven enredados dos reyes cristianos. Los conflictos eran tan graves y estaban tan arraigados en la voluntad de los reyes que Blanquerna mismo, ya convertido en papa, acudió a ellos para pacificarlos. La argucia con que el sumo pontífice llevaría la paz hacia aquellos lares, consistía en tratar con ellos la posibilidad de encarar una expedición a ultramar contra los enemigos de la cruz y rogarles que emprendiesen el *passagium*, el uno, contra los moros del levante y, el otro, los del poniente, y una vez cumplido este primer objetivo, juntos, vayan a luchar contra los moros del mediodía. Los reyes accedieron y erigieron al papa como árbitro de sus disputas. Además, en la cruzada —escribe Llull— se embarcaron con ellos muchos religiosos que, versados en el Arte, habían aprendido la lengua árabe para oficiar de intérpretes entre

²⁸⁹ *Post hec autem sciens Raymundus, fore a sanctissimo patre domino Clemente papa quinto generale concilium celebrandum apud civitatem Viennensem, anno Domini MCCCXI in kalendis octobris, proposuit ire ad dictum concilium, ut tria ibidem impetraret ad reparationem fidei orthodoxe. Primum quidem, ut locus constitueretur sufficiens, in quo viro devoti et intellectus vigentes poneretur, studentes in diversis linguarum generibus, quod omni creature scirent doctrinam evangelicam predicare. (Vita Coetanea, OL, 44). También Cf. *Consili*, vv. 71-77.*

²⁹⁰ *Per speriencia de les guerres e de les batalles que ls reys cristians, princeps e grans barons, cavallers e altres homens han fetes contra ls sarrayns, pot hom conixer e saber que per altra manera pus alta e noble es possibol cosa a convertir lo mon e lo a conquerre Santa Terra d'oltramar que no es ceylla que ls cristians han presa contra ls infaels per guerres e per batalles sensuals... (Llibre contra Anticrist, NEORL, III, 1996, p. 159). También Cf. *Blanquerna* ORL IX, 13 ; y *Llibre de contemplació*, OE II, 112, p. 59.*

cristianos y moros y convertirlos antes de que los reyes les quitasen la vida y sus almas no fuesen al infierno.²⁹¹

A pesar del optimismo que Ramon imprime al uso del Arte como método de conversión de los infieles, algunos cambios ideológicos y políticos producidos hacia el final del s. XIII, provocarán un vuelco en la actitud luliana: en referencia a la utilización de las Cruzadas como medios de conversión, la impronta bélica se acentúa más y más. Esto se debió a un hecho puntual: la caída en manos sarracenas, de la ciudad de San Juan de Acre, último baluarte de la Cristiandad en Medio Oriente, el 18 de mayo de 1291. Conmocionado por la caída de la ciudad, planteó la necesidad imperiosa de emprender la guerra contra los infieles.

Es posible rastrear este cambio de actitud a lo largo de diversos opúsculos en los que Llull expone planes estratégicos concretos para llevar a cabo una ofensiva de gran alcance contra el Islam²⁹² que incluyen tanto el ataque por tierra como por mar,²⁹³ para dar luego indicaciones acerca de cómo predicar la *vera religio* a los infieles en general, sean musulmanes, judíos, nestorianos, griegos o tártaros. Dichos opúsculos son *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* y el *Tractatus de modo convertendi infideles*, que en conjunto forman el *Liber de passagio*²⁹⁴, escritos en 1292 para el papa Nicolás IV, y el *Liber de Fine* de 1305 y el *Liber acquisitione Terrae Sanctae* de 1309, dirigidos a Clemente V.²⁹⁵ En ellos a campaña bélica se convierte así en una herramienta indispensable para lograr sus propósitos apologético-misionales.²⁹⁶

²⁹¹ Cf. *Blanquerna*, LXXXI.

²⁹² Llull incluye la posibilidad de que la vida de un papa no alcance para tal empresa. Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, III.

²⁹³ Cf. *Liber qui est de acquisitione Terrae Sanctae*, I.1.

²⁹⁴ El título *Liber de passagio*, ROL XXVIII, pp. 336ss., aparece más tarde en el poema *Desconhort*. El tratado se divide en dos partes: una epístola proemial, *Quomodo Terra sancta recuperari potest*, y el *Tractatus de modo convertendi infideles*.

²⁹⁵ Hay otros textos que podrían cumplir esta función: *Petitio Raimundi pro conversione infidelium Coelestinum V papam* (1294); *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII papam* (1295); entre otros libros escritos antes y después de 1291.

²⁹⁶ El punto más dramático de esta posición reside en la afirmación luliana de la existencia de dos espadas, una corporal y otra espiritual, ambas necesarias para conducir a los infieles hacia el camino de la verdad. (Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, I.1. También Cf. *Liber de Fine*, I, 2.) A pesar de que el símbolo de

El *Liber de Fine*²⁹⁷ es, en este sentido, el texto paradigmático. En el mismo, Ramon propone la creación de la Orden de la Milicia, la cual debe estar formada por la Orden del Temple, la Orden del Hospital, la Orden de los Caballeros Teutónicos, la Orden de Uclés (u Orden de Santiago de Compostela), la Orden de Calatrava y todas las otras ordenes militares. También pueden ser incorporados al ejército los monjes o regulares, siempre y cuando estén dispuestos a guerrear.²⁹⁸ En suma, se trata de formar un super-ejército permanente a partir de las Órdenes ya existentes, entre las cuales había serios problemas jurisdiccionales. Llull tenía esperanzas en que la fusión, en principio meramente estratégica, produciría una verdadera unión de fines y fuerzas.²⁹⁹

Asimismo, la Orden de la Milicia estaría bajo el mando de un maestro, el *rex bellator*. Este rey se diferencia del resto de los reyes por tener a su cargo una misión más noble que la de cualquier otro rey del mundo: conquistar Jerusalén.³⁰⁰ De este modo, la

las dos espadas es utilizado por gran partes de los teóricos del poder pontificio, se ha de tener en cuenta que Ramon no distinguía entre la esferas eclesiástica y civil. No acepta un Estado en plena soberanía. Las dos espadas significan el doble poder de la Iglesia: la fuerza de las armas y el derecho de predicar. (Cf. Sugranyes de Franch, R., "Los proyectos de cruzada en la doctrina misional de Ramon Llull" en *EL* 4 (1960), 275-290.).

²⁹⁷ En 1305 presentó el *Liber de Fine* y persuadió a Jaume II de que lo presentara ante el papa Clemente V. El texto estuvo terminado en abril de 1305 en Montpellier. Había llegado hasta allí para asistir al encuentro entre el rey de Aragón, junto con su tío Jaume II de Mallorca, con el papa Clemente V, que estaba viajando a Burdeos para su coronación en Lyon. La reunión entre los reyes y el papa tomó lugar desde el 7 al 11 de octubre (Cf. Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France...*, p. 65).

²⁹⁸ Cf. *Liber de Fine*, II. 2.

²⁹⁹ La formación de un ejército permanente no era una idea original de Llull, en efecto, en la *Continuatio Weichardi* de Polheim se expresa que la opinión de muchos que si hubiera habido buen entendimiento entre los hermanos de las casas *del Hospital, del Temple y Teutónicos*, y entre la demás gente, la ciudad no habría sido tomada. (Cf. *Continuatio Weichardi*)

³⁰⁰ Entre los requisitos que habría de cumplir la persona destinada a ocupar este cargo, uno era el de ser hijo de un rey, y lo mismo vale para sus sucesores. La maximización de la impronta bélica, con probabilidad se debe a las pretendidas consecuencias que tendría la victoria sobre los árabes en Jerusalén. Este tipo de conjeturas no son exclusivas de Ramon, quien las explicitará no en el *Liber de Fine*, sino en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* de 1309. En efecto, en obra, Llull llama a la Cruzada contra Granada. En la tercera parte de este opúsculo, Ramon nos dice que indicará la doctrina para conquistar Ceuta (*Cepta*), pero que la misma no puede adquirirse sin antes haber adquirido previamente el reino granadino. A ello se sumará una expedición simultánea al este, para tomar Tierra Santa por Constantinopla, pues esperaba una vez sometida esta última, Jerusalén podrá ser fácilmente conquistada. (Cf. *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, I, 2-3.).

Guerra Santa contra los infieles no estará bajo el mando virtual del papa, sino bajo el mando real de un rey, verdaderamente capaz de asegurar la paz en Tierra Santa.³⁰¹

A pesar de proponer la Cruzada una y otra vez, los intentos de conversión por medio del diálogo seguirán en un primer plano; Ramon no deja de indicar la importancia de demostrar la fe cristiana por medio de razones necesarias.³⁰² No comulga con el concepto tradicional de *Cruzada* basado en la mera destrucción física y el aniquilamiento de los musulmanes, más bien, parece sugerir que la estricta finalidad de la empresa consistiría en disponer de audiencias cautivas que escucharan las predicaciones cristianas.³⁰³ No propone en ningún momento la eliminación de los infieles, sino su conversión.³⁰⁴ La razón por la que Lull integra en su discurso de misión el tema de la conquista de Tierra Santa reside — según la opinión de Domínguez Reboiras — en que solo este tipo de discurso era válido en la corte papal si se pretendía abordar el tema de las relaciones entre cristianos y musulmanes. La intención última es proceder intelectual, no militarmente.³⁰⁵

³⁰¹ ... *quoniam si Rex bellator, ut dictum est, est electus, et continue stat in limite, sarraceni eiusdem limitis desperabunt in praelio contra ipsum, eo quia cogitabunt, quod durabit in perpetuum ille modus bellandi: nam uno Rege mortuo Bellatore, statim uno milite de ordine bellatoris recipiatur alius in eodem ordine; et sic Sarraceni videntes propter talem ordinationem nunquam posse illum ordinem devastare; toto posse ad fuga terga dare conabuntur, et ab illa ire ad locum alium, ubi pacem possent yellent si poterant, in venite; et sic per talem modum leviter terras illorum rex Bellator acquirere poterit. (Liber de Fine, Palmae Balear, Ed. Moya, R., 1665, III, IV, 3)*

³⁰² Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, III.

³⁰³ Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*, III. Cf. También *Liber de fine*, II. 6.2.

³⁰⁴ La captura de las audiencias estriba en la resistencia de los sarracenos a dejarse convertir. Se haría uso de la fuerza sólo para obligarlos a asistir a las predicaciones, ya que, de no ser así, sencillamente no acudirían; pues está claro los musulmanes no esperaban a los predicadores cristianos con los brazos abiertos. Cuando él mismo viaja a Túnez por primera vez, en 1295, se ve obligado a engañar a los sabios sarracenos para incitarlos al debate, diciéndoles que si lo convencen racionalmente de la autoridad de la fe islámica, se convertirá. (Cf. Hames, H., "Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews", en *Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, septiembre 1994*, eds. Fernando Domínguez y Jaime de Salas, Max Niemeyer verlag GMBH & co. Kg. Tubingen, 1996, p. 37)

³⁰⁵ Cf. Domínguez Reboiras, F., "El papa Nicolás IV, destinatario del *Liber de passagio*, y Ramon Llull", en *SL*, XLIV, (2004), pp. 3-15.

(B)

PAX PIQUIANA

La *pax piquiana* es, desde el principio hasta el final, una *pax philosophica*.³⁰⁶ Esto implica que el desarrollo y búsqueda de ella se revela y se nutre sobre planos teóricos, más aun, sobre la superposición de planos teóricos, aunque no se limite a ello. En efecto, la paz así entendida, comprende, en la primera fase de su tratamiento, la concordancia de diversos sistemas filosóficos en una síntesis general pasible de ser aceptada por todas las escuelas, síntesis que desemboca necesariamente en el cristianismo. La *pax* de la primera fase, pues, se funda en la búsqueda de la verdad, concebida esta bajo todas sus formas. Se ha de señalar con todo el énfasis posible que al concebir la paz como una búsqueda, ésta viene considerada por Pico como una acción. El objeto de una búsqueda semejante es, precisamente, el desdoblarse a sí misma de la paz para encontrar como su fundamento un punto de apoyo más amplio que el de Arquímedes. Esta *pax*, abierta a todos los hombres de estudio no es, en principio, accesible al vulgo, que nada podría hacer en una disputa del tenor que el Mirandolano pensaba llevar a cabo.

El alcance de esta primera *pax piquiana* queda plasmado en el contenido de las 900 tesis: las primeras 400, ubicadas en un orden estratégico, corresponden a diferentes autores. Las primeras a los escolásticos, que figuraban como los preferidos en los claustros universitarios. En segundo lugar, las de los árabes. Tercero, los griegos. Cuarto, los neoplatónicos. Quinto, los pitagóricos junto con los que Pico llama “teólogos caldeos” y Hermes Trismegistos. Por último, los cabalistas. Las restantes 500 tesis, *secundum propriam opinionem*, corren por cuenta de Pico y versan sobre *omni re scibili*. Se refieren a toda clase de materias, física, teología, matemáticas, y a doctrinas mágicas, cabalísticas, platónicas, caldaicas y órficas. En pocas palabras, las tesis, en conjunto, versan sobre *omni re scibili* y constituían una síntesis de toda la biblioteca del Mediterráneo.

En la segunda fase, Pico, tras la condena eclesiástica y habiendo pasado por el tamiz savonaroliano, se ha vuelto menos irenaico. Aunque en el *Heptaplus* —como punto álgido de esta última fase— el Mirandolano no deja de utilizar las fuentes de la *Oratio* y de las

³⁰⁶ Si bien particularmente a partir de la segunda fase el tratamiento de la *pax* se resuelve más en el plano teológico, en las dos fases Pico desarrolla dicho concepto filosóficamente.

Conclusiones, obras que ya reconducían todos los elementos dispersos hacia el Cristianismo, subsume ahora su teoría de la *pax* íntegramente en la *pax Christi*. Esto último que —se ha de insistir— venía sugerido en los textos cenitales de la primera fase, es afirmado categóricamente en la segunda.

Es por todo esto que Marsilio Ficino, en fecha cercana a la redacción del *Heptaplus*, llamó a Pico “príncipe de concordia” (*Princeps Concordiae*), aseverando que la misma concordia lo sigue como guía, y, así como la niebla se disuelve al salir el sol, así, al aparecer Pico todas las discordias se alejan y la concordia lo sigue, al punto que sólo él es capaz de hacer lo que muchos han intentado: trabajar sin descanso para conciliar hebreos y cristianos, peripatéticos y platónicos.³⁰⁷

1. Primera fase:

1.1. *Oratio de hominis dignitate*.

En la *Oratio de hominis dignitate*, la palabra “*pax*” hace su aparición de manera indirecta:

“*Percontemur et iustum Iob qui foedus iniit cum Deo vitae prius quam ipse ederetur in vitam quid summus Deus in decem illis centenis millibus qui assistunt ei, potissimum desideret: pacem utique respondebit, iuxta id quod apud eum legitur: “Qui facit pacem in excelsis”. [...] interpretetur nobis Iob theologi verba Empedocles philosophus. Hic duplicem naturam in nostris animis sitam, quarum altera sursum tollimur ad celestia, altera deorsum trudimur ad inferna, per litem et amicitiam, sive bellum et pacem...*”³⁰⁸

La “*vera et solida pax*” no se encuentra en el mundo sensible. Preguntemos —dice el Mirandolano— al teólogo Job, que antes de venir a esta vida hizo un pacto (*foedus*) con el Dios de la vida. Adoptando este punto de vista, es decir, el de un teólogo³⁰⁹, asegura que lo que Dios quiere por sobre todas las cosas, para los millones de ángeles que están junto a Él, es la paz. Por ello, agrega, fue escrito que el supremo es Aquél que hace la paz en las alturas (*pax in excelsis*).

³⁰⁷ Cf. Ficino, M., *Opera Omnia*, Venezia, Figliucci, 1547, I, f. 890.

³⁰⁸ *Oratio*, § 16, 88-90.

³⁰⁹ *Et quoniam supremi ordinis monita medius ordo inferioribus interpretatur, interpretetur nobis Iob theologi verba Empedocles philosophus. (Oratio § 16, 89)*

Esta *pax*, bajo la mirada de Empédocles, es decir, la de un filósofo natural, recibe el nombre de "*amicitia*", que junto con "*litis*" indican las dos naturalezas sitas en el alma del hombre, siguiendo las tendencias propias de las cuales, éste puede ser precipitado a los infiernos o elevado a los cielos.

El hombre —en tanto microcosmos y dotado de libertad— tiene a su alcance una y otra paz; puede alcanzar por sí mismo la paz de este mundo, pero no la *pax in excelsis*. El camino que ha de recorrer en su búsqueda es el mismo que hemos descrito como aquél por el que alcanza la unión con Dios: *purgatio, illuminatio y perfectio*.

Pero Pico trata el ascenso a la divinidad desde el punto de vista individual y colectivo. Nos hemos referido anteriormente al ascenso considerado individualmente, el cual culmina en la felicidad. Y es justamente en el punto cúlmine de la ascensión individual donde se asiste a un nuevo comienzo. Emulando, pues, el orden *palladico*, los hombres son arrebatados a las cumbres del amor; este ascenso adquiere su pleno sentido en el descenso.³¹⁰ El hombre que ha probado el néctar de los dioses, el amor y la felicidad divina, quien, en suma, fue *unus cum Deo factus*, regresa al mundo bien instruido y preparado para cumplir con los deberes de la acción.³¹¹ Se trata ahora de inducir a dicha *aemulatio* al resto de los seres humanos. Y, así como el fin del ascenso individual residía en la felicidad, el final del ascenso colectivo consiste en la *vera quietis et solida pax*. Este último ascenso, como se verá a continuación, es paralelo al individual.

La *purgatio* está signada por la ciencia moral y la dialéctica. Por medio de la primera —dice Pico— se pueden sedar las luchas internas que hay "...in nobis..."³¹², es decir, en el hombre mismo y, más específicamente, entre esa *duplex natura in animis*

³¹⁰ Pico, que escribe en plural majestático, dice expresamente "*rapiamur*", es decir, seamos arrebatados, usando la voz pasiva; y "*descendamus*", descendamos, utilizando la voz activa. Este uso de las voces está relacionado con los verbos *regenerari* y *degenerare*.

³¹¹ *Sed quonam pacto vel iudicare quisquam vel amare potest incognita? Amavit Moses Deum quem vidit, et administravit iudex in populo quae vidit prius contemplator in monte. Ergo medius Cherub sua luce et Saraphico igni nos praeparat et ad Thronorum iudicium pariter illuminat. Hic est nodus primarum mentium, ordo Palladicus, philosophiae contemplativae preses; hic nobis et emulandus primo et ambiendus, atque adeo comprehendendus est, unde et ad amoris rapiamur fastigia et ad munera actionum bene instructi paratique descendamus. (Oratio, § 12 66-69)*

³¹² *Oratio*, § 17, 92.

sita.³¹³ Por una parte, la ascesis moral no suprime las pasiones, los ímpetus, sino que las reduce, agustinianamente, a sus justos límites.³¹⁴ Por otra parte, la entrada en el ámbito propio de la dialéctica marca el alejamiento de la dimensión individual en dirección a la intersubjetividad; la dialéctica calmará la razón, mortificada por las pugnas de las palabras y los silogismos capciosos. Ordenadas las pasiones por medio de la ciencia moral, y ordenada la razón por medio de la dialéctica, el hombre ya purificado, se lanza de lleno a la arena filosófica, terreno de la intersubjetividad y principio de la *illuminatio*, cuyo vehículo es la filosofía natural. Ésta pacificará los conflictos (*lites*) de la opinión y los disensos (*dissidia*) que desgastan (*vexant*), dividen (*distrahunt*) y desgarran (*lacerant*) el alma inquieta. Pico, por demás de elocuente en la descripción de los conflictos, advierte que la filosofía natural, allende su altísima jerarquía, solo tranquilizará —y agreguesé “momentáneamente”— dichos *dissidia* recordándonos que la naturaleza, al decir de Heráclito, es engendrada por la guerra.³¹⁵

La filosofía no puede dar *vera quietis et solida pax*; ésta vendrá únicamente de la mano de la teología³¹⁶, que mostrará el camino para la paz y oficiará de guía.³¹⁷ Al ver de lejos a los hombres que se le aproximan, “*Venite ad me*”, gritará la paz, venid a mí y les

³¹³ Esta última aseveración se apoya en este otro pasaje: “...*si noster homo ab hostibus indutias tantum quesierit...*” (*Oratio*, § 17, 93). “*Noster homo*”, de difícil traducción puede significar nuestro hombre, en tanto, nuestra humanidad.

³¹⁴ *Agemur ab illis utique, si quid est in nobis ipsi prius egerimus; nam si et per moralem affectuum vires ita per debitas competencias ad modulos fuerint intentae, ut immota invicem consonent concinentia, et per dyalecticam ratio ad numerum se progrediendo moverit, Musarum perciti furore celestem armoniam intimis auribus combibemus.* (*Oratio*, § 20, 117)

³¹⁵ *Multiplex profecto, Patres, in nobis discordia; gravia et intestina domi habemus et plusquam civilia bella. Quae si noluerimus, si illam affectaverimus pacem, quae in sublime ita nos tollat ut inter excelsos Domini statuamur, sola in nobis compescet prorsus et sedabit philosophia: moralis primum, si noster homo ab hostibus indutias tantum quesierit, multiplicis bruti effrenes excursionsiones et leonis iurgia, iras animosque contundet. Tum si rectius consulentes nobis perpetuae pacis securitatem desideraverimus, aderit illa et vota nostra liberaliter implebit, quippe quae cesa utraque bestia, quasi icta porca, inviolabile inter carnem et spiritum foedus sanctissimae pacis sanciet. Sedabit dyalectica rationis turbas inter orationum pugnantias et sillogismo captiones anxie tumultuantis. Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dis[s]idia, quae inquietam hinc inde animam vexant, distrahunt et lacerant. Sed ita sedabit, ut meminisse nos iubeat esse naturam iuxta Heraclitum ex bello genitam, ob id ab Homero contentionem vocitatum.* (*Oratio*, § 17, 92-97)

³¹⁶ *Idcirco in ea veram quietem et solidam pacem se nobis prestare non posse, esse hoc dominae suae, idest sanctissimae theologiae, munus et privilegium.* (*Oratio*, § 17, 98)

³¹⁷ *...viam monstrabit et comes ducet...* (*Oratio*, § 17, 99)

daré la paz que el mundo y la naturaleza no puede daros.³¹⁸ La que llama a los hombres es la *pax in excelsis*, que consiste en una unión indisoluble (*individua copula*), por medio de la cual todos los seres animados coinciden, finalmente, en Dios.³¹⁹ Esta *pax* —remata Pico— hay que desear a los amigos, a nuestro siglo, a toda casa, y a nuestra alma.³²⁰ Esta *solida pax* es aquella *amicitia* que, según dicen los pitagóricos, es el fin de toda filosofía.³²¹ Hacia esta paz se dirige la sustancia de la *Oratio*, pero su función inmediata es el establecimiento de una *pax philosophica* que oficiase como fundamento de la *pax fidei*. La primera se busca por medio del estudio, la discusión y ha de concebirse como una ascesis purífico-propedeútica para la paz de la fe. Ésta última, profundamente religiosa, pero soportada sobre la razón filosófica y teológica, es la antesala de la *pax in excelsis*.

La propuesta discusión de las tesis respondía a la necesidad de una nueva síntesis capaz de recomponer la unidad de los espíritus dispersos y enfrentados por la particular problemática a Pico contemporánea. La disputa pública debería haber concluido, a juicio del conde, con el establecimiento de la *pax philosophica*, base y fundamento de la *pax fidei*. Alcanzada esta última, los hombres invocarían la seguridad de una *pax perpetua*, y, Gracia mediante, esta *pax*, la *pax in excelsis*, vendría hacia ellos para sancionar un pacto (*foedus*)³²² inviolable de *pax sanctissima*.³²³

³¹⁸ ... "venite et ego reficiam vos; venite ad me et dabo vobis pacem quam mundus et natura vobis dare non possunt. Venite, inclamabit, ad me qui laborastis; venite et ego reficiam vos; venite ad /134r/ me et dabo vobis pacem quam mundus et natura vobis dare non possunt". (*Oratio*, § 17, 99)

³¹⁹ *Tam blande vocati, tam benigniter invitati, alatis pedibus quasi terrestres Mercurii, in beatissimae amplexus matris evolantes, optata pace perfruemur: pace sanctissima, individua copula, unianimi amicitia, qua omnes animi in una mente, quae est super omnem mentem, non concordent adeo, sed ineffabili quodammodo unum penitus evadant.* (*Oratio*, § 18, 100)

³²⁰ *Hanc pacem amicis, hanc nostro optemus seculo, optemus unicuique domui quam ingredimur, optemus animae nostrae, ut per eam ipsa Dei domus fiat; ut, postquam per moralem et dyalecticam suas sordes excusserit, multiplici philosophia quasi aulico apparatu se exornarit, portarum fastigia theologicis sertis coronarit, descendat Rex gloriae et cum Patre veniens mansionem faciat apud eam.* (*Oratio*, § 18, 102)

³²¹ *Haec est illa amicitia quam totius philosophiae finem esse Pythagorici dicunt, haec illa pax quam facit Deus in excelsis suis, quam angeli in terram descendentes annuntiarunt hominibus bonae voluntatis, ut per eam ipsi homines ascendentes in caelum angeli fierent.* (*Oratio*, § 18, 100)

³²² El tópico del *foedus* es propio de la poesía eróica latina, exceptuando las obras de Ovidio. Se trata en este caso del *foedus amoris* con el que el amante se liga a su amado/a. En este caso, Pico recurre al recurso del *foedus*, entendido éste como *foedus pacis et amicitia*. Decimos esto en relación con la nota nº 147.

1.2. Conclusiones.

En las *Conclusiones*, sólo en dos tesis aparece el término “*pax*”. La primera de ellas enuncia la *pax in excelsis* que ya hemos analizado a través de la *Oratio*.³²⁴ La segunda, se trata de una de las tesis pitagóricas:

“*Triplex proportio Arithmetica: Geometrica: et Harmonica: tres nobis themidos filias indicat: Iudicii: Iusticiae: Pacisque existentes symbola.*”³²⁵

Aquí *pax* es un tipo de *proportio*. Hay, en efecto, tres tipos de proporción³²⁶, cada uno de los cuales venía ya representado desde la antigüedad por las de las hijas de *Themis*, la diosa de la Justicia: *Eunomia* (Ley justa), *Epiqueia* (Equidad) y *Eirene* (Paz). Se trata de las proporciones *arithmetica*, *geometrica* y *harmonica*, la primera es la proporción que se encuentra en los *iudicia*, la segunda en la *iusticia*, y la tercera la de la *pax* que existe entre los *symbola*. Hasta aquí el texto.

³²³ *Tum si rectius consulentes nobis perpetuae pacis securitatem desideraverimus, aderit illa et vota nostra liberaliter implebit, quippe quae cesa utraque bestia, quasi icta porca, inviolabile inter carnem et spiritum foedus sanctissimae pacis sanciet. (Oratio, §, 17, 94)*

³²⁴ La primera tesis en la que aparece “*pax*” nos remite directamente a lo expresado en el análisis de éste término en la *Oratio*: “*Cum dixit .Job. qui facit pacem in excelsis suis: aquam intellexit australem et ignem septentrionalem: et praefectos illorum de quibus non est ultra dicendum.*” (*Conclusiones*, I.28.24.) Ya hemos hablado acerca de lo expresado en esta tesis al referimos anteriormente a la expresión “*pax in excelsis*”, *non est ultra dicendum*.

³²⁵ *Conclusiones*, I.25.6.

³²⁶ Se ha de tener en cuenta que la tesis, como hemos dicho en el cuerpo del texto, es pitagórica (corresponde a un fragmento atribuido a Pitágoras por Proclo en su comentario al *Timeo* de Platón (Diehl 2:198)). Esto implica que recordar que el número es —en clave pitagórica— lo único sobre lo que se puede razonar (Cf. García Bazán, F., *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 17ss).

De acuerdo con Pitágoras existen tres tipos de proporción: aritmética, geométrica y subcontraria (*hypenantia*), que más tarde fue llamada “armónica” (*harmoniké*) por sus discípulos Arquitas e Hipaso, en tanto que aparece como la que contiene las razones musicales y melódicas (Cf. *Introducción a la aritmética de Nicómaco*, pp.116-118, F. Romano en Bazán, F., *Op. Cit.*, p. 140).

Cada una de estas proporciones o medias —como también se las llama— se establece, en principio (aunque hay diferencias entre diversos autores), entre tres (3) términos; un número con importantes implicaciones en la filosofía pitagórica. Así, la proporción aritmética es aquella en la que su término medio excede al primero en una cantidad igual a la que éste es excedido por el último, p. e., 4, 8, 12. En donde $8 = 4 + 4$ y $12 = 8 + 4$. La proporción geométrica es aquella en la que la razón entre el primer término y el término medio es igual a la razón entre éste y el último, p. e., 2, 4, 8. En donde $4 = 2 \times 2$ y $8 = 4 \times 2$. La proporción armónica es aquella en la que el término medio excede al primero en una fracción de éste igual a la fracción en que aquél es sobrepasado por el último, p. e., 2, 4, 6. En donde $4 = 2 + 2$ y $6 = 2 + 4$. Esta proporción, considerada la **más perfecta** de las tres no sólo por razones musicales, sino también por contener a las dos anteriores (Cf. *Ibid.*, pp.142ss).

A primera vista, esta tesis no nos trae ningún dato de relevancia respecto del concepto piquiano de *pax*. Sin embargo, acerca de la aplicación de estas proporciones al plano de la filosofía de la naturaleza y de la ética, la política y la justicia en particular, hay muchos antecedentes, entre los que se cuentan —tan sólo por mencionar algunos— los de Platón y Aristóteles.³²⁷ Es por eso que creemos poder aventurarnos a interpretar dicha tesis a la luz del esquema que hemos delineado en el apartado anterior. Ahora bien, para llevar a cabo nuestro propósito debemos dilucidar el o los significados que Pico asignaba o podría haber asignado a los términos “*iudicium*”, “*iustitia*” y “*symbola*”. Dada la dificultad de esta tarea y la alta posibilidad de error que nos amenaza —atendiendo a que se trata de términos polisémicos—, hemos elegido interpretarlos de acuerdo con lo sugerido en la introducción de este capítulo, es decir, en consonancia con los propósitos de la *Oratio* y sin forzar demasiado el texto.

Así pues, “*Iudicium*”, el juicio, designaría la recta determinación del alma humana; determinación, que hemos de considerar en un sentido moral y circunscrita al hombre en tanto individuo. En segundo lugar, “*Iusticia*” o “*Iustitia*” podría indicar *justicia* en sentido filosófico, como un principio racional de coordinación entre personas; por lo que éste término subrayaría el paso de la dimensión individual a la intersubjetiva. Por último, con “*Symbola*” Pico podría estar señalando los dogmas principales de la fe.³²⁸

Si examinamos ahora los atributos de la *triplex proportio (arithmetica, geometrica y harmonica)* circunscribiéndonos al plano del derecho y sin olvidarnos que la primera formación de Pico fue la de un jurista³²⁹, vemos que “aritmética”, remite a la justicia conmutativa —en cuya aplicación todo ha de reducirse a la igualdad—, “geométrica” alude a la justicia distributiva —de acuerdo con la cual se da a cada quien según lo que merece—, y “armónica” designa un tipo de justicia que comprende la relaciones de igualdad y mérito,

³²⁷ Cf. Platón, *Timeo*, 31c5s; 36a. También Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, V, 1131a10-1134a16.

³²⁸ Los significados elegidos responden únicamente —hay que señalar esto con todo el énfasis posible— al esquema interpretativo que seguimos. De ninguna manera se pretende que las aserciones precedentes sean concluyentes. En la elección de dichos significados nos hemos valido de la obra de S. Magnavacca (Cf. Magnavacca, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos aires, Miño y D'avía, 2005, pp. 392-393, 394-395, y 679-680).

³²⁹ Pico fue enviado a los 11 años en 1474 a seguir estudios de derecho canónico en Bolinia. (Cf. Magnavacca, S., “Introducción” en Pico della Mirandola, G., *Discurso sobre la Dignidad del Hombre... Op. Cit.* P. 56.)

propias de las otras dos. La proporción “armónica” es —pitagóricamente considerada— divina y más perfecta que las anteriores, puesto que las contiene en sí.

Si la elección del significado para los términos en cuestión es plausible, con “*Iudicium*”, “*Iustitia*” y “*symbola*”, Pico referiría, pues, a la coincidencia entre moral, razón y fe, así como en la subsunción de una a otra. Para decirlo en términos del *Oratio*, dado que la *purgatio* implica reducir las pasiones a sus justos límites, y liberar la razón de los silogismos capciosos, tanto *Iudicium* (la recta determinación del espíritu) como *Iustitia* (la coordinación, el entendimiento entre las personas) podrían incluirse en la misma. *Symbola*, por último, puede asimilarse a la teología respectivamente, comprendida, a su vez, en la *intellectio*. De este modo, por medio de la teología se alcanzaría la armonía, la paz existente entre los dogmas de la fe, es decir, la *pax fidei*.³³⁰

³³⁰ Para que todo el esfuerzo interpretativo que hemos llevado a cabo en este capítulo no parezca un *Deus ex machina*, no queremos dejar de reseñar un caso que nos parece paradigmático e ilustrativo en relación a nuestro tema: el de Jean Bodin (1529-1596), quien no sólo refiere a la aritmética, geométrica y armónica como “proporciones”, sino también como “medias” y como “justicias”.

En 1576, Bodin escribe *Les six livres de la république*. En dicha obra pretende establecer las bases para formar una república bien ordenada que sirva como modelo al reino de Francia a él contemporáneo, perjudicado, a su juicio por las teorizaciones de los monarcómacos, la lucha entre los señores feudales, la búsqueda frenética de una identidad nacional, y la política de Catalina de Médicis, influenciada por el espíritu de Maquiavelo que pone “como doble fundamento de la república la impiedad y la justicia”. (Bodin, J., *Los seis libros de la República*, traducción de Bravo, P., Madrid, Aguilar, 1973, Introducción, pp. xxss. Para más detalles sobre el antimachiavelismo de Bodin, ver Chabod, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 2005, pp. 116-119).

Para Bodin, la política solo es concebible en el universo como un todo en el que la naturaleza, por haber sido creada por Dios, es el modelo ideal de las repúblicas. Así pues, en la república bien ordenada descubre la idea de una “justicia armónica”, que contiene —tal como hemos intentado afirmar que Pico parecería haber sostenido— a las justicias, en términos del pensador francés, “conmutativa o aritmética” y “distributiva o geométrica” (Cf. Bodin, J., *Op. Cit.*, VI, 6, p.225).

Por una parte, dice, un gobierno que se apoya en una justicia de tipo aritmético quiere *strictu sensu* la igualdad de todos, basando la condición de cada uno respecto de la de cualquier otro en razones de identidad, es decir, en su igualitarismo. Este tipo de justicia es propio de un gobierno democrático o popular. Por otra parte, un gobierno que se apoya en la justicia de tipo geométrico y que se basa en el reparto de los bienes en razones proporcionales, es aristocrático. El primero salvaguarda los intereses particulares, y por eso Bodin cree que Platón tenía razón cuando veía en el individualismo el opio de la democracia ateniense. El segundo tiende a salvaguardar los méritos de las personas y por eso cree que Aristóteles tenía razón cuando pedía que la mejor Constitución repitiera la jerarquía cosmológica de los seres. No obstante, tanto Platón como Aristóteles olvidaron la justicia armónica. Se trata de la forma de justicia más excelsa y más divina, que hallando su modelo en la Roma republicana, es propia de un estado real cuando es gobernado aristocrática y popularmente a la vez (Cf. *Ibid.*, p. 226 y 232).

La proporción geométrica es la integrada por relaciones semejantes y la proporción aritmética establece siempre la misma relación, pero la proporción armónica, aunque compuesta de ambas, difiere, sin embargo, de una y otra, uniendo lo igual a lo semejante según corresponda. Por ejemplo, de acuerdo con la ley de matrimonio de las doce tablas de la Ley —dice Bodin— que cada uno debe unirse a su semejante: el noble con el noble, el plebeyo con el plebeyo, etc. Ahora bien, si los matrimonios se decidiesen por suerte, como supondría la proporción geométrica, todo se reduciría a la igualdad y podría casarse un rey con una plebeya. El gobierno armónico tiene —en su opinión— la virtud de unir, en la medida de lo posible, las propiedades

1.3. *Commento*.

El *Commento sopra una canzone d'amore de Girolamo Benivieni*, como es su título completo, fue escrito, probablemente, entre los años 1486 y 1489. Pico habría interrumpido su redacción para concentrarse en otras cuestiones.³³¹ La obra comprende tres libros. En los dos primeros se establecen los postulados que el Mirandolano considera como básicos del platonismo. En el tercero, después de una breve introducción comenta, *stanza por stanza*, la *canzone* de su amigo, Girolamo Benivieni, siguiendo los lineamientos de la doctrina platónica.

En el *Commento*, la palabra “*pax*” no aparece ni una vez. No obstante, creemos que si no la palabra, el concepto que ésta encierra sí es recurrente en dicha obra.

Como en la *Oratio*, el Mirandolano retoma las palabras del filósofo Empédocles:

“... *Empedocle, ponendo, non la discordia per sè, ma insieme con la concordia essere principio de le cose, intendendo per la discordia la varietà delle nature di che si compongono, e per la concordia l'unione di quelle [...]*
E perchè in essa costituzione delle creature è necessario che l'unione superi la contrarietà, altrimenti la cosa si dissolverebbe perchè dal loro insieme si separerebbono e' suoi principi...”³³²

iguales y semejantes sin confundir desordenadamente toda clase de personas (Cf. *Ibid.*, p. 227). En efecto, “Así como los números mal ensamblados producen una disonancia desagradable porque los sonidos que les corresponden no pueden componer un acorde, sino que se espantan recíprocamente violentando el oído, del mismo modo la República termina cuando se destruye la armonía de los números” (Cf. *Diccionario Akal de filosofía política*, Raynaud, P. y Rials, S., Madrid, Akal, 2001, pp. 73-76.)

A modo de corolario, Bodin cierra el último libro de su extensa obra alegando que ya los teólogos antiguos habían concebido esta idea de un gobierno armónico cuando le adjudicaron a *Themis tres hijas: Eunomía, Epiqueia y Eirene*, es decir, “ley justa”, “equidad” y “paz”, las cuales se refieren —sostiene— a las tres formas de justicia: aritmética, geométrica y armónica. La paz que representa la justicia armónica es el fin y perfección de todas las leyes y sentencias y, por supuesto, del verdadero gobierno real, que es a imagen de la naturaleza. De la misma manera que con voces y sonidos contrarios se compone una dulce y natural armonía, así de los vicios y las virtudes, de las diferentes cualidades de los elementos, de los movimientos contrarios y de las simpatías y antipatías ligadas por medios indisolubles, se compone la armonía de este mundo y sus partes. (Cf. *Ibid.*, p. 236)

En la tesis I.25.6 se vislumbraba ya un esquema similar al posteriormente establecido por Bodin. Igual que para éste pensador, para Pico la proporción aritmética está anclada en la identidad por la cual cada individuo es igual a otro, la proporción geométrica refiere a la unión de los semejantes, que en Pico se había traducido en la búsqueda del consenso de todos los sabios, y finalmente, la proporción armónica, que en Bodin implica la paz, para Pico habría significado la *pax fidei*, producto de la teología, último escalón de la *intellectio*. (Para más detalles sobre posibles relaciones entre Bodin y Pico, ver. Vasoli, C., “De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole a Jean Bodin: trois “Colloquies”” en *Jean Bodin. Notes du collage Interdisciplinaire d'Angers*, mai 1984, Angers, Press de l'Université d'Angers, 1985, pp. 253-269).

³³¹ A juicio de Eugenio Garin, algunos pasajes del *Heptaplus* son partes del *Commento* traducidas al latín. (Cf. Pico della Mirandola, G., *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Torino, Nino Aragno, 2004, pp. 10-22)

³³² *Commento*, II, VIII

La *discordia*, es decir, la variedad de naturalezas de las que una cosa se compone, y la *concordia*, la unión de esas diversas naturalezas, constituyen el principio de todas las cosas, en cuya composición la *concordia* ha de ser, naturalmente, mayor que la *discordia*.

En el análisis de la *Oratio* hemos visto que, Pico, al referirse a Empédocles como intérprete de las palabras de Job, utiliza las palabras “*litis*” y “*amicitia*” y advierte que significan lo mismo que “*bellum*” y “*pax*” respectivamente. Creemos, pues, que con las palabras “*discordia*” y “*concordia*” utilizadas en el texto transcripto del *Commento*, sucede lo mismo³³³, es decir, que, por una parte, “*litis*”, “*bellum*” y “*discordia*” y, por otra, “*amicitia*”, “*pax*” y “*concordia*”, significan lo mismo.

Si leemos, entonces, este pasaje del *Commento* a la luz de la *Oratio*, vemos el término “*concordia*” es sinónimo de “*pax*” o “*amicitia*”. Así, Pico estaría afirmando que Empédocles puso junto con el principio de todas las cosas, la guerra (*discordia*), y la paz (*concordia*), entendiéndola esta última como *unione*. Siguiendo esta línea argumentativa, en la constitución de las criaturas es necesario que la paz supere a la guerra, de otro modo, los seres compuestos se desintegrarían, pues están constituidos de elementos disímiles. Se trata, de una concordia o paz natural, intrínseca, de todos los seres sin la cual no pueden existir. Únicamente en Dios no hay discordia porque en Él no se da la unión de naturalezas diversas, pues es una unidad simple sin composición alguna.³³⁴

Asimismo, con el término “*amicizia*” Pico se refiere a una de las especies del amor, aquél que se tiene hacia un igual.³³⁵ En esta clase de amor es siempre necesaria la reciprocidad, para que, en el caso de dos hombres, uno ame al otro por la misma causa por

³³³ *Percontemur et iustum Iob, qui fedus iniit cum Deo vitae prius quam ipse ederetur in vitam quid summus Deus in decem illis centenis millibus qui assistunt ei, potissimum desideret: pacem utique respondebit, iuxta id quod apud eum legitur: «Qui facit pacem in excelsis».*

Et quoniam supremi ordinis monita medius ordo inferioribus interpretatur, interpretetur nobis Iob theologi verba Empedocles philosophus.

Hic duplicem naturam in nostris animis sitam, quarum altera sursum tollimur ad celestia, altera deorsum trudemur ad inferna, per litem et amicitiam, sive bellum et pacem, ut sua testantur carmina, nobis significat. (Oratio, § 16, 88-90)

³³⁴ *...e però disse solo in Dio non essere discordia perchè in lui non è unione di diverse nature, anzi è essa unità semplice senza composizione alcuna. (Commento, II, VIII)*

³³⁵ *... se circa a uno eguale chiamerassi amicizia. (Commento, II, II)*

la que es amado por aquél.³³⁶ En el caso de las criaturas no racionales, esta reciprocidad está fundada en su participación en la bondad divina.³³⁷

La paz entendida como *concordia* se predica de las cosas individualmente. Entendida como *amicizia*, de los entes y los hombres en tanto que unos y otros se encuentran unidos por un lazo de amor recíproco; en el primer caso, se trata de una *unione* natural, en el segundo, moral. Por último, la paz puede predicarse de Dios de modo impropio, toda vez que en Él la *discordia* no tiene lugar. Se trata en este caso de una paz inefable o de una, hipotética, “ὕπερ-*pax*”.

Esta tipificación de la *pax*, se condice con el cuadro del mundo del *Commento*, de acuerdo con el cual todo lo que existe tiene su ser *causale* en Dios, su ser *ideale* o *formale* en el Demiurgo y su ser *participato* o *naturale* en este mundo.³³⁸

2. Segunda fase:

2.1. *Heptaplus*

En el *Heptaplus* “*pax*” aparece una y otra vez. A diferencia de lo que ocurre en la *Oratio*, aquí el tratamiento de la paz es paralelo al tratamiento de la *felicitas*.

La felicidad es la vuelta de cada cosa a su principio. Dios es el principio y el fin de todas las cosas; y en tanto fin, es la felicidad absoluta de las mismas.³³⁹ Las criaturas

³³⁶ *Nell'amicizia è sempre necessaria la reciprocazione, come Platone dice in molti luoghi, cioè che l'uno amico per il medesimo modo e per la medesima causa ami l'altro, che lui è amato da colui. (Commento, II, II)*

³³⁷ *... e avendo ogni creatura qualche perfezione a sè propria per partecipazione della bontà divina, dalla quale ciò che processse (come scrive Moysè) fu grandemente buono... (Commento, II, IV)*

³³⁸ Las criaturas, dice Pico siguiendo a los platónicos, tienen tres modos de ser: *causale*, *formale* y *participato*. El modo de ser más perfecto es el causal, y en Dios, por ser el más perfecto de todos los seres, se dan todas las cosas de acuerdo con este modo. Él no es un *ens*, sino *causa omnium entium*, y de Él proceden todas las criaturas, como de su primera fuente; es Su principio-*causa*. Y toda *causa* que produce algún efecto tiene antes, en sí, lo que ha de producir, al igual que un *architetto*, que en su mente la idea del edificio que se propone construir. Así, teniéndola como ejemplo, construye una casa a imitación de esa forma, que es llamada “*Idea*” o “*esemplare*”. (Cf. *Commento*, I, I)

³³⁹ “*Felicitatem ego sic definio: redivitum uniuscuiusque rei ad suum principium. Felicitas enim est summum bonum, summum bonum id est quod omnia appetunt; quod omnia appetunt id ipsum quod omnium est principium [...] idem igitur finis omnium quod omnium principium: Deus unus omnipotens et benedictus, optimum omnium quae aut esse aut cogitari possunt [...] unum enim cognominatur, quo omnium est principium, quemadmodum unitas principium est totius numeri bonum autem, qua omnium finis, omnium quies et absoluta delicitas est.*”³³⁹ (*Heptaplus*, VII, *Prooemium*).

pueden alcanzar este bien de dos maneras, *per naturam* y *per gratiam*.³⁴⁰ En el primer caso, se trata de la *felicitas naturalis*, que los seres encuentran en sí mismos, en la perfección de su ser. La segunda, la *vera felicitas*, está por encima de todos los otros bienes y es accesible solamente al hombre y al ángel.³⁴¹

La felicidad natural, cuya imagen es el movimiento en línea recta, le ha tocado a todas las cosas, gradualmente, según la capacidad de sus naturalezas y su *sedes*, es decir, su lugar natural en la jerarquía de los seres. Así, los elementos alcanzan cierto grado de felicidad, las plantas un grado más que estos, y los animales, uno más que las plantas.³⁴²

Únicamente los hombres y los ángeles han sido creados para la felicidad verdadera, cuya imagen es el movimiento circular.³⁴³ A unos y otros los constituyen sustancias incorpóreas, y éstas son las únicas naturalezas capaces de elevarse hacia Dios.³⁴⁴ El hombre

³⁴⁰ *Est autem felicitas (ut theologi praedicant) alia quam per naturam, alia quam per gratiam consequi possumus... (Heptaplus, VII, Prooemium).*

³⁴¹ *Bonum hanc adspici dupliciter possunt res creatae, quae in se ipsis, aut in ipso. Nam in et se ipso hoc bonum est super omnia exstantum, suae inhabitans divinitatis abyssos et per omnia diffusum in omnibus invenitur, hic quidem perfectius illic imperfectius, pro rerum conditione a quibus participatur. [...] unaquaeque igitur natura cum in se Deum habet aliquo modo, quia tantum Dei habet quantum habet et bonitatis (bona autem omnia quae Deus fecit), reliquum ut cum perfectam omnibus numeris suam habet naturam, se adeptam Deum quoque in se adspiciatur, et si adeptio, ut comprobavimus, est felicitas, in se ipsa aliquomodo sit felix. Haec est naturalis felicitas, quam et maiorem et maiorem diversae res pro naturam diversitate sortitae sunt. (Heptaplus, VII, Prooemium)*

³⁴² *Motus rectus quo elementa ad proprias sedes geruntur, figurat felicitatem, per quam in propriae naturae perfectione restabiliuntur. [...] Haec ignis dum agit, suam adeptus perfectionem felix est tanquam capax ipse felicitatis. Feliciores plantae, quae praeferunt vitam; feliciora animalia, quae etiam cognitione sortita, ut plus perfectionis ita plus etiam in se ipsis divinitatis inveniunt. [...] Optima omnium mortalium conditione homo qui, sicut natura, ita naturali felicitate aliis praestat, praeditus intelligentia et liberalitate arbitrii, praecipuus dotibus et ad felicitatem maxime conducentibus [...] qua propter et pro naturam capacitate gradatim felicitatis ratio variatur. (Heptaplus, VII, Prooemium.)*

³⁴³ *Motio circularis, per quam corpus ad eundem unde abscedit terminum circumvolvitur, expressissima imago est verae felicitatis, per quam creatura ad idem principium redit a quo processerat. (Heptaplus, VII, Prooemium)*

³⁴⁴ Con "capaces" se indica, no que estas naturalezas se bastan a sí mismas para realizar el movimiento circular, sino que tiene aptitud para recibirlo; cosa que Pico expresa metafóricamente: el vapor puede ascender, dice el Mirandolano, solo si es atraído por los rayos del Sol:

Potest vapor conscendere in altum, sed non nisi ad tractu radio solis, lapis et corpulenta omnis substantia neque radium usque quaquam admittere neque per illum tolli in sublime potest. Hunc radium hanc vim divinam, hunc fluxum, gratiam appellamus, quia Deo et hominis et angelos gratos efficiat. (Heptaplus, VII, Prooemium)

Las sustancias pesadas no pueden contener estos rayos, ni ser elevadas por ellos. Los rayos, simbolizan la Gracia, que el hombre y el ángel tienen de Dios. Sin ella, no podrían alcanzar la *vera felicitas*, porque nada impulsado por su propia fuerza puede elevarse por encima de su propia naturaleza.

no puede por naturaleza moverse en círculo y alcanzar la felicidad verdadera, sino por la fuerza de la Gracia.³⁴⁵ Pero si bien el hombre es movido por la Gracia, reside en él la libertad de aceptar este movimiento. Siendo así que el universo accede indirectamente a la felicidad sobrenatural por medio del hombre, y ésta —señala Pico— es *tota merces*, la *vita aeterna*, en la cual los hombres, dejando de lado todas las imperfecciones de la multiplicidad, se vuelven a la unidad mediante una unión indisoluble (*copula indisolubilis*) con Dios, la unidad misma.³⁴⁶

El universo fue creado por Dios, uno y trino, por consiguiente, la impronta trinitaria se encuentra en todo el mundo. El Padre, con su poder, al producir todas las cosas, les concede su *unitas*. El Hijo, que con su sabiduría, dispuso ordenadamente todas las cosas, las une y las conecta (*unit et copulat*) entre ellas. Finalmente, el espíritu Santo, con su amor, enderezó todas las cosas hacia Dios, enlazando toda la obra con un nexo de amor (*charitas*).³⁴⁷ Por esto, afirma, que Dios creó todas las partes del mundo con un pacto de paz y amistad (*foedus pacis et amicitiae*), haciendo coincidir a las diversas naturalezas unas con otras. Tal pacto orienta las cosas hacia Dios para que así como el mundo es uno en el conjunto de sus partes, así, al final sea uno (*unum*) con su autor.

La *pax*, pues, si no consiste en la unidad, por lo menos la comprende como un elemento imprescindible. En este sentido, la impronta trinitaria da cuenta de tres tipos de *pax*. Una que se produce entre los componentes de cada cosa, en tanto que, en la perfección de su ser, lo constituyen como un ente individual; dada su cercanía con la *felicitas naturalis*, podemos llamar a ésta “*pax naturalis*”. Otra que se produce entre diversos entes

³⁴⁵ ... *Certum enim per ea non posse hominem aut angelos altius evehi quam ipsi dicant. Quod vel hoc ratione maxime comprobatur, quoniam si nixum propria fortitudine nihil supra se ipsum potest assurgere (alioquin se ipso esset validius), utique nihil nitens per se ipsum ad felicitatem maius aliquid vel perfectius sua natura assequi poterit. (Heptaplus, VII, Prooemium.)*

³⁴⁶ *Et si idonea sint motu circulari, non ipsa tamen sibi: sufficiunt ad hunc motum explendum, sed divino opus maiore, qui illa verset et circumvolat. Denique sic perpetuae apta circuitioni illa corpora sunt, ut non facere eam sed suscipere possint. Haud aliter nobis atque angelis accidit. Tales enim summus natura, ut non circumagere nos et reflectere, sed circumagi motrice vi gratiae et reflecti in Deum possumus [...] Hoc distamus a caelo, quod illum naturae necessitate, nos pro nostra libertate movemur. [...] Ita et nos cognoscemus illum per ipsum et non per nos, haec est tota merces, haec est vita aeterna, haec est sapientia quam sapientes saeculi non cognoverunt, ut ab omni multitudinis imperfectione redigamur in unitatem percopulam indissolubilem cum eo qui est ipsum unum. (Heptaplus, VII, VII)*

³⁴⁷ *Nam et patris potestas omnia producens suam omnibus largitur unitatem, et sapientia filii rita omnia disponens omnia invicem unit et copulat, et spiritus amor ad Deum omnia convertens tantum opus opifici nexu caritatis adiungit. (Heptaplus, VI, Prooemium)*

ya constituidos. La tercera *pax*, la *vera quies*, *vera pax*, *vera tranquillitas*, reside "... *insuper caelestem regionem...*"³⁴⁸, es decir, en el mundo angélico e-invisible, en la unión con Dios.

Coinciden, pues, la *felicitas supernaturalis* y la *vera pax* en su principio y fin: Dios. Por lo tanto, el acceso a una y otra no puede darse sino *per gratiam*. Pero, como hemos dicho anteriormente, la Gracia y su movimiento puede o no ser aceptada por el hombre. Así pues, en las páginas finales del *Heptaplus*, Pico invita al hombre a imitar el *sanctissimus foedus*, es decir, el *foedus pacis et amicitiae*, a través del cual, se entregará a la verdadera dirección de Dios, que culmina en la feliz unificación con Él.³⁴⁹ Este llamado a la imitación está, evidentemente, dirigido al hombre caído con el *Adam primus*, pero susceptible de ser regenerado en el *Adam novissimus*. En efecto, el Mesías, la Gracia, fue quien trajo la paz a los hombres, pero no a todos, sino a los *homines bonae voluntatis*, es decir, a los que, para decirlo en términos de la *Oratio*, *ex animis determinatio* se han preparada para recibirla.³⁵⁰

El hombre redimido en Cristo es el *magnum miraculum* del que se asombraba el Hermes del *Heptaplus*, aquél al que ninguna naturaleza desdeña servirle. Este Hombre, por ser *nodus et vinculus* de todas las cosas, tiene el fundamento de la paz de estas:

*"Homini mancipatur terrestria, homini favent celestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est, nec possunt utraque haec non habere cum eo pacem, si modo ipse secum pacem habuerit, qui illorum in se ipso pacem et foedera sancit."*³⁵¹

Puesto que el hombre es *caelestium et terrestrium vinculus et nodus*, si está en paz consigo mismo, las cosas terrestres y celestes lo estarán con él, porque tiene el fundamento de la paz de estas.

³⁴⁸ ... *insuper caelestem regionem, ubi est vera quies, vera pax, vera tranquillitas, pax utique quam hic visibilis et corporeus sare non potest. (Heptaplus, III, Prooemium)*

³⁴⁹ ... *adiicit autem quod haec creavit foedere bono, quia inter eas foedus pacis et amicitiae ex naturarum cognitione et mutuo consensu per sapientiae Dei legem sancitum est. Quod foedus ideo est bonum, quia ad deum inter se totus mundus unus, ita et cum suo auctore postremo sit unus. Imitemur et nos sanctissimum foedus mundi in et mutua caritate invicem simus unum et simul omnes per veram Dei dilectionem cum illo unum feliciter evadamus. (Heptaplus, Expositio primae dictionis, idest "in principio")*

³⁵⁰ *Attulit pacem Messias hominibus, sed non omnibus neque enim dictum ab angelis simpliciter "et in terra pax hominibus", sed adiectum "hominibus bonae voluntatis". (Heptaplus, VII, IV)*

³⁵¹ *Heptaplus, V, VII*

Adviértase que la palabra que hemos traducido por “fundamento” es “*foedera*”, que alude a quien ha cumplido con un pacto; en este caso el mencionado *sanctissimus foedus*.

Por lo dicho, el pasaje podría leerse como diciendo que solo el hombre redimido es el fundamento de la paz de las criaturas. De ahí que la vida recta y ordenada sea beneficiosa para todo el universo³⁵², con ella el hombre imita el *foedus pacis* con el que el Hijo *unit et copulat* todas las partes del mundo. En tal imitación, reproduce en sí mismo la páz, y el mundo, humanizado como *magnus homo*, puede alcanzar también esta *vera pax*. De este modo, el universo accede por medio del hombre tanto a la *vera pax* como a la felicidad sobrenatural.³⁵³

Se ha de notar que Pico llama a la imitación del pacto y no a la ascensión gradual de *purgatio, intellectio y perfectio*. Esto sucede, en nuestra opinión, porque es el Hijo, como segunda persona, quien establece el pacto al momento de la Creación, y es por la Gracia de Cristo, que *docet, illuminat, perficit* a los ángeles, por la que el hombre puede imitarlo. En otras palabras, por medio de la alusión a la *imitatio foedi* —que es, en definitiva, una *imitatio Christi*— Pico resume el camino del hombre. Este resumen hace que el trasfondo del *Heptaplus* sea menos irenaico: excluye, finalmente, a todos los no-cristianos.

2.2. De Ente et Uno

Escrito en 1491, el *De ente et uno* es la obra en la que Pico pretende establecer las bases para un escrito ulterior cuya función sería la de demostrar la concordia entre Platón y Aristóteles, proyecto compartido por muchos otros humanistas.

El décimo y último capítulo del *De ente et uno* da cuenta de la repercusión ética de la teoría piquiana de los trascendentales, esas *comunissimae dictiones* que todo ente posee en tanto ente: *unitas, veritas y bonitas*. Las mismas constituyen un reflejo de la divinidad, que es la suma unidad, suma verdad y suma bondad.

³⁵² ... *ita recta illius vita et instituto omnibus grata est, omnibus placet.* (*Heptaplus*, V, VII)

³⁵³ Por esto, creemos que Pico utiliza la expresión “*pax mundi*” para designar a Cristo en las *Disputationes*. (*Ea vero iam supra naturam Dei opera, non caelorum, quod natus ex virgine, quod homo et Deus, quod in patria dominus et peregrinus in carne, quod mirabilium operum effector, quod iure dominus orbis, quod iudex vivorum et mortuorum, quod divinae gratiae auctor et dispensator, quod expulsor idolatriae, daemonum triumphator, auctor virtutum, viciorum expulsor, pax mundi, veritatis manifestator.* (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, IV, XVI))

Desde el punto de vista ético, Dios es el ser más feliz (*beatus*) de todos, pues posee la paz unificante (*pax unifica*), la luz verísima (*lux verissima*), y la dicha óptima (*voluptas optima*). Y si el hombre desea ser *beatus*, no debe apartarse de su ejemplar, sino imitar a Dios, que es el más *beatus* de todos, poseyendo en sí su *unitas*, *veritas* y *bonitas*.³⁵⁴ Tal imitación lleva al hombre a hacerse uno con Dios y se realiza, según creemos, gradualmente por medio de la *purgatio*, *intellectio* y *perfectio* que Pico ha desarrollado en obras anteriores. En efecto, la *pax unifica* nos remite a la *unitas* de la *duplex natura in amini sita*, como fin de la *purgatio*, es decir, la *pax passionis* y *rationis*; la *lux verissima* nos remite a *intellectio*; y la *voluptas optima*, en tanto bien último, es el fin de la *perfectio*.

El hombre, sin embargo, desviándose de su ejemplar destruye la *pax* con la ambición, que desgarrar el alma dispersándola en mil cosas; la *veritas* y el esplendor de su luz con el barro y la niebla de los deleites; y la *bonitas* con la avaricia, que acapara todo para sí, por oposición a la bondad que es *diffisiva sibi*.³⁵⁵

Por lo dicho, el *De ente et uno* comprende dos nociones de *pax* (así como también de *veritas* y *bonitas*), una reside en las alturas, otra, en los entes en tanto entes. El hombre, que está ligado a las cosas divinas por medio de su alma y participa de los trascendentales por medio de su cuerpo³⁵⁶, se eleva hacia la primera, *pax unifica*, a causa del amor (*amor*) hacia las cosas de arriba, imitando a Dios y posee naturalmente la segunda, como *unitas*, aunque puede perderla por el amor (*libido*) hacia las cosas de abajo.³⁵⁷

³⁵⁴ *Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum, unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes. (De ente et uno, X)*

³⁵⁵ *Unitatis pacem turbat ambitio et sibi haerentem animura extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque discerpit. Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatum quis non amittet? Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas, idest avaritia. Bonitatis enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides; quare cum quaereret Plato cur Deus condidit mundum, respondens ipse sibi «bonus» — inquit — “erat”. (De ente et uno, X)*

³⁵⁶ *Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. (De ente et uno, X)*

³⁵⁷ *Fugiamus hinc ergo, idest a mundo qui positus est in maligno, evolemus ad Patrem ubi pax unifica, ubi lux verissima, ubi voluptas optima. Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? Amor eorum qui sursum sunt. Quis adimet? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, iacturam facimus et unitatis et veritatis et bonitatis. (De ente et uno, X)*

Desde el punto de vista ético, Dios es el ser más feliz (*beatus*) de todos, pues posee la paz unificante (*pax unifica*), la luz verísima (*lux verissima*), y la dicha óptima (*voluptas optima*). Y si el hombre desea ser *beatus*, no debe apartarse de su ejemplar, sino imitar a Dios, que es el más *beatus* de todos, poseyendo en sí su *unitas*, *veritas* y *bonitas*.³⁵⁴ Tal imitación lleva al hombre a hacerse uno con Dios y se realiza, según creemos, gradualmente por medio de la *purgatio*, *intellectio* y *perfectio* que Pico ha desarrollado en obras anteriores. En efecto, la *pax unifica* nos remite a la *unitas* de la *duplex natura in amini sita*, como fin de la *purgatio*, es decir, la *pax passionis* y *rationis*; la *lux verissima* nos remite a *intellectio*; y la *voluptas optima*, en tanto bien último, es el fin de la *perfectio*.

El hombre, sin embargo, desviándose de su ejemplar destruye la *pax* con la ambición, que desgarrar el alma dispersándola en mil cosas; la *veritas* y el esplendor de su luz con el barro y la niebla de los deleites; y la *bonitas* con la avaricia, que acapara todo para sí, por oposición a la bondad que es *diffisiva sibi*.³⁵⁵

Por lo dicho, el *De ente et uno* comprende dos nociones de *pax* (así como también de *veritas* y *bonitas*), una reside en las alturas, otra, en los entes en tanto entes. El hombre, que está ligado a las cosas divinas por medio de su alma y participa de los trascendentales por medio de su cuerpo³⁵⁶, se eleva hacia la primera, *pax unifica*, a causa del amor (*amor*) hacia las cosas de arriba, imitando a Dios y posee naturalmente la segunda, como *unitas*, aunque puede perderla por el amor (*libido*) hacia las cosas de abajo.³⁵⁷


³⁵⁴ *Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum, unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes. (De ente et uno, X)*

³⁵⁵ *Unitatis pacem turbat ambitio et sibi haerentem animura extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque discerpit. Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatum quis non amittet? Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas, idest avaritia. Bonitatis enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides; quare cum quaereret Plato cur Deus condidit mundum, respondens ipse sibi «bonus» — inquit — “erat”.(De ente et uno, X)*

³⁵⁶ *Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. (De ente et uno, X)*

³⁵⁷ *Fugiamus hinc ergo, idest a mundo qui positus est in maligno, evolemus ad Patrem ubi pax unifica, ubi lux verissima, ubi voluptas optima. Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? Amor eorum qui sursum sunt. Quis adimet? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, iacturam facimus et unitatis et veritatis et bonitatis. (De ente et uno, X)*

Desde el punto de vista ético, Dios es el ser más feliz (*beatus*) de todos, pues posee la paz unificante (*pax unifica*), la luz verisima (*lux verissima*), y la dicha óptima (*voluptas optima*). Y si el hombre desea ser *beatus*, no debe apartarse de su ejemplar, sino imitar a Dios, que es el más *beatus* de todos, poseyendo en sí su *unitas*, *veritas* y *bonitas*.³⁵⁴ Tal imitación lleva al hombre a hacerse uno con Dios y se realiza, según creemos, gradualmente por medio de la *purgatio*, *intellectio* y *perfectio* que Pico ha desarrollado en obras anteriores. En efecto, la *pax unifica* nos remite a la *unitas* de la *duplex natura in amini sita*, como fin de la *purgatio*, es decir, la *pax passionis* y *rationis*; la *lux verissima* nos remite a *intellectio*; y la *voluptas optima*, en tanto bien último, es el fin de la *perfectio*.

El hombre, sin embargo, desviándose de su ejemplar destruye la *pax* con la ambición, que desgarrar el alma dispersándola en mil cosas; la *veritas* y el esplendor de su luz con el barro y la niebla de los deleites; y la *bonitas* con la avaricia, que acapara todo para sí, por oposición a la bondad que es *diffisiva sibi*.³⁵⁵ 

Por lo dicho, el *De ente et uno* comprende dos nociones de *pax* (así como también de *veritas* y *bonitas*), una reside en las alturas, otra, en los entes en tanto entes. El hombre, que está ligado a las cosas divinas por medio de su alma y participa de los trascendentales por medio de su cuerpo³⁵⁶, se eleva hacia la primera, *pax unifica*, a causa del amor (*amor*) hacia las cosas de arriba, imitando a Dios y posee naturalmente la segunda, como *unitas*, aunque puede perderla por el amor (*libido*) hacia las cosas de abajo.³⁵⁷

³⁵⁴ *Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum, unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes. (De ente et uno, X)*

³⁵⁵ *Unitatis pacem turbat ambitio et sibi haerentem animura extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque discerpit. Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatum quis non amittet? Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas, idest avaritia. Bonitatis enim peculiare hoc, communicare aliis bona quae possides; quare cum quaereret Plato cur Deus condidit mundum, respondens ipse sibi «bonus» — inquit — «erat». (De ente et uno, X)*

³⁵⁶ *Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinatorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. (De ente et uno, X)*

³⁵⁷ *Fugiamus hinc ergo, idest a mundo qui positus est in maligno, evolemus ad Patrem ubi pax unifica, ubi lux verissima, ubi voluptas optima. Sed quis dabit pennas ut illuc volemus? Amor eorum qui sursum sunt. Quis adimet? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, iacturam facimus et unitatis et veritatis et bonitatis. (De ente et uno, X)*

2.3. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem.*

Las *Disputationes*, de 1493, constituyen la última obra de largo aliento del Mirandolano, fue escrita para defender la libertad humana por sobre los designios de los astros y la, a juicio de Pico, pseudociencia sobre la que estos designios se sustentan: la *astrologia divinatrix*.

En referencia a la *pax*, de esta obra nos interesa destacar solo una nota: el hecho de que Pico menciona entre los epítetos de Cristo, “*pax mundi*”. Tal apodo se inserta en una serie, que incluye entre otros: “*divinae gratiae auctor et dispensator*”, “*auctor virtutum*”, “*viciorum expulso*”, “*pax mundi*”, “*veritatis manifestator*”.³⁵⁸

Creemos, pues, que hay una correlación, obvia, entre estos epítetos.

Así pues, por una parte, “*auctor virtutum*”, refiere a Cristo, quien es el autor de las virtudes, las cuales son adquiridas por el hombre en la imitación querubínica a través — nuevamente— de la *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*. Tal imitación asegura la virtud, según lo expresado en dicha obra, a través de Cristo, que *doceat*, *illuminat* et *perficiat* a los ángeles.

Por otra parte, “*viciorum expulso*”, “*pax mundi*” y “*veritatis manifestator*”, están subsumidos en el epíteto anterior. Así pues, el primer paso del proceso ascendente del hombre a Dios, la *purgatio*, consiste, en la expulsión de los vicios por medio de la reducción de los ímpetus a su justo límite; “manifestador de la verdad” alude, propiamente a la *intellectio*; y “paz del mundo” designa el paso final de dicho proceso, el cual contiene la *pax philosophica* y la *pax fidei* conjuntamente. En este punto, Cristo se revela a sí mismo, como “autor y dispensador de la Gracia divina”.

“*Pax mundi*”, en conclusión, alude a la máxima *pax* que puede darse en el universo.

³⁵⁸ *Ea vero iam supra naturam Dei opera, non caelorum, quod natus ex virgine, quod homo et Deus, quod in patria dominus et peregrinus in carne, quod mirabiliū operum effector, quod iure dominus orbis, quod iudex vivorum et mortuorum, quod divinae gratiae auctor et dispensator, quod expulso idolatriae, daemonum triumphator, auctor virtutum, viciorum expulso, pax mundi, veritatis manifestator. Haec si non quaeris, nihil quaeris; si quaeris, impie quaeris. (Disputationes, IV, XVI.)*

IV CONCLUSIÓN

Ateniéndonos a lo expresado en los capítulos precedentes, estamos en condiciones de evaluar y precisar los resultados obtenidos a lo largo de nuestra investigación.

A partir de una visión global de todo lo desarrollado hasta aquí es posible comprender la similitud existente entre los microcosmos luliano y piquiano y su relación con la *pax* como *telós* del hombre en este mundo. Con el propósito, entonces, de una exposición en conjunto de dichos resultados, dividiremos esta última parte en dos. En la primera se presentarán, separadamente, las conclusiones a las que nos habilitan los conceptos extraídos de las obras de Llull y los de las obras de Pico. En cada caso se dará cuenta, resumiendo el cuerpo del presente trabajo y completando con inferencias necesarias, de la relación entre el hombre y la paz. Para ello hemos configurado algunos diagramas que expresan esquemáticamente dichos resultados.

En la segunda parte se exponen las coincidencias y diferencias entre los planteos luliano y piquiano. Se ha de tener en cuenta que tanto las unas como las otras se expondrán conjuntamente. La razón de esto es que así como ambos pensadores concuerdan en diversos puntos, en dichos puntos existen algunas diferencias de forma, y no de fondo dependen de los conceptos insitos en sus respectivos sistemas. Esto último en particular, sucede porque el trasfondo teórico de ambos filósofos es el neoplatonismo. Si bien, en el caso de Pico, se ha de remarcar que la impronta aristotélica, huella de su primera formación, nunca lo abandonó.

Para la comprensión de los esquemas que presentamos a continuación se ha de tener en cuenta una regla que hemos seguido a lo largo de sus configuraciones: los conceptos que aparecen en los diversos esquemas, que hacen referencia al hombre o expresan partes constitutivas de éste, serán resaltados en **negrita**.

1. Primera parte: unificación.

ESQUEMA DEL UNIVERSO LULIANO

superior izquierda), crea a través de sus *Dignitates* (superior derecha) los otros dos mundos. Los habitantes de dichos mundos heredan la estructura trinitaria bajo la égida de los correlativos divinos (los *-tivus*, los *-ibilia* y los *-are's*), así como las características de las *Dignitates* de acuerdo con su lugar en la *scala creaturarum*.

El mundo espiritual (centro), debajo del divino, está poblado de ángeles, simples almas racionales, *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, desprovista de todo cuerpo.

El mundo material (el siguiente), finalmente, está compuesto de cinco partes connaturales —*caelestiva*, *imaginativa*, *sensitiva*, *vegetativa* y *elementativa*— y alberga toda la diversidad de vida propia de la naturaleza.

El hombre, compuesto, como todos los seres, de forma y materia, tiene al alma racional como forma y a las últimas cuatro partes de la naturaleza como su materia. Por la primera, pertenece al mundo espiritual y es idéntico a los ángeles. Por la segunda, que es su cuerpo, comprende gran parte de lo que existe en la naturaleza. Además de microcosmos, es *methórios*.

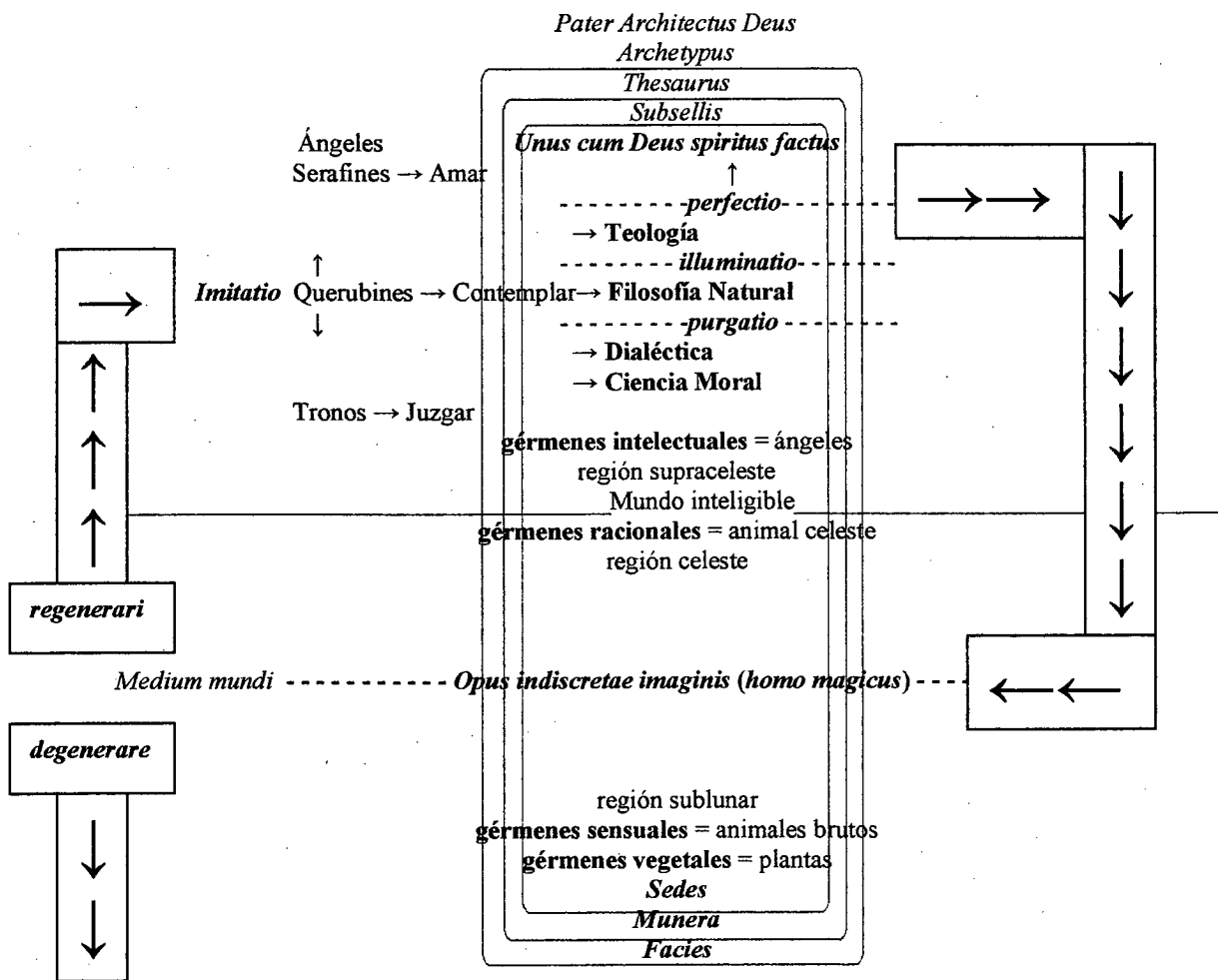
En la base de la *scala creaturarum*, se encuentra la potencia *instrumentativa*. Por medio de ella es posible actuar natural, moral y artificialmente. En su uso natural es compartida por todos los seres del mundo material, en su uso moral, por los del mundo espiritual. El hombre, en pro de su calidad microcósmica no solo puede actuar natural y moralmente, sino que es el único ser que puede utilizar la *instrumentativa* artificialmente, a través de las artes liberales o las artes mecánicas (parte inferior centro). Todas las funciones que, a través del hombre, puede asumir la *instrumentativa* desembocan en el *Ars magna* (parte inferior derecha), ese artilugio lógico-ontológico y metafísico, cuya puesta en acto requiere altas virtudes morales, permite, al hombre habituado a ella, el ascenso hacia el mundo divino y el descenso, desde éste, al mundo creado. En el ascenso, el *Artista*, el hombre que ha transformado el Arte en su segunda naturaleza, descubre los principios intrínsecos de Dios, y, a través de ellos, la Trinidad, los ángeles, los animales, los vegetales y los elementos, en suma, los principios constitutivos de lo real, la *scala* completa de la naturaleza, la *intentio prima* de todo lo creado (superior izquierda), que es Dios mismo y su función en el complejo del universo.

Tal función, en tanto microcosmos que es, implica ordenar el mundo que lleva en sí, *ad intra*, hacia dicha *prima intentio*. Este proceso de ordenación en el cual consiste la *pax*,

es la *homificatio* (inferior derecha), que es, su acto propio, aquello que lo define y su perfección.

Pero, para que el cuadro esté completo y todos los seres alcancen la *pax*, la *homificatio* ha de llevarse a cabo *ad extra*, convirtiendo a todos hombres al Cristianismo. Predicándolo constante y racionalmente a la luz de los principios del Arte, redactando los mejores libros apologeticos siguiendo los principios del Arte, y fundando monasterios para *studia linguarum*, en donde, antes de partir hacia tierras lejanas los predicadores aprendan las lenguas de los infieles y a discutir con ellos sobre los principios del Arte. Finalmente, cuando los infieles se resistan a escuchar a los predicadores, por medio de la fuerza, desplegada a través de expediciones de conquista, se los ha de obligar, como público cautivo, a escuchar las predicaciones cristianas.

1º Fase: ESQUEMA DEL UNIVERSO DE LA *ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE*



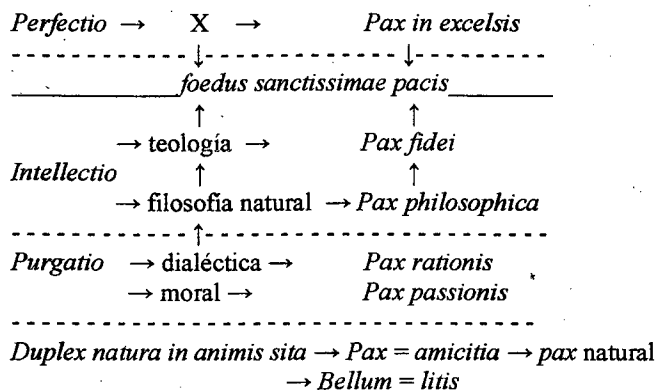
Las líneas horizontales dividen el presente diagrama en dos mundos: sensible e inteligible. El primero (parte inferior), habitado por los astros en la región supralunar y por los animales irracionales y las plantas en la sublunar. El segundo (parte superior), está poblado de ángeles que comparten este último mundo con Dios. A cada tipo de ángel, serafín, querubín y trono, le corresponde una acción específica: amar, contemplar o juzgar respectivamente (izquierda).

En el centro del esquema, en el medio del universo, el hombre adánico, *homo magicus*, al mismo tiempo que *indiscreatae opus imaginis*, yecto en el paraíso podrá *degenerare* (izquierda) en animal o planta llevando de la potencia al acto los gérmenes sensuales o vegetales que trae consigo desde su creación, o podrá *regenerari* (izquierda) actualizando los racionales e intelectuales hasta ser hecho uno con su creador.

Tanto en el descenso hacia la *degeneratio* como en el inicio del ascenso hacia la *regeneratio*, Adán deberá elegir; no tiene otra opción. Sea cual sea su elección, deberá primero determinar su *sedes*, su lugar en la jerarquía de lo creado, luego, habiendo adquirido los *munera* propios de los seres que pertenecen a dicha *sedes*, esculpirá, finalmente, su propia *facies*. Entre todos los seres creados, sólo al hombre le fue concedido semejante privilegio, pues, únicamente a él Dios no le reservó ningún *subsellis*, ningún *thesaurus*, ni ningún *archetypus* (figura rectangular). Este privilegio supremo es el rasgo más sobresaliente del hombre *Oratiano*, del hombre adánico.

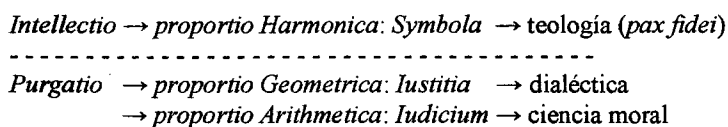
La *degeneratio* del hombre desde su posición inicial no requiere trabajo alguno, en la *regeneratio*, por el contrario, el hombre ha de imitar la vida de los ángeles, comenzando por la querubínica, cuya luz ilumina el juicio de los tronos y prepara el alma para amar a Dios. El camino del hombre, así considerado, implica tres fases: *purificatio*, *illuminatio* y, finalmente, ya junto a Dios, como un serafín ardiente de amor, la *perfectio*. El hombre perfecto, desde la cima del mundo, cuna de la verdadera felicidad, descenderá bien instruido y preparado para los deberes de la acción; estos residen, huelga decirlo, en este mundo. Desde aquí, el filósofo, como Mercurio terrestre incitará a todos los hombres a iniciar el camino que él ya ha recorrido. Al final del ascenso colectivo, pisando los escalones de la *pax philosophica* y la *pax fidei*, se llegará a la ansiada *pax*, aquella que reside en las alturas.

El esquema de este último recorrido, tal como está tematizado en la *Oratio*, es el siguiente:



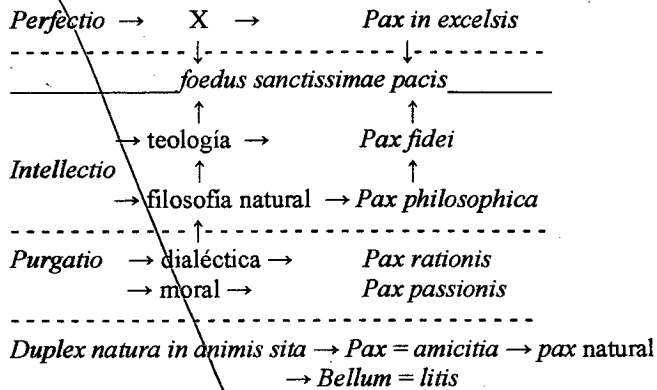
Las líneas discontinuas dividen el ascenso hacia la *pax*. En la parte inferior, el hombre, con un alma poseedora de una *duplex natura*: la guerra y la paz. Esta última es la paz natural, accesible a todos los hombres. A continuación, el primer paso hacia la *pax in excelsis*, la *purgatio*, comprende dos instancias: la ciencia moral que da paz a las pasiones y la dialéctica, que pacifica la opinión, la razón, y permite que los hombres, razonando sin silogismos capciosos puedan buscar la verdad, para que, escrutando los secretos de la naturaleza por medio de la filosofía natural, sean iluminados con la *pax philosophica*, antesala de la *pax fidei*, que vendrá de la mano de la “divina teología”. Alcanzada la *pax fidei*, culminada la *intellectio*, no habiendo ya otra ciencia por la que el hombre pueda ascender, la *pax in excelsis* descenderá gratuitamente para establecer entre carne y espíritu un pacto de *pax sanctissima*, recubriendo a los hombres con la *perfectio* por la que todos, en paz y armónicamente, se vuelven uno con el creador.

Una de las *Conclusiones DCCCC* (I.25.6) refleja los anhelos del joven Pico. A partir de su análisis hemos configurado el siguiente esquema:



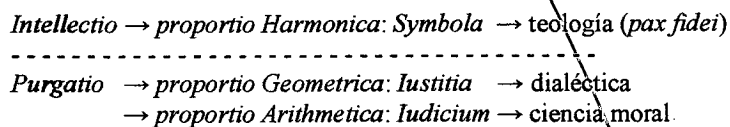
Existe una múltiple proporción reza dicha tesis, aritmética, geométrica y armónica. La línea punteada divide las dos primeras de la última. La aritmética señala la recta determinación del espíritu como producto de la *purgatio* moral, mientras que la geométrica, producto de la dialéctica, señala la *iustitia*, concebida como un principio de coordinación

El esquema de este último recorrido, tal como está tematizado en la *Oratio*, es el siguiente:



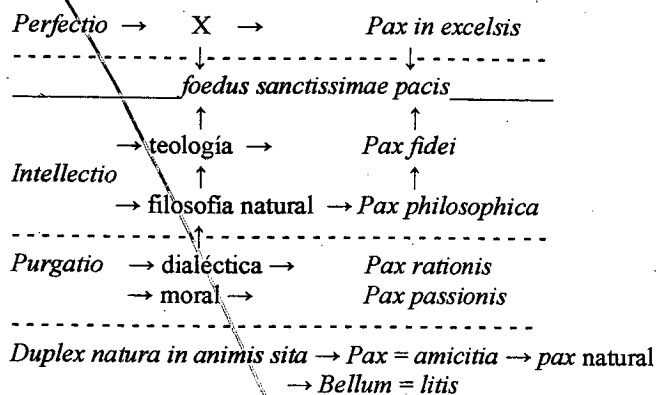
Las líneas discontinuas dividen el ascenso hacia la *pax*. En la parte inferior, el hombre, con un alma poseedora de una *duplex natura*: la guerra y la paz. Esta última es la paz natural, accesible a todos los hombres. A continuación, el primer paso hacia la *pax in excelsis*, la *purgatio*, comprende dos instancias: la ciencia moral que da paz a las pasiones y la dialéctica, que pacifica la opinión, la razón, y permite que los hombres, razonando sin silogismos capciosos puedan buscar la verdad, para que, escrutando los secretos de la naturaleza por medio de la filosofía natural, sean iluminados con la *pax philosophica*, antesala de la *pax fidei*, que vendrá de la mano de la “divina teología”. Alcanzada la *pax fidei*, culminada la *intellectio*, no habiendo ya otra ciencia por la que el hombre pueda ascender, la *pax in excelsis* descenderá gratuitamente para establecer entre carne y espíritu un pacto de *pax sanctissima*, recubriendo a los hombres con la *perfectio* por la que todos, en paz y armónicamente, se vuelven uno con el creador.

Una de las *Conclusiones DCCCC* (I.25.6) refleja los anhelos del joven Pico. A partir de su análisis hemos configurado el siguiente esquema:



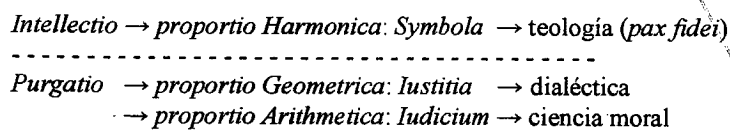
Existe una múltiple proporción reza dicha tesis, aritmética, geométrica y armónica. La línea punteada divide las dos primeras de la última. La aritmética señala la recta determinación del espíritu como producto de la *purgatio* moral, mientras que la geométrica, producto de la dialéctica, señala la *iustitia*, concebida como un principio de coordinación

El esquema de este último recorrido, tal como está tematizado en la *Oratio*, es el siguiente:



Las líneas discontinuas dividen el ascenso hacia la *pax*. En la parte inferior, el hombre, con un alma poseedora de una *duplex natura*: la guerra y la paz. Esta última es la paz natural, accesible a todos los hombres. A continuación, el primer paso hacia la *pax in excelsis*, la *purgatio*, comprende dos instancias: la ciencia moral que da paz a las pasiones y la dialéctica, que pacifica la opinión, la razón, y permite que los hombres, razonando sin silogismos capciosos puedan buscar la verdad, para que, escrutando los secretos de la naturaleza por medio de la filosofía natural, sean iluminados con la *pax philosophica*, antesala de la *pax fidei*, que vendrá de la mano de la “divina teología”. Alcanzada la *pax fidei*, culminada la *intellectio*, no habiendo ya otra ciencia por la que el hombre pueda ascender, la *pax in excelsis* descenderá gratuitamente para establecer entre carne y espíritu un pacto de *pax sanctissima*, recubriendo a los hombres con la *perfectio* por la que todos, en paz y armónicamente, se vuelven uno con el creador.

Una de las *Conclusiones DCCCC* (I.25.6) refleja los anhelos del joven Pico. A partir de su análisis hemos configurado el siguiente esquema:



Existe una múltiple proporción reza dicha tesis, aritmética, geométrica y armónica. La línea punteada divide las dos primeras de la última. La aritmética señala la recta determinación del espíritu como producto de la *purgatio* moral, mientras que la geométrica, producto de la dialéctica, señala la *iustitia*, concebida como un principio de coordinación

entre personas. Cruzando la línea punteada, un paso más arriba, se yergue la proporción armónica, fin de la *intellectio*, fruto de la teología y atributo de la *pax fidei*. Después de esta (la armónica), no existe otra proporción, pues, de la *perfectio* (el paso siguiente que acerca a Dios y al hombre) no es posible concebir proporción alguna; no hay proporción entre lo infinito y lo finito.

Como corolario de esta fase y nexos con la siguiente, en el *Commento*, encontramos la *pax*, como *amicizia*, desarrollada bajo los principios del platonismo, tal como Pico lo concebía y, de los cuales, no había tardado en distanciarse:

| | |
|-------------------------------------|---|
| Dios → | Paz en su <i>essere causale</i> (ὑπερ- <i>pax</i>) |
| Demiurgo → | Paz en su <i>essere ideale</i> o <i>formale</i> |
| <u>Mondo intelligibile</u> | |
| Paz en su <i>essere participato</i> | |
| <i>Amicizia</i> → | Paz moral entre seres humanos (↑) |
| | Paz natural entre entes constituidos |
| <i>Concordia</i> → | Paz natural (<i>unione</i> de las partes de un ente) |
| <u>Mondo sensibile</u> | |

La paz del *Commento* tiene —a la usanza platónica— tres modos de ser: *causale*, *formale* en el mundo inteligible (parte superior), y *participato* en el sensible (parte inferior). El primero en Dios, que no es *pax* propiamente, el segundo es el *archetypus* de la paz, la *amicizia*, tal como se da en el mundo sensible. Aquí, la paz se distribuye entre los seres humanos, los seres no racionales y entre las partes de un ente.

En todos los textos que hemos ubicado en esta fase, *pax* implica unidad.

2º Fase: ESQUEMA DEL UNIVERSO DEL *HEPTAPLUS*

Las líneas horizontales dividen el esquema en cuatro mundos (desde arriba hacia abajo): angélico o invisible, celeste y elemental. Este último, sublunar, en parte es el mundo sensible de la *Oratio*, donde todos los elementos comienzan a componerse para formar toda una diversidad de vida animal y vegetal. El que le sigue, el mundo celeste, supralunar, comprende los 10 orbes del universo heptaplusiano. Sobre éste, el mundo angélico está poblado por tres jerarquías de ángeles: “primera”, “intermedia” y “última”, cada una con una función específica: el cuidado de los seres sublunares, el movimiento de los planetas y la contemplación respectivamente.

Los tres mundos son uno solo y los tres confluyen en el cuarto mundo, *minor mundus*, que es el hombre (parte inferior). Éste comprende en sí mismo todo lo que existe en cada uno de los otros mundos: la nutrición, el crecimiento y la reproducción, propia de las plantas; la imaginación y la sensualidad propia de los animales irracionales; la *doxa*, mezcla de verdad y falsedad, con las naturalezas intermedias; una misma sustancia racional como la que acompaña los cuerpos de los planetas, así como su movimiento circular; con los ángeles, de acuerdo a su jerarquía, la *dianoia* y la *intelligentia*; y, finalmente, con el Dios de los cristianos, de quien es su imagen, el *animus* (ver **negrita**).

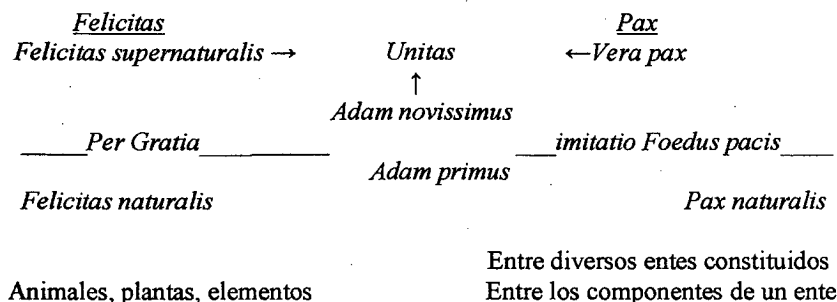
La *dianoia*, la *intelligentia* y el *animus* son tres facultades del alma racional que el hombre pone en acto, siguiendo el camino señalado por la *Oratio*, a través de la *purgatio*, *intellectio* y *perfectio* (ver mundo angélico). Pero, se ha de señalar que el Dios del *Heptaplus* no es el de la *Oratio*. Aquél es el Dios único que subyace a toda fe, éste —el del *Heptaplus*— es el del Cristianismo. Por ello, no hay aquí que imitar al querubín para alcanzar la *perfectio*, sino a Cristo, por cuya *imitatio* llegarán los hombres a ser finalmente *fili Dei* (superior izquierda).

El cambio del objeto a imitar se produce porque es el Cristo quien *doceat*, *illuminat* y *perficeat* a los ángeles. Este es el cambio capital ocurrido entre el ascenso a la divinidad tal como era concebido en la fase de la *Oratio* y la presente (ver figura rectangular). Solo a través de la *imitatio Christi*, el hombre, cuarto mundo, puede *regenerari* (izquierda).

El hombre heptaplusiano, a diferencia del de la *Oratio*, no está en el paraíso, ya ha caído y no puede, como antes, elegir el camino de los ángeles. El hombre caído en el *Adam primus*, necesita de la Gracia divina, sugerida, como en un susurro en el texto de la *Oratio*, pero encarnada en el *Heptaplus* en el Cristo, *Adam novissimus*. Sólo el hombre redimido en

el último *Adam* de la *maccula peccati* (parte inferior), es *imago Dei*, tanto como es *imago Christi*. Por el hombre así considerado se fatiga el mundo, a él se tuercen las plantas y de él cuidan los ángeles, por este hombre el mundo merece ser llamado *magnus homo* (derecha).

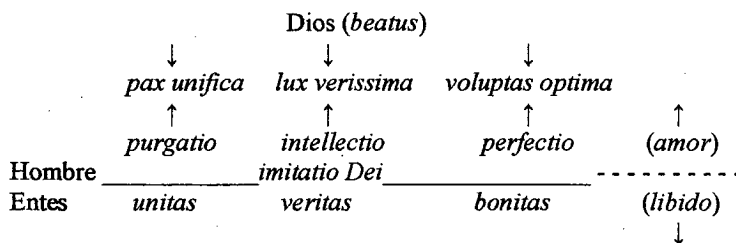
En el *Heptaplus*, la *pax* y la *felicitas* coinciden:



La línea continua divide la felicidad sobrenatural de la natural y la paz verdadera de la paz natural.

Tanto la *felicitas* como la *pax naturalis* están al alcance de todo lo creado. Esta última, como la *amicizia* del *Comento*, puede darse entre los componentes de un ente y entre diversos entes constituidos. El hombre caído con el *Adam primus* tiene tanto una como otra, *naturaliter* a su alcance. Tanto la *felicitas supernaturalis* como la *vera pax*, están reservadas al hombre y a los ángeles. La felicidad sobrenatural se adquiere por gracia. La *vera pax*, solo se vuelve accesible a los hombres a través de la imitación del pacto de *pax* con el que Cristo unió todo el universo. Este *foedus pacis* fue el que estableció la unión por la que los tres mundos (elemental, celeste y angélico) son uno, así como aquella por la que los tres se unen en el hombre. Es este pacto el que los hombres deben imitar para que, con ayuda de la gracia, todos puedan, finalmente, ser hechos uno en Cristo, *Adam novissimus*. Recién aquí, en esta unidad, reside la verdadera *pax*, así como también la *felicitas supernaturalis*.

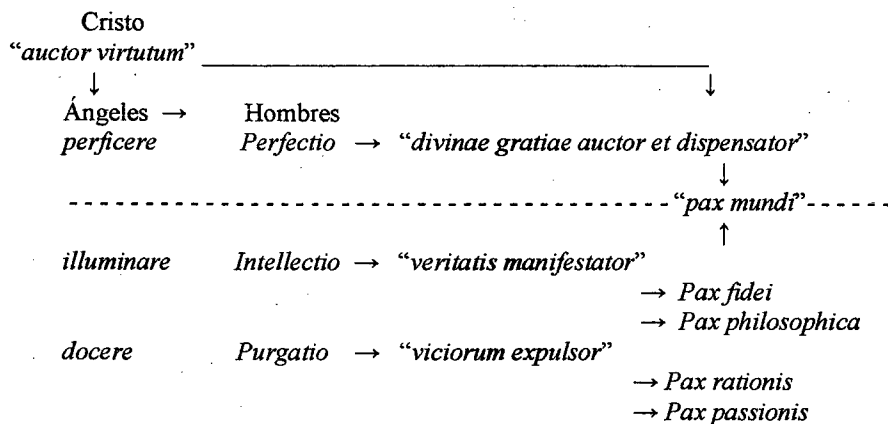
En la obra *De ente et uno*, el Mirandolano expresa algo similar:



El camino hacia la *pax* no implica aquí la *imitatio Christi*, sino la *imitatio Dei*, que es la *pax unifica*, la más alta de las formas de la paz, la *lux verissima*, fin de toda *illuminatio*, y la *voluptas optima*, el bien supremo, el mayor deseo posible.

El hombre, como todos los entes posee *unitas*, *veritas* y *bonitas*, pero imitando a Dios, siguiendo un camino similar al de la *Oratio*, podrá alcanzar la *pax*. La *purgatio*, tiene por fin ordenar las pasiones hacia los deseos correctos, esta es, creemos la *voluptas optima*. La *intellectio* tiene por fin la *illuminatio*, en los términos del el *De ente et uno*, la *lux verissima*. La *perfectio*, por último, reside en la unidad con el ser supremo, aquí, la *pax unifica*.

Llegamos, finalmente, a la última obra del joven conde, las *Disputationes*:



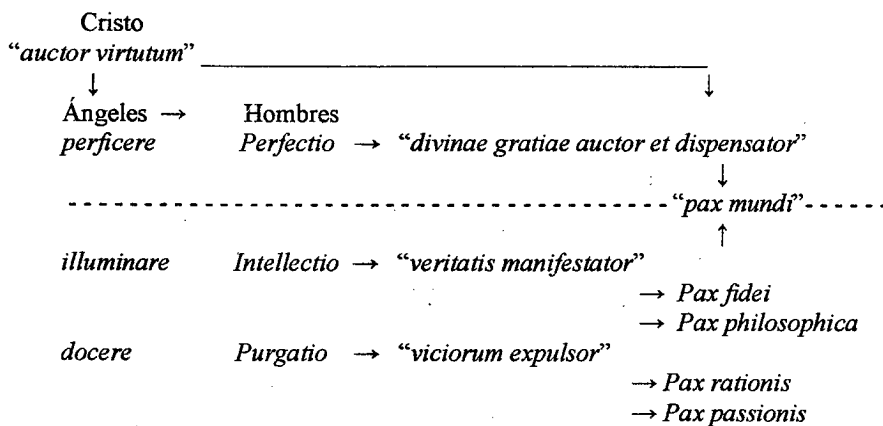
Cristo recibe aquí diversos epítetos. Es “autor de las virtudes”, puesto que perfecciona, ilumina y conduce a los ángeles. Es, pues, “autor y dispensador de la gracia divina”, “manifestador de la verdad” y “expulsador de los vicios”, porque está detrás de todo el proceso por el que el hombre llega a Dios: *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*. En otras palabras, la función de Cristo es, nuevamente, la que hemos señalado en el *Heptaplus*: *docere*, *illuminare* y *perficere* a los ángeles. La primera función, principio de la *purgatio*, permite la *pax rationis* y la *pax passionis*. La segunda, principio de la *intellectio*, posibilita la *pax philosophica* y la *pax fidei*. Por la tercera, descubrimos, finalmente, que Cristo, *pax mundi* es quien *doceat*, *illuminat* y *perficieat* a los ángeles y por intermedio de ellos al hombre.

A pesar de que hemos dividido los textos de Pico en 1º y 2º fase, es evidente de que las mismas no son mutuamente excluyentes. Por el contrario, existen varios elementos en común entre las mismas. Primero, una concepción de la unión con la divinidad escalonada

El camino hacia la *pax* no implica aquí la *imitatio Christi*, sino la *imitatio Dei*, que es la *pax unifica*, la más alta de las formas de la paz, la *lux verissima*, fin de toda *illuminatio*, y la *voluptas optima*, el bien supremo, el mayor deseo posible.

El hombre, como todos los entes posee *unitas*, *veritas* y *bonitas*, pero imitando a Dios, siguiendo un camino similar al de la *Oratio*, podrá alcanzar la *pax*. La *purgatio*, tiene por fin ordenar las pasiones hacia los deseos correctos, esta es, creemos la *voluptas optima*. La *intellectio* tiene por fin la *illuminatio*, en los términos del el *De ente et uno*, la *lux verissima*. La *perfectio*, por último, reside en la unidad con el ser supremo, aquí, la *pax unifica*.

Llegamos, finalmente, a la última obra del joven conde, las *Disputationes*:



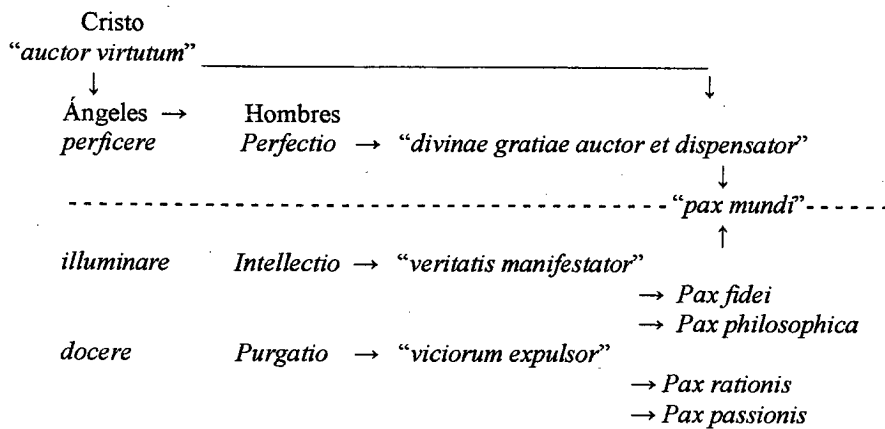
Cristo recibe aquí diversos epítetos. Es “autor de las virtudes”, puesto que perfecciona, ilumina y conduce a los ángeles. Es, pues, “autor y dispensador de la gracia divina”, “manifestador de la verdad” y “expulsador de los vicios”, porque está detrás de todo el proceso por el que el hombre llega a Dios: *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*. En otras palabras, la función de Cristo es, nuevamente, la que hemos señalado en el *Heptaplus*: *docere*, *illuminare* y *perficere* a los ángeles. La primera función, principio de la *purgatio*, permite la *pax rationis* y la *pax passionis*. La segunda, principio de la *intellectio*, posibilita la *pax philosophica* y la *pax fidei*. Por la tercera, descubrimos, finalmente, que Cristo, *pax mundi* es quien *doceat*, *illuminat* y *perficieat* a los ángeles y por intermedio de ellos al hombre.

A pesar de que hemos dividido los textos de Pico en 1º y 2º fase, es evidente de que las mismas no son mutuamente excluyentes. Por el contrario, existen varios elementos en común entre las mismas. Primero, una concepción de la unión con la divinidad escalonada

El camino hacia la *pax* no implica aquí la *imitatio Christi*, sino la *imitatio Dei*, que es la *pax unifica*, la más alta de las formas de la paz, la *lux verissima*, fin de toda *illuminatio*, y la *voluptas optima*, el bien supremo, el mayor deseo posible.

El hombre, como todos los entes posee *unitas*, *veritas* y *bonitas*, pero imitando a Dios, siguiendo un camino similar al de la *Oratio*, podrá alcanzar la *pax*. La *purgatio*, tiene por fin ordenar las pasiones hacia los deseos correctos, esta es, creemos la *voluptas optima*. La *intellectio* tiene por fin la *illuminatio*, en los términos del el *De ente et uno*, la *lux verissima*. La *perfectio*, por último, reside en la unidad con el ser supremo, aquí, la *pax unifica*.

Llegamos, finalmente, a la última obra del joven conde, las *Disputationes*:



Cristo recibe aquí diversos epítetos. Es "autor de las virtudes", puesto que perfecciona, ilumina y conduce a los ángeles. Es, pues, "autor y dispensador de la gracia divina", "manifestador de la verdad" y "expulsador de los vicios", porque está detrás de todo el proceso por el que el hombre llega a Dios: *purgatio*, *intellectio* y *perfectio*. En otras palabras, la función de Cristo es, nuevamente, la que hemos señalado en el *Heptaplus*: *docere*, *illuminare* y *perficere* a los ángeles. La primera función, principio de la *purgatio*, permite la *pax rationis* y la *pax passionis*. La segunda, principio de la *intellectio*, posibilita la *pax philosophica* y la *pax fidei*. Por la tercera, descubrimos, finalmente, que Cristo, *pax mundi* es quien *doceat*, *illuminat* y *perficeat* a los ángeles y por intermedio de ellos al hombre.

A pesar de que hemos dividido los textos de Pico en 1º y 2º fase, es evidente de que las mismas no son mutuamente excluyentes. Por el contrario, existen varios elementos en común entre las mismas. Primero, una concepción de la unión con la divinidad escalonada

en tres pasos, ya sea como una *imitatio* angélica a través de la *purgatio*, *intellectio* y *perfectio* o, su contraparte, la *imitatio Christi* que *doceat*, *illuminat* y *perficeat* a los ángeles. Segundo, tanto una como otra *imitatio* puede ser llevada a cabo por el hombre en tanto microcosmos que es. Tercero, como derivada de la de *imitatio*, la noción de *foedus*, ya sea como *foedus pacis sanctissimae* (en la *Oratio*) o como *foedus pacis* (en el *Heptaplus*), se mantiene en las dos fases.

Como final de esta primera parte de la conclusión hemos de advertir un detalle respecto de las fases piquianas. Todos los hombres son microcosmos. El Jesucristo heptaplusiano, *ut homo, quo homo*, también un microcosmos. Pero no solo lo es por reunir en sí toda la naturaleza, sino que podemos decir —no sin cierta licencia— que es “microcosmos del microcosmos”, pues reúne a todos los hombres —sean judíos, gentiles, etc.— en uno. Asimismo, combinando los conceptos de la fase *oratoria* con los de la del *Heptaplus*, Cristo es también un *homo magicus*, pero no solo por la misma causa por la que es microcosmos, es decir, porque une las cosas que existen separadamente en la naturaleza, sino porque une al hombre y Dios. Es pues, precisando un poco más, *magicus* al mismo tiempo que *magus*. En efecto, como se expresa en la *Conclusiones*, “*forma totius magicae virtutis est ab anima hominis stante et non cadente*”³⁵⁹, la forma de toda virtud mágica viene del alma del hombre aún no caído, es decir, adánico. El hombre post-adánico, el *mediator universi* que campea en el *Heptaplus*, necesita la remisión de Jesucristo, el *verus mediator universi*. Y no hay hombre en el mundo que pueda ser considerado *magicus* sin la intercesión del verbo encarnado. El hombre, en tanto microcosmos lleva todo el mundo a su principio; Cristo, hombre y en cuanto hombre, lleva a todos los hombres a su principio. Solo en este sentido es *verus homo, verus mediator, magus magorum, microcosmus microcosmorum*.

2. Diferencias y concordancias.

Si bien muchas de las diferencias y concordancias ya han sido puestas de manifiesto por los diagramas precedentes, enumeramos a continuación las siete concordancias y, al mismo tiempo, diferencias, que consideramos más relevantes.

³⁵⁹ *Conclusiones*, II.9.12.

| Microcosmos luliano | Microcosmos piquiano |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • El hombre solo es hombre si persiste la unión de cuerpo y alma. • El hombre luliano tiene, como una de sus funciones principales, la de elevar, a través de su cuerpo, que los contiene, a todos los seres creados, hacia una <i>intentio</i> más alta que la que les corresponde por naturaleza. • En el hombre luliano la impronta de la Trinidad divina está representada, tanto en el alma como en el cuerpo, por los <i>correlativa</i>. • El hombre luliano es el único ser creado, libre. • La <i>pax</i> es concebida como la ordenación del mundo <i>ad extra</i>, la cual implica la orientación de todos los hombres hacia su <i>prima intentio</i>, que es Dios. Dicha ordenación requiere, en primera instancia, que los hombres, individualmente, <i>ad intra</i>, ordenen las potencias inferiores bajo la égida de las superiores hacia su primera intención, que, nuevamente, es Dios. • El hombre luliano puede alcanzar la paz únicamente por medio del Arte. | <ul style="list-style-type: none"> • El hombre es hombre por su alma, allende la unión de ésta y el cuerpo. • El hombre piquiano tiene, como una de sus funciones principales, la de elevar, a través de su cuerpo, que los contiene, a todos los seres creados, a un grado mayor de felicidad que el que les permite su naturaleza. • En el hombre piquiano la impronta de la Trinidad está representada por la parte más elevada del alma (de acuerdo con el léxico del <i>Heptaplus</i>, por el <i>animus</i>). • El hombre piquiano es el único ser creado, libre. • La <i>pax</i>, en su acepción de conjunto, es concebida como el estado en el que las cosas, y los hombres se ubican en la <i>sedes</i> que les corresponde de acuerdo con la maximización de las capacidades que le son propias. • El hombre piquiano puede alcanzar la paz valiéndose, en principio, de |

| | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • El hombre luliano es definido por su acción propia, la de <i>homificare</i>. | <p>las <i>scientiae speculativae</i>. En la búsqueda de la misma, la filosofía reluce como un elemento imprescindible.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El hombre de la <i>Oratio</i>, no posee una naturaleza propia, se define libremente por sus acciones. El del <i>Heptaplus</i>, posee una naturaleza humana, pero puede modificarla imitando a Cristo. |
|--|--|

A la luz de lo dicho, y en referencia a la última concordancia, se ha de advertir que tanto Llull como Pico retoman lo implicado por el axioma, caro a la escolástica, de “*operare sequitur esse*”, es decir, “el obrar se sigue del ser”. Bajo dicha sentencia reluce la concepción medieval de un cosmos organizado en el cual, cada ser, en virtud de su naturaleza específica, ocupa un puesto determinado, y actúa de acuerdo con éste puesto y aquella naturaleza. El *doctor illuminatus* y el *princeps concordiae* invierten —aunque con ciertas diferencias— este planteo. El primero, considera que todas las cosas son, existen, porque actúan y por esa acción en la que consiste su ser, se definen y son lo que son (de ahí también que el primero —lógicamente— de los correlativos sea siempre el activo (-*tivus*)). Pico, por su parte, cree que el hombre, y sólo él, por medio de sus acciones se define a sí mismo, se co-crea, actualizando una u otra de las potencialidades que contiene en sí mismo.

Finalmente, y para aunar las posiciones desarrolladas hasta aquí, siguiendo los planteos luliano y piquiano, el hombre, *ut microcosmus quo microcosmus, ut methórios quo methórios*, en suma, *ut homo quo homo*, se proyecta sobre el conjunto del universo en la búsqueda de la paz, cuyo encuentro es posible —para Llull— a través del Arte, y —para Pico— a través la filosofía que oficia como visagra en el proceso purificador de ascenso a la divinidad. De este modo, es por su condición de *methórios*, de *microcosmus* y de ser libre, que el hombre, como *animal homificans* o *indiscretae opus imaginis, imitator Christi* (o *imitator foedi pacis*) se define por sus acciones, las cuales, orientadas correctamente

hacia la paz logran armonizarse, finalmente, con el *ordo universalis*. En este punto, la paz, considerada como el final de su trayecto, descubre al hombre en su papel de *pacifactor*.

*

Habiendo llegado a este punto, espero que se nos permita una breve reflexión sobre la relación entre lo expuesto y nuestro mundo.

La teoría del hombre-microcosmos conlleva una importancia capital en estos tiempos, dentro del marco de la *interculturalidad*. Bajo este concepto se entiende —para decirlo con pocas palabras— la unión real de culturas en un territorio, en una ciudad, en un país, o, mejor aún, en un contexto en el cual la verdadera unión —como casi todo lo que alguna vez llamamos “verdadero”— por poco es imposible: el mundo globalizado en el que vivimos. *Interculturalidad* representa, pues, una auténtica interacción entre seres humanos, la cooperación, la conjunta creación y constante revisión de valores, en resumen, una “fusión de horizontes” más allá de una cultura determinada, que la diferencia de la *multiculturalidad* (para cumplir con la cual basta “tolerar” al otro) y de la *transculturalidad* (que implica la renuncia a la propia cultura y el ingreso a otra que se supone mejor).

La propaganda filosófica, lamentablemente convertida en género, trae una y otra vez el concepto en cuestión, aunque sin tratarlo en profundidad. Pero la *interculturalidad* es imposible de lograr sin metafísica, sin ideales, sin valores universales y, peor aun, sin el soporte de todos estos elementos: una concepción universalista de *hombre*. ¡Cómo se ha de postular, pues, la fusión de horizontes culturales, es decir, “humanos”, si con anterioridad no se ha decidido qué es el hombre!

Si podemos seguir a Emmanuel Levinas, con respecto a que la ética, en el plano de la argumentación, precede a la metafísica y a la ontología, entonces podemos intentar ver, a través de los valores que consideramos universales, sobre qué clase de hombre los asentamos. Consideremos, pues, finalmente y para no desviarnos más de nuestro tema, todo lo dicho en referencia a sólo dos: el respeto por la dignidad humana y la paz como principios básicos de convivencia.

Los casos de Llull y Pico muestran que tal vez nunca pueda concretarse lo implicado por estos principios, quizás estemos condenados a buscarlos por siempre; pero,

aunque la búsqueda no vea su fin, ésta no es madre del fracaso sino de una utopía necesaria, consciente de sí, que se sabe y se quiere utópica.

aunque la búsqueda no vea su fin, ésta no es madre del fracaso sino de una utopía necesaria, consciente de sí, que se sabe y se quiere utópica.

aunque la búsqueda no vea su fin, ésta no es madre del fracaso sino de una utopía necesaria, consciente de sí, que se sabe y se quiere utópica.

Nota

La bibliografía consignada a continuación no pretende ser exhaustiva. Nos limitamos a la que hemos consultado para la realización de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA DE RAMON LLULL

Respecto de los textos fuentes, hemos utilizado las ediciones más autorizadas. Sus signaturas son OP, OM, MOG, ORL, NEORL, OE, OL, y ROL. En cada caso están indicadas.

Las revistas *Estudios Lulianos* y *Studia Lulliana*, corresponden a las siglas EL y SL respectivamente.

FUENTES

Llull, R., *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem*, ed. Lazarus Zetzner, Strabourg, 1609.

_____, *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci. Opera parva. Tomi I-V*, Mallorca, Pere Antoni Capò Typographi, 1746. (OP)

_____, *Beati Raymundi Lulli Opera Medica. Continens quator libros*, Majoricae, ex Officina Petri Antonii Capò Typographi, anno MDCCLII (1752). (OM)

_____, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Opera*, 8 vols. Maguncia, s.n., 1721-1742, Minerva verlag, 1965. (MOG)

_____, *Obres Originals de Ramon Llull*, 21 vols. Palma de Mallorca, s. n., 1906-1950. (ORL)

_____, *Obres Essencials: Libre D'Evast e D'Aloma e de Blanquerna; Libre de maravelles; Libre qui és de l'orde de caballeria; Arbre de ciència; Libre del gentil e los tres savis; Libre de Sancta Maria; Arbre de filosofia D'Amor; Libre de Contemplació; Del naixement de Jesús infant*, edición e introducción de Battlori, M., y Carreras i Artau, J., Barcelona, Selecte, 1957-60, 2 vols. (OE)

_____, *Obras Literarias: Libro de Caballería; Blanquerna; Félix; Poesías*, edición preparada y anotada por los padres Miguel Battlori, S. J., Miguel Caldentey, T. O. R., introducción biográfica por Salvador Galmés, introducción al Blanquerna del padre Rafael Ginard Bauçá t. O. R., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1958. (OL)

_____, *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre, Turnhout-Belgium, 1975-2008, vols. VI-XXXI. (ROL)

_____, *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 5 vols. Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990-1998. (NEORL)

Traducciones

Llull, R., *Obras Literarias: Libro de Caballería; Blanquerna; Félix; Poesías*, edición preparada y anotada por los padres Miguel Batllori, S. J., Miguel Caldentey, T. O. R., introducción biográfica por Salvador Galmés, introducción al Blanquerna del padre Rafael Ginard Bauçá t. O. R., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1958. (OL)

_____, *Antologia filosòfica*, a cura de Miquel Battlori, Barcelona, Editorial Laia, 1984.

_____, *Selected Works of Ramon Llull. Contemporary Life; Book of the Gentile and the Three Wise men; Ars Demonstrativa; Ars Brevis; Felix or the book of Wonders; Principles of Medicine; Flowers of Love and Flowers of Intelligence*, edited and translated by Anthony Bonner, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985, 2 vols.

_____, *Ars brevis, Lateinisch - deutsch*, trad. Alexander Fidora, "Philosophische Bibliothek" 518, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

_____, *Arte Breve*. Introducción y traducción de Josep E. Rubio, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Navarra, ed. EUNSA, 2004.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

Aos Braco, C., "La imaginación en el sistema de Ramón Llull" en *EL* XXII-2-3 (1979), pp. 155-183

Artus, W., "The Tradition of the *Ars brevis*" en *EL* XIII-2-3 (1969), pp. 153-180.

_____, "La creación, señal de la filosofía luliana", en *EL* XVII (1973) pp. 131-163.

_____, "Actitud y respuestas de Lulio al ateísmo" en *EL* XXX (1990), pp. 31-41.

Badia, L., "La Ciència al'obra de Ramon Llull", en *Institut d'Estudis Catalans*, Barcelona-València: Universitat de València, 2004, pp. 403-442.

Bonner, A., "Problemes de cronología lul.liana", en *EL* XXI, (1977) pp. 35-58.

_____, "L'Astronomia lul.liana" en *EL*, XXV-2 (1981-1983), pp. 187-198.

_____, "Notes bibliografica i cronològica lul.lianes", en *EL* XXIV, (1980) pp.71-86.

_____, "L' Art lul.liana com a autoritat alternativa", en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

_____, *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user's guide, Leiden.Boston, Brill, 2007.

Butiñá, J., *Tras los orígenes del Humanismo: Ramon Llull*, 2006, Disponible en internet en www.uned.es/453196.

Carreras i Artau, T., "Revisión Filosófica y espíritu del lulismo" en *Cruz y Raya, revista de afirmación y negación*, IX, (Diciembre de 1933), pp. 63-84.

_____, "La Ètica de Ramón Llull y el Lulismo" en *EL*, I (1957), pp. 1-31.

Carreras i Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Adelcoa, 1939-43, 2 vols.

Colomer, E., "La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo", en *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del Simposio sobre Ramón Llull en Trujillo, septiembre 1994*, eds. Fernando Domínguez y Jaime Salas, Max Niemeyer verlag GMBH & co. Kg. Tübingen 1996, pp. 77-90.

_____, "Ramon Llull y Ramon Martí" en *EL* XXVIII (1988), pp. 1-37.

_____, "Ramón Llull y el Judaismo en el marco Histórico de la Edad media Hispana" en *EL* XII (1968), pp. 131-144.

_____, "De Ramon Llull a la moderna informàtica" en *EL* XXIII-2-3 (1979), pp. 113-135.

Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977.

Domínguez Reboiras, F., "Geometría, filosofía, teología y Arte. Entorno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull", en *Studia Luliana*, XXXV, (1995), pp. 3-29.

_____, "El papa Nicolás IV, destinatario del *Liber de passagio*, y Ramon Llull", en *SL*, XLIV, (2004), pp. 3-15.

_____, "La idea de cruzada en el *Liber de passagio* de Ramon Llull", en *Patristica et Mediaevalia*, XXV (2004), pp. 45-76.

_____, "Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*" en *EL* XXVII-1 (1987), pp. 1-20.

Eco, U., *En busca de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.

Ensenyat, G., "Pacifismo y Cruzada en Ramon Llull" en *Quaderns de la Mediterrànea*, V (2008), pp. 354-360.

Fidora, A., "El *Ars brevis* de Ramon Llull: hombre de ciencia y ciencia del hombre", en *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media*, colección Serie de pensamiento español, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001.

Garcías Palou, S., *Ramon Llull en la Historia del Ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986.

Gayà, J., "El arranque filosófico del *Ars luliana*", en *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano. Actas del Simposio sobre Ramón Llull en Trujillo, septiembre 1994*, eds. Fernando Domínguez y Jaime Salas, Max Niemeyer verlag GMBH & co. Kg. Tubingen, 1996, pp.17-20.

_____, "Ramon Llull i l'islam "infideles sunt himines sicut et nos"" en "Vós sou sant, Senyer déu únic". Franciscanisme I Islam "Jornades d'Estudis Franciscans, 2001", Barcelona, Facultat de teologia de Catalunya, pp. 115-143.

_____, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano, Editoriale Jaca Book SpA., 2002.

Hames, H., "Discourse in the Synagogue: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews", en *Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, septiembre 1994*, eds. Fernando Domínguez y Jaime de Salas, Max Niemeyer verlag GMBH & co. Kg. Tubingen, 1996, pp. 34-56.

_____, "Approaches to Conversion in the late 13th-Century Church", en *SL*, XXXV, (1993), pp. 75-84.

Hillgart, J. N., *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Jaulent, E., "A demonstração por equiparação", en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Edipucrs, Portoalegre, 1995, pp. 145-162.

_____, "Arbor Scientiae: inmanencia o transcendencia en el pensamiento luliano", en *SL*, XXXVIII, (1998), pp. 27-49.

Johnston, M. D., "Affatus: natural science as moral theology" en *EL* XXX (1990), pp. 3-30.

_____, "Giovanni Pico della Mirandola and his sources", en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo* vol. I, 35-144.

Llabrés Martorell, P., Pbro., "La conversión del Bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico" en *EL* XII (1968), pp. 161-173.

Lohr, Charles H., S. J., "*Liber Alquindi and Liber Telif*" en *EL XII* (1968), pp. 145-160.

_____, "Actividad divina y hominización del mundo" en *Nuevo Mundo*, 7 (2006), pp. 77-86)

Orizio, B., "Orientamiento comparativo della pedagogia missionaria di Raimondo Lullo" en *EL XXIII-2-3* (1979), pp. 137-153.

Pardo Pastor, Jordi, "'*Nisi credideritis, non intelligetis*" (Is. 7, 9) en la interpretación de Ramón Llull", en *Patristica et Mediaevalia*, XXV (2004), pp. 77-88.

Pereira, M., "Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo" en *EL*, XXIII-1 (1979), pp. 1-35.

Platzeck, E. W., "La combinatoria luliana un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea" originalmente en *Franziskanische Studien*, 34 (1952), pp. 36-60 y 377-407.

Pring-Mill, R. D. F., "Ramón Llull y las tres potencias del alma" en *EL XII* (1968) pp. 101-130.

_____, *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Curial edicions catalans-Publicacions de la Abadia de Montserrat (Curial-Pam), 1991.

Rossi, paolo, *Clavis Universalis: Arti mnemotecniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Nápoles, Ricardo Riccardi Editore, 1960.

Ruffini, M. "Il ritmo prosaico nella *Vita Beati Raymundi Lullí*", en *EL V* (1961), pp. 5-60.

Soler, A. "Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó", en *SL*, XXXVIII, (1998), pp. 14-20.

Sugranyes de Franch, R., "Los proyotos de cruzada en la doctrina misional de ramon Llull" en *EL 4* (1960), 275-290.

Trías Mercant, S., "Judíos y cristianos: la apologética de la tolerancia en el '*Llibre del gentil*'", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, V, (1998), pp. 61-74.

Weiss, R., "Pico e l'Inghilterra", en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo* vol. I, 143-58.

Yates, F., "La teoría luliana de los elementos. Primera parte." en *EL*, III-3 (1959), pp. 237-250.

_____, "La teoría luliana de los elementos. Segunda parte." en *EL*, IV-1 (1960), pp.45-62.

_____, "La teoría luliana de los elementos. Tercera parte." en *EL*, IV-2 (1960), pp. 151-166.

_____, "Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena" en *EL*, VI (1962), pp. 71-82.

_____, *Llull & Bruno: Collected Essays*, London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1982, 2 vols.

RECURSOS VIRTUALES

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio
<http://www.ramonllull.net>

Base de Dades Ramon Llull- DB
Centre de documentació Ramon Llull
(Universitat de Barcelona)
<http://orbita.bib.ub.es/llull/>

Arbeitsbereich Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut)
<http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/qut>

Mnemocis arts of Blessed Raymond Llull
<http://lullianarts.net/>

Jordi Gayá-Estelrich
<http://www.jordigaya.com/>

Narpan: espai de Literatura i Cultura Medieval
<http://www.narpan.net/>

Grupos de Pesquisas Medievais da Ufes
Coord: Prof. Dr. Ricardo da Costa (Ufes)
<http://www.ricardocosta.com/ramon/ramon.htm>

BIBLIOGRAFÍA DE GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Respecto de los textos fuentes, hemos consultado las diversas ediciones que mencionamos a continuación. Con todo, los textos citados corresponden a la edición de 1997, la cual consiste en una nueva edición de la realizada por Eugenio Garín entre 1942 y 1946. Asimismo, en el análisis la *Oratio de hominis dignitate*, hemos seguido la división en párrafos (§) realizada por los integrantes de *The Pico Project*, un programa de

colaboración a distancia entre *Brown University* y la *Università degli Studi di Bologna*, cuyo sitio de internet consignamos al final de esta sección.

FUENTES

Pico della Mirandola, G., *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, t. I.

_____, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952.

_____, *Opera omnia*, Torino, Bottega di Erasmo, 1971, 3 vols.

_____, *Opere complete*, ed. Bausi, Francesco, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 1997.

Traducciones

Pico della Mirandola, G., *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz, Buenos Aires, Imprenta y librería Goncourt, 1978.

_____, *Carta de Juan Pico della Mirándola a Hermolao Barbaro, Del Ente y del Uno*, edición preparada por Luis Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional, 1984.

_____, *Heptaplus*, traducción y notas de Ruiz Díaz, A., Edición de Magnavacca, S., Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Colección de Libros raros, olvidados y curiosos, 1998.

_____, *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Barone, G., *L'umanesimo filosofico di Giovanni Pico della Mirandola*, Milano-Roma, Gastaldi, 1949.

Batllori, M., "Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 7-16.

Bori, P.C., "I tre giardini nella scena paradisiaca del *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola", en *Annali di storia dell'esegesi*, 13, 2 (1996) 551-564.

Braghina, L., "Alcune considerazioni sul pensiero morale di Pico della Mirandola" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 17-34.

Brown, A., "New Light on the papal condemnation of Pico's Theses: Alabanti's Letter to Niccolò Michalozzi in January 1487", en *Risnascimento*, XLVI (2006), pp. 357-372.

Campanini, S., *The Book of Bahir*, Prefazione di Giulio Busi, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 2005.

Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.

Colomer, E., "Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Giovanni Pico" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 53-102.

_____, *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1975.

Corsaro, A., "Giovanni Pico e il nominalismo occamistico" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 35-42.

Craven, W. G., *G. Pico della Mirandola. A Symbol of his Age*, Genève, Droz, 1981.

Di Napoli, G., *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée, 1965.

Eco, U., I rapporti tra *revolutio alphabetaria* e lullismo, in *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*. Mirandola, 4-8 ottobre 1994, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze 1997, vol. I, pp. 13-28.

Farmer, St. A., *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998 (contiene Estudio Preliminar, notas, texto latino y traducción al inglés).

Firpo, L., "Pico come modello dello scienziato nel Campanella" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 363, 72.

Garfagnini, GC, *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze, Olschki, 1997.

Garin, E., *G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Sansoni, 1937.

Gukovsky, M. A., "Giovanni Pico della Mirandola: uomo del Medioevo o del Rinascimento?" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 457-67.

Kraje, J., "Pico on the Relationship of Rethoric and Philosophy" en *Pico della Mirandola, New Essays*, ed. Dougherty, M. V., Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 13-36.

Kristeller, P.O., "Giovanni Pico della Mirandola and his sources", en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. I, 35-144.

Magnavacca, S., En torno a la noción piquiana de filosofía, en *Patristica et Medievalia*, 10, (1988), pp. 27-45.

_____, "El «De Ente et Uno»: Una ontología agustiniana", en *Patristica et Mediaevalia XI*, 1990, pp. 3-26.

_____, "Giovanni e Gianfrancesco Pico: due richiami alla nozione agostiniana di filosofia", en *Momus*, 1995.

_____, "Contemplación de lo natural y acción humana en la magia: San Agustín y Pico della Mirandola" en *Veritas* 33 (1999), pp. 831-842.

_____, "Los viajes de Pico della Mirandola. Espejo de un itinerario intelectual", en *Temas medievales* (1995), pp. 43-68.

_____, "Del Microcosmos al Macrohombre: Un nuevo paradigma Humanístico en Pico della Mirandola", en *La Filosofía Medieval*, comps. Francisco Bertelloni y Giannina Burlando, editorial Trotta s.a., 2002.

_____, "Platón en el Humanismo renacentista. El imperativo del autoconocimiento en Pico della Mirandola", en *Diadokhé*, 1-2 (2004-2005), pp. 157-168.

Marangoni, C., *Le religioni nelle utopie dell'Umanesimo. Marsilio Ficino e Pico della Mirandola*, Roma, Pont. Università Lateranense, 1986.

Marcel, R., "Pic de la Mirandole et la France", en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. I, 205-30.

Nowicki, A., "Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 357-62.

Radetti, G., "Il problema del peccato in Giovanni Pico della Mirandola e in Filippo Buonaccorsi" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 103-18.

Raspanti, F., *Filosofia, teologia, religione, l'unità delle visioni in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo, Edi Ostes, 1991.

Roulier, F., *Jean pic de la Mirandole, humaniste, philosophie et théologien*, Genève, Slatkine, 1989.

Secret, F., "Nouvelles précisions sur Flavius Mitridates maître de Jean Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de kabbale" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 169-88.

Semprini, G., "L'amore come 'ascensus' alla 'pax unifica'" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 43-52.

Sierra, E., *Pico della Mirandola. Conclusiones mágicas y cabalísticas*, Barcelona, Obelisco, 1982.

Schmitt, Ch., "Gianfrancesco Pico's attitude toward his uncle" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. II, 305-14.

Valcke, L., "Influence d'Augustin sur la pensée de Jean Pic de la Mirandole", Roma, *Institutum Patristicum Augustinianum*, 1987.

Vasoli, C., "De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole a Jean Bodin: tríos "Colloquies"" en *Jean Bodin. Notes du collage Interdisciplinaire d'Angers*, mai 1984, Angers, Press de l'Université d'Angers, 1985, pp. 253-269.

Weiss, R., "Pico e l'Inghilterra" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. I, 143-58.

Yates, F. A., "Giovanni Pico della Mirandola and magic" en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Mirandola, 1963, vol. I, 159-204.

RECURSOS VIRTUALES

Project Pico's
www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico

Biblioteca Italiana
<http://www.bibliotecaitaliana.com>

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000.

Asín Palacios, M., *El Islam cristianizado*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931.

_____, "El Original de la Disputa del Asno de Turmeda", en *Obras Escogidas de Historia y Filología Árabe*, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1948, pp. 556-583.

Bianchi, L. - Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Bodín, J., *Los seis libros de la República*, traducción de Bravo, P., Madrid, Aguilar, 1973.

Cardini, F. *Magia, Brujería y Superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1999.

Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.

Castellán, A., "Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos al microtheos*)" en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XIV (1968-69), pp. 7-100 y XVI (1971), pp. 221-230.

Chabod, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 2005.

Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento Islámico*, Madrid, Alianza, 1981, 2 vols.

Eco, H., *La búsqueda de la Lengua Perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.

Feijoo, B. J., *Cartas eruditas y curiosas (1742-1760)*, tomo I (1742). Texto tomado de la edición de Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1777. Nueva impresión, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1946.

Ficino, M., *Opera Omnia*, Venezia, Figliucci, 1547.

García Bazán, F., *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Garin, E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961.

_____, *Ritratti di Umanisti*, Firenze, Sansoni, 1967.

_____, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1984.

Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000.

- Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003.
- Kristeller, P. O., *El Pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económico, 1993.
- _____, *Ocho filósofos del Renacimiento*, México, FCE, 1970.
- Idel, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, México, Fondo de Cultura Económico, 2006.
- _____, comp., *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.
- _____, *Ben: filiación y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, 2007.
- Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y D'ávila, 2005.
- Massignon, L. *Situation de l'Islam*, Paris, 1933.
- Millás Vallicrosa, J. M., *Literatura Hebraicoespañola*, Buenos Aires, Editorial Labor, 1973.
- Nasr, S. H., *An introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge-Massachusetts, The Belknap Press of The Harvard University Press, 1964.
- Panofsky, E., *Estudios sobre Iconología*, Madrid, Alianza, 1980.
- _____, *Idea: Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra Ensayos Arte, 1989.
- Paterson, L., *El Mundo de los Trovadores: la sociedad occitana medieval (entre 1100 y 1300)*, Barcelona, Península, 1997.
- Platón, *Filebo, Timeo, Critias*, introducción, traducción y notas de Ma. Ángeles Durán (*Filebo*) y Francisco Lisi (*Timeo y Critias*), Madrid, Gredos, 2000,
- Raynaud, P. y Rials, S., *Diccionario Akal de filosofía política*, Madrid, Akal, 2001.
- Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, Fondo de Cultura Económico, 1996.
- _____, *Los Orígenes de la Cábala*, Buenos Aires, Barcelona, México, Paidós, 2001, 2 vols.
- _____, *La Cábala y su simbolismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Vernet, J., *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 1999.

_____, *Corán*, Barcelona, Plaza & Janes, 2002.

Yates, F., *El Arte de la memoria*, Madrid: Taurus, 1974.

_____, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, Fondo de Cultura Económico, 2004.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN..... | 2 |
| I. HACIA EL ENCUENTRO DE DOS PENSADORES..... | 9 |
| 1.El mundo de Llull..... | 9 |
| 2.El destino de una obra..... | 13 |
| 3.El encuentro de Llull y Pico della Mirandola..... | 15 |
| II.MICROCOSMUS..... | 20 |
| (A) HACIA “ANIMAL HOMIFICANS”..... | 21 |
| 1.Las <i>Dignitates</i> y la <i>scala creaturarum</i> | 21 |
| 2.El Arte y el descubrimiento de los <i>correlativa</i> | 23 |
| 3.El mundo material y la teoría de la <i>prima y secunda intentio</i> | 30 |
| 4.El hombre, <i>maior pars mundi</i> | 36 |
| 5. <i>Qualitas</i> y <i>operatio</i> | 41 |
| 6.El Arte, otra vez, el camino hacia Dios, y, de nuevo, el hombre..... | 45 |
| (B) HACIA “MAGNUS HOMO”..... | 47 |
| 1.Primer fase: creación y autodeterminación del “ <i>homo magicus</i> ”..... | 47 |
| 2. Segunda fase: el cuarto mundo, “ <i>imago Dei, imago Christi</i> ”..... | 57 |
| III.PAX..... | 66 |
| (A) PAX LULLIANA..... | 66 |
| 1.Predicar constantemente la verdad del Cristianismo..... | 68 |
| 2.Escribir el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles..... | 71 |
| 2.1.Gestación y alcance de la apologética irenaica..... | 71 |
| 2.2.La aplicación del Arte a la conversión..... | 75 |
| 3.Fundar monasterios para <i>studia linguarum</i> | 82 |
| 4. <i>Excursus</i> : las Cruzadas como instrumento de la Pax lulliana..... | 85 |
| (B) PAX PIQUIANA..... | 89 |
| 1.Primer fase..... | 90 |
| 1.1. <i>Oratio de hominis dignitate</i> | 90 |

| | |
|---|-----|
| 1.2. <i>Conclusiones</i> | 94 |
| 1.3. <i>Comento</i> | 97 |
| 2. Segunda fase..... | 99 |
| 2.1. <i>Heptaplus</i> | 99 |
| 2.2. <i>De Ente et Uno</i> | 103 |
| 2.3. <i>Disputationes adversus astrologiam divinatricem</i> | 105 |
| | |
| IV. CONCLUSIÓN..... | 106 |
| 1. Primera parte: unificación..... | 106 |
| 2. Diferencias y concordancias..... | 117 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 122 |
| | |
| ÍNDICE..... | 135 |